

308913 11  
2j

**UNIVERSIDAD PANAMERICANA**

**FACULTAD DE FILOSOFIA  
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**



**EL ESTATUTO GNOSEOLOGICO DEL 'INTELLECTO AGENTE'  
SEGUN TOMAS DE AQUINO**

**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:  
**LICENCIADO EN FILOSOFIA**  
P R E S E N T A:  
**DAVID EZEQUIEL TELLEZ MAQUEO**

DIRECTOR DE TESIS:  
**DR. CARLOS KRAMSKY STEINPREIS**

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**  
MEXICO D.F.

1996



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## INDICE GENERAL

Indice general	...	i
Prólogo	...	1
Capítulo 1:		
El intelecto agente según el tratado <u>Sobre el alma de Aristóteles</u> .		
1.1. Introducción	...	6
1.2. Naturaleza de la intelección	...	7
1.3. Necesidad de un <u>noûs poietikós</u>	...	10
1.4. Naturaleza del <u>noûs poietikós</u>	...	14
1.5. Comentario final	...	20
Capítulo 2:		
La polémica postaristotélica del intelecto agente: de Teofrasto a Averroes		
2.1. Diversas líneas interpretativas después de Aristóteles	...	23
2.2. Aporías sobre el intelecto agente no resueltas por Aristóteles	...	26
2.2.1. Aporía de la inmanencia	...	26
2.2.2. Aporía sobre la inmortalidad y unicidad	...	31
2.3. La filosofía árabe ante la psicología aristotélica	...	32
2.3.1. El caso de Avicena	...	32
2.3.2. Concepción del intelecto agente según Averroes	...	36
2.3.3. Interpretaciones arabistas del intelecto agente averroísta	...	38
2.4. Comentario final	...	40
Capítulo 3:		
Estudio histórico del contenido de la obra de Tomás de Aquino acerca del intelecto agente		
3.1. La iluminación agustiniana y el intelecto agente tomista	...	44

3.2. La iluminación del intelecto agente según Alberto Magno	... 48
3.3. La distinción entre intelecto agente y posible según Tomás de Aquino	... 53
3.4. El intelecto agente según la <u>Quaestio disputata - de anima</u> (1272-1273)	... 61
3.4.1. ¿Es necesario poner un intelecto agente?	... 62
3.4.2. ¿Por qué no es necesario un 'sentido agente'?	... 66
3.4.3. Problemas que suscita la unidad y separabilidad del intelecto agente	... 69
3.5. El intelecto agente según la <u>Expositio in Sententiarum Petri Lombardi</u> (1254-1256)	... 83
3.5.1. Naturaleza deiforme del intelecto humano	... 83
3.5.2. Un doble aspecto en el intelecto agente	... 85
3.6. El intelecto agente según las <u>Quaestiones disputatae de veritate</u> (1256-1259)	... 90
3.6.1. Luz inteligible y primeros principios	... 90
3.6.2. Nota final sobre el intelecto agente en el <u>de veritate</u>	... 98
3.7. El intelecto agente según la <u>Summa Theologiae</u> -- (1266-1273)	...100
3.7.1. Evolución del pensamiento de Tomás de Aquino	...100
3.7.2. La <u>Summa Theologiae</u> respecto al <u>De veritate</u>	...102
3.7.3. El intelecto agente como principio activo -- del conocimiento	...104
Capítulo 4	
Estudio especulativo acerca del intelecto agente	
4.1. La 'luz intelectual'	...110
4.1.1. Naturaleza	...110
4.1.2. Diversas especies de luz	...114
4.1.3. La interpretación de la luz intelectual según los ontologistas	...116
4.1.4. Explicación física de la luz corpórea	...123
4.2. Causalidad que ejerce el intelecto agente	...126
4.2.1. El intelecto agente es causa principal de la especie inteligible	...126



4.2.2. Funciones del intelecto agente según la teoría general de las potencias	...133
4.3. El intelecto agente y el hábito de los primeros principios	...139
4.3.1. El intelecto agente no se identifica con el hábito de los primeros principios	...139
4.3.2. El intelecto agente y los hábitos intelectuales	...142
4.4. Carácter actual y activo del intelecto agente	...145
4.4.1. El intelecto agente no es sujeto de hábitos	...145
4.4.2. ¿Puede ser de algún modo pasivo el intelecto agente?	...147
4.5. Supremacía y perfección del intelecto agente respecto del intelecto posible	...151
4.5.1. Mayor perfección aparente del intelecto posible	...151
4.5.2. Mayor perfección real del intelecto agente sobre el posible según el pensamiento de Tomás de Aquino	...152
Conclusiones	...159
Bibliografía	...169

## PRÓLOGO

El tema del intelecto agente es un tema extraordinariamente aporético. Han transcurrido más de veinte siglos desde que Aristóteles postulara por primera vez la necesidad de algo en acto en el hombre, que obrando sobre los fantasmas hiciese posible el conocimiento, y aún sigus dando de qué hablar.

Cuando por primera vez comencé a columbrar el problema que me ha llevado a la elaboración del presente trabajo, no sabía qué camino era menos largo: si tratar de justificar su existencia ante tantos filósofos que no han hecho más que negarlo, o bien tratar de desentrañar su verdadera naturaleza, una vez admitida su existencia. Actualmente, pienso que se trata de dos problemas solidarios, de los que aquí tratamos en mayor medida acerca del segundo, por considerar que de la respuesta satisfactoria que se dé a la cuestión de su naturaleza, dependerá en gran parte la solución a su existencia; ya que casi siempre resulta que cuando los filósofos niegan la existencia de algo, ello se debe a que, o bien no lo conocen, o lo conocen superficialmente.

En efecto, si no son pocos los que se han ocupado de negar la existencia del 'sentido común' o la 'estimativa', impulsados quizás por el deseo de una cierta "economía de las facultades" de patentes inspiración ockhamiana, ello se debe en gran medida a que no siempre han llegado a comprender la urdinbre bajo la cual se teje el complejo entranado de la teoría de las facultades, que en Aristóteles posee una importancia capital.

Y algo parecido ha sucedido con el 'intelecto agente' (1). El descubrimiento de la psicología experimental (2), basada en un estudio puramente empírico de los fenómenos psíquicos, es decir, de aquellos que son accesibles directa o indirectamente a los sentidos, y a los instrumentos de observación y medida,

---

(1) Se cuentan entre los que han negado abiertamente la existencia del intelecto agente los siguientes autores mencionados a título ilustrativo: medievales, DURANDO DE SAN PORCIANO, GUILLERMO DE OCKHAM, GABRIEL BIEL, ENRIQUE DE GAHTE, GREGORIO DE RIMINI, JUAN DE BACHON, GODOFREDO DE FONTAINES; modernamente, OVIEDO, PALMIERI, y todos los cartesianos. Contemporáneamente, 'realistas críticos' (o 'tomismo trascendental') como BERNARD LONERGAN, de quien poco ha encontramos su obra: Insight. A study of Human Understanding (New York, Seabury Press., 1957), de la cual se ofrece una excelente panorámica en: PÉREZ VARELA, José Eduardo, Filosofía y método en Bernard Lonergan S.J., Jus, México 1992, 431 p. (Colección de Estudios Filosóficos).

(2) La noción de 'psicología experimental', como ciencia autónoma de los fe

ha logrado desplazar paulatinamente el interés por el cultivo de la 'psicología filosófica o especulativa', que desde Aristóteles se ha ocupado del examen de la naturaleza, facultades y propiedades del alma como principio vital.

En estas coordenadas, puede decirse que la presente tesis no constituye únicamente una justificación de la validez y necesidad de un intelecto agente, como elemento fundamental para una explicación realista del conocimiento, sino que, concomitantemente, se pone con ella de relieve la vigencia del método, objeto y principios de la 'psicología filosófica' misma, sobre la base de que al lado de una 'psicología experimental', hay lugar a reconocer el valor veritativo de las conclusiones establecidas por aquélla, y viceversa: toda vez que para poder definir satisfactoriamente la naturaleza del alma (*psykhé*), se ha de comenzar por el estudio de los fenómenos psicológicos, considerados en sí mismos y en sus objetos, según el método de las ciencias especulativas (3).

Ahora bien, sobre el título de la presente debe decirse que, en atención al contenido de lo que aquí expondremos; a su estrecha relación con otros autores y a la afinidad que mantiene la misma con otras soluciones dadas al problema de cómo conocemos, esta tesis bien pudo llamarse "el lumen intellectivum según Tomás de Aquino", o simplemente "acerca de la función que ejerce la luz en el acto de conocer"; de modo que originariamente hubiésemos querido dedicarnos más al tratamiento de un problema, que al de un problema en un autor específico como Tomás de Aquino.

Sin embargo, en razón de la brevedad, y de la imponente labor que hubiese requerido sistematizar y contextualizar un tema tan rico y poco explorado, decidimos finalmente circunscribir nuestros esfuerzos a la determinación de las líneas maestras que orientan el pensamiento de Tomás de Aquino (en quien convergen los principales autores que han hablado sobre el tema antes que él, y a quienes nos referimos someramente) con relación a la naturaleza y cuestiones que suscita el intelecto agente.

Acerca del método seguido para ello por nosotros, es conveniente hacer énfasis

---

nómenos psíquicos, es relativamente reciente. Hágase la datación ordinariamente desde Christian WOLFF (*Psychologia empirica*, 1732): SIWEK, Paulus, *Psychologia Metaphysica*, editio septima aucta et emmendata, apud aedes Universitatis Gregorianae, Romae, 1965, p. 5

(3) Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, III, 46; *Idem*, *De veritate* q. X, a. 8, ad 5m.

sis en un punto importante. Para quienes se ocupan de enfocar sus estudios hacia la exégesis de cualquier autor, quizás sea más comprensible esto que voy a decir: y es que el tema a cuya investigación se dedica el contenido de estas páginas, no es, a pesar de sus apariencias, un estudio puramente histórico. Mucho se ha criticado la existencia de un intelecto agente y, sin embargo, el platonismo y el cartesianismo, que de algún modo han defendido la interacción activa en el hombre de dos sustancias completas, también han tenido que encontrar dificultades, no solamente serias, sino hasta insuperables, en la explicación de la génesis de nuestras ideas. El innatismo, como una deficiente solución a este problema, ha puesto al descubierto en sus consecuencias, la patente inestabilidad de sus premisas. Por tanto, si con un modesto, pero ordenado trabajo histórico, alguien lograra dar mejor respuesta que la que dieron a nuestro problema dichas corrientes, al esfuerzo invertido en dicho trabajo sería altamente inapreciable, pues no hay un solo trabajo histórico que no tenga algo de especulativo, ni uno especulativo que no tenga al menos algo de histórico. Y el nuestro afortunadamente creemos que reúne ambos aspectos, tal como nos lo hemos propuesto. Además, el hecho de que Tomás de Aquino haya logrado a juicio nuestro, sistematizar e incrementar el depósito filosófico y -- culturalmente multiseccular de la antigua Grecia y el medievo, justifica la elección de nuestro autor, y de que sea precisamente a su magisterio al que acudamos en busca de una solución.

Por lo que toca a los lugares en que nuestro autor examina lo concerniente al intelecto agente, la empresa resulta, nuevamente, nada menos que ardua; pues aunque la mente del Santo Doctor con relación a aquél, nos es dada de un modo relativamente didáctico en algunas de sus obras y opúsculos, es imposible soslayar la tarea de reconstruir su pensamiento de un modo paciente y lógico, a través de los múltiples pasajes, alusiones, y aun reticencias en que el mismo deja asonar más o menos directamente su parecer en el conjunto de sus muchos escritos (4).

Es por ello que para el estudio específico del intellectus agens, hemos pro-

(4) Valga señalar, únicamente, que en el impresionante índice electrónico de voces que integran el corpus thomisticum, realizado por Roberto BUSA, en colaboración con la IBM, la palabra 'intelecto' aparece en alrededor de 16 200 lugares, distribuidos en 118 obras del Angélico. De ellos, 2000 son para el intelecto agente (Thomae Aquinatis Opera Omnia, cum hypertextibus in CD-ROM, Edizione Elettronica Editel, Milano, 1992).

curado restringir el tema a aquello que nos permita una comprensión más cabal y redonda de lo que dijo en sus obras más importantes acerca del particular, y de lo que inmediatamente se deduce de lo que haya dicho en estas últimas.

Lo anterior significa dos cosas. Primera, que en el desarrollo de nuestro tema, se insistirá en la exposición sucinta de los hechos que configuran el estatuto operativo del intelecto agente, más que con la explicación exhaustiva de cada uno de esos hechos. Creemos que las particularidades son interesantes; pero sólo examinadas a la luz del sistema general de pensamiento tomista adquieren su verdadero sentido y alcance. Segundo, que la opinión que otros autores han sustentado acerca del intelecto agente, antes y después de nuestro autor, será abordada, o bien porque éste la menciona, o bien porque mantiene relación con lo que dijo respectivamente (incluyendo a sus comentaristas); pero como tales, no son objeto directo de nuestro estudio. Tampoco lo serán -según se entiende- aquellas otras facultades que guardan más o menos relación con el intelecto agente, y sobre las cuales, si bien asumo lo que Tomás de Aquino y la tradición clásica han dicho de ellas, no serán tratadas aquí explícitamente; toda vez que estudios acerca de las mismas, en parte ya se han hecho, y en parte podrían ser objeto de posteriores investigaciones de nuestra parte (5).

También es preciso afirmar -aunque parezca redundante- que el tema de nuestro estudio es propiamente filosófico en cuanto a su materia, a sus consecuencias, y a los problemas que lo acompañan. Por su materia, porque en torno a la determinación de su naturaleza, se hallan de por medio cuestiones de psicología, gnoseología, ontología, antropología, y aun de mística. Por sus consecuencias, porque para Tomás de Aquino, así como para Aristóteles, la espiritualidad humana se explica debido al conocimiento intelectual; el conocimiento intelectual se ordena a la quiddidad de los entes sensibles; y a la quiddidad de éstos sólo se llega por medio de la abstracción, que es una operación humana en la que el intelecto agente desempeña un papel de primera importancia. Y por sus problemas, porque son muchos y muy variados los que despierta la admisión de un intelecto agente al modo en que lo concibe Tomás de Aquino. Unos se re-

---

(5) En este punto, la bibliografía que aparece al final de este trabajo, y que abarca las fuentes que han sido empleadas directamente para su elaboración, resultará de gran utilidad; principalmente en lo que se refiere a una consideración más atenta de la intelección en general y la fantasía, por ser -el intelecto posible y la imaginación, las facultades más intrínsecamente relacionadas con el intelecto agente.

fieren a lo que es, y son los que conforman su estatuto ontológico. Otros se refieren a lo que hace, es decir, a sus funciones, y son los que integran su estatuto que aquí hemos llamado gnossológico, a cuya determinación obedece en mayor medida el objeto central de este trabajo.

Para el cumplimiento de este último objetivo, he considerado conveniente, realizar antes una inquisición directa en los textos de Tomás, pasando una rápida revista a ciertos comentaristas aristotélicos, sin olvidar una revisión crítica de los conceptos vertidos en la manualística filosófica, con relación al lugar que ocupa el intelecto agente en el contexto general de la teoría del conocimiento, y de su articulación con el intelecto posible.

Acercas de los textos de que nos hemos servido, quizás sería lógico pensar que si en su filosofía del conocimiento Tomás de Aquino debe gran parte de su inspiración a Aristóteles (que no toda), el texto más importante acerca de lo que constituye verdaderamente el intelecto agente para aquél vendría a ser su In III libros De anima Aristotelis expositio. Creo que esto no es absolutamente correcto. Pues dado que Tomás de Aquino no se abstuvo nunca de precisar, de profundizar y de completar el pensamiento del de Estagira, las propias exposiciones de sus escritos teológicos de Tomás de Aquino son ordinariamente más avanzadas y más ricas que sus puros comentarios. Es por ello que en lo que sigue, hemos preferido tomar, como base de nuestro estudio, además de dicha obra, sus exposiciones a las "sumas", los opúsculos, y sobre todo, las 'cuestiones disputadas' (principalmente la cuestión disputada sobre el alma y sobre la verdad), cuya traducción ha corrido a cargo de nosotros mismos.

Finalmente deseamos advertir que en todo estudio sobre el intelecto agente, ya sea de su naturaleza o de sus funciones, se corre un riesgo que aquí hemos asumido gustosamente; que no es otro que el de introducirse en un tema de tal naturaleza abstracto, que paradójicamente, en vez de alcanzar cierta luz acerca de lo que es esa 'luz intelectual' que hace posible el conocimiento, aumentan las tinieblas a medida que se avanza en pos de ella; en cuyo caso no queda como consuelo sino recordar las siguientes palabras: "no ha existido, quizás, en filosofía, una cuestión más difícil ni más combatida, que la cuestión sobre el origen de las ideas, en torno a la cual hayan sido escritos, por antiguos y modernos, volúmenes enteros; llenos de argumentaciones tan sutiles, que su solución siempre conserva algo de misterioso e impenetrable" (6).

(6) LIBERATORE, Mateo, Dalla cognoscenza intellettuale trattato, vol. 2: Parte dottrinale teorica di S. Tommaso, Stabilimento Tipografico del Cav. Francesco Giannini, Napoli, terza edizione, 1879, p. 260 (trad. David Téllez).

## Capítulo 1

El intelecto agente según el tratado Sobre el alma de Aristóteles

## 1.1. Introducción

La noción de intelecto agente en Tomás de Aquino forma parte de lo que en psicología aristotélica constituye el conocimiento racional o la vida intelectual; surgiendo de lo que muchos han dado en llamar noûs poietikós, al atribuir esta última expresión a Aristóteles (1).

En efecto, lo que para Tomás de Aquino es el intellectus agens, no coincide exactamente con lo que representa para Aristóteles el noûs poietikós; de modo que no podemos sostener que este último sea un correlato idéntico de aquél. Esta afirmación no sólo se basa en el hecho histórico del distinto destino que corrieron ambas expresiones exclusivamente. Se basa en el hecho filológico de que poieîn y agere no son equivalentes, lo cual nos lleva a una primera afirmación en torno al tema que nos ocupa. Y es la de que, en relación con el intelecto agente, lo que comenzó siendo una controversia filosófica acerca de qué debía entenderse por esa luz intelectual que actúa sobre las imágenes, ha degenerado hasta nuestros días en una controversia filológica no menos interesante y apasionada que la primera.

En otras palabras, a partir de las diversas interpretaciones que se han realizado acerca de aquel memorable texto en que Aristóteles consigna la existencia de un noûs poietikós (2) distinto de un noûs pathetikós, se tiene que el

(1) Sobre esta expresión, hay que señalar dos cosas: una, que tal expresión no aparece en ARISTÓTELES en ningún lugar; y otra, que aun suponiendo que pertenezca a éste, lo que conocemos como 'intelecto agente' no es precisamente la mejor traducción de noûs poietikós.

En efecto, sobre lo primero debe decirse que en rigor, la expresión empleada por ARISTÓTELES para designar al intelecto posible es noûs tò pánta gínes-thai (430a, 14), y para el intelecto agente dice noûs pánta poieîn (430a, 15).

Con todo, dado que al intelecto posible también se le llama por ARISTÓTELES mismo noûs pathetikós (430a, 24), no hay razón para rechazar la contraria de noûs poietikós para designar al intelecto agente, siendo apropiada e inofensiva.

A lo segundo hay que decir que, aunque la mejor traducción de noûs poietikós sea la de 'razón creadora', según dice GUTHRIE (Historia de la Filosofía Griega, vol. VI, Gredos, Madrid, 1993, p. 327), con todo, pese a su excesiva resonancia medieval, la mayoría sigue prefiriendo 'intelecto agente'.

(2) Vide ARISTÓTELES, De anima, III, 4, 429a 10 - 429b 10.



tema del intelecto agente es un problema filosófico y filológico a la vez; en el que no es extraño que las soluciones dadas a cada uno de ellos hayan corrido suerte diversa. Mas cuando así no sea, será preciso -para evitar que las conclusiones puramente filosóficas se hagan incompatibles, o al menos insolidarias con lo que afirman por su parte los exégetas y hermeneutas del corpus aristotelicum- tomar en consideración todos los elementos lingüísticos que puedan arrojar un poco de luz a la dilucidación de la cuestión filosófica.

Y a un afán parecido obedece el que, para una consideración más atenta de la interpretación que posteriormente hará Tomás de Aquino de las cuestiones que Aristóteles dejó sin resolver, y de la problemática que aquél heredó de las opiniones postaristotélicas, tengamos que hacer una breve relación de la doctrina existente incluso hoy, acerca del noûs poietikós, a la luz del pensamiento aristotélico y postaristotélico, sin pasar por alto algunas de las opiniones modernas más importantes que se han propuesto en nuestro siglo, con el fin de elucidar la función y naturaleza de lo que aquí designaremos -como acabamos de apuntar- noûs poietikós.

#### 1.2. Naturaleza de la intelección.

El tratado Sobre el alma de Aristóteles, uno de los textos filosóficos más discutidos y comentados a lo largo de los siglos (3), constituye el esfuerzo más notable de la antigüedad, por tratar de desentrañar, desde un punto de vista puramente especulativo, el principio de movimiento, ser y operaciones del hombre considerado en cuanto viviente; y que a partir de una dimensión somática -caracterizada por aquellas operaciones que forman parte de su acontecer orgánico y fisiológico-, pasando por aquella dimensión psíquica -en la que los sentidos y apetitos le permiten el conocimiento a un nivel elemental-, encuentra en el noûs (inteligencia) y en su operación llamada intelección (noûsis), el ápice de su actividad cognoscitiva, y el fundamento de su vida espiri-

(3) Desde TEOFRASTO hasta DURING, pasando entre otros por TEMISTIO, SIMPLICIO, ESTRATÓN DE LAMPSACO, PLOTINO, ALEJANDRO DE AFRODISIA, AVICENA, AVERROES, ALBERTO MAGNO, TOMÁS DE AQUINO, ZABARELLA, SUÁREZ, TRENDELENBURG, BRENTANO, HAMMELIN, BARBOTIN, RODIER, DE CORTE, HICKS, ROSS, JAEGER, NUYENS, GUTHRIE, TAKAURA, y otros.

De mayor importancia resultan ser: PLETON, GENNADIO, GAZA, TREBISONDA, BARBARO, BESSARIÓN, VERNIA, NIFO, ACHILLINI, ZIMARA, CESALPINO, PORZIO, CREMONINI, RAMUS, ZELLER, GOMPERZ, MEIER, PRANTL, etcétera.



tual (4).

La naturaleza del noûs o facultad intelectual (tò noetikón), es analizada de manera especial en los capítulos IV y V del libro III, aunque es en otros lugares anteriores a dichos capítulos, desde donde Aristóteles comienza a preparar el terreno en el que tratará directamente acerca del noûs, ya redactando alguna síntesis de la actividad intelectual, ya haciendo constantes alusiones a su existencia, a sus funciones, o a la naturaleza de su actuación (5).

Y en uno de los lugares más importantes que aparecen en el corpus aristotelicum acerca del noûs, Aristóteles expone de manera magistral una caracterización de la facultad intelectual, en cuya formulación cobra vida la antigua intuición de Anaxágoras, al tiempo que Aristóteles parece sentirse suficientemente libre como para utilizar elementos platónicos en su especulación sobre el intelecto.

Nos referimos al principio del capítulo 4 del libro III (6), en que ya desde la primera línea del texto, aparece un esbozo de definición del noûs, como "la parte del alma con la que ésta conoce y piensa" (7). El intelecto es, por tanto, la facultad del alma con la que pensamos.

Para exponer la actividad del noûs, Aristóteles hace tres cosas:

(4) SCHMIDT, Ciro E., "El 'De anima' de Aristóteles", en Sapientia [Revista de Filosofía, Universidad Católica de Buenos Aires], vol. XLVII, Núm. 155, Buenos Aires (Argentina), 1992, pp. 257-270. En este artículo, se expone una visión esquemática del De anima, haciéndose un breve resumen de la obra, y de las tesis que en sus principales capítulos se hallan.

(5) Como por ejemplo, al distinguir la sensación del pensamiento, en función de sus respectivos objetos: "la sensación actual es de lo singular, mientras que la ciencia es de los universales, los cuales se encuentran en el alma de cierto modo. Por esto está en manos del hombre el pensar (noûsai) cuando quiere; no así el sentir, que requiere la existencia de algún sensible" (ARISTÓTELES, De anima, II, 5, 417b, 22-25).

También al señalar la intermitencia de la facultad intelectual humana, a propósito de la vejez: "la intelección (noein) y la especulación (theorein) decaen por corromperse algún órgano interno; pero el intelecto en sí mismo es impassible" (Idem, I, 4, 408b, 18-19).

O bien, al comparar al noûs con el sol, que no se apaga en sí mismo, sino que en ocasiones se eclipsa debido a la intervención de diversas afeciones nuestras: "porque algunas veces se le oscurece a los hombres el intelecto (noûs) por la pasión, la enfermedad o el sueño" (Idem, 429a, 7-8).

(6) ARISTÓTELES, De anima, III, 4, 429a 10 - 429b 10 (ed. Arché, Buenos Aires, 1979, p. 394).

(7) Ibidem.

1. Plantea el problema: Es decir, que ya sea que el intelecto sea algo separado realmente, o bien algo no separable físicamente pero sí idealmente, ¿cómo es que se produce la intelección? (8).

2. Expone la naturaleza del intelecto: Para lo cual afirma que, en rigor, el intelecto es impassible, es decir, no debe padecer nada, sino tan sólo recibir la forma y ser en potencia de esta misma, pero no ésta (9). Por consiguiente, el intelecto, en cuanto piensa todo, está exento de cualquier mezcla, como dice expresamente Anaxágoras que debe ser el intelecto para que pueda conocer, pues en caso de aparecer en él una forma diversa de la suya, esta última actuaría como un obstáculo y un impedimento para conocer (10).

Lo anterior significa que el intelecto no puede tener ninguna otra naturaleza que no sea precisamente el estar en potencia (11). Es necesario que el intelecto tenga cierta pasividad para que pueda recibir la especie inteligible que está en acto. De modo que si el intelecto, con relación a su objeto, estuviese en acto, ya estaría actualizado y no podría conocer (12).

3. Compara el intelecto con los sentidos: Después de afirmar que el noûs no es en acto ninguna de las realidades existentes antes de inteligir (y por esta razón es impensable sostener que el noûs está mezclado con el cuerpo, porque con ello adquiriría inmediatamente una cierta cualidad, o tendría que tener cierto órgano como lo tiene la facultad sensitiva), Aristóteles sostiene que hay diferencias de impassibilidad entre la facultad sensitiva y la facultad intelectual (13).

Y así, dice que el sentido no puede sentir después de los sensibles demasiado intensos: como por ejemplo, un sonido después de los sonidos fuertes, o el ver y oler después de los colores demasiado luminosos y los olores demasiado fuertes. En cambio, cuando el intelecto piensa un pensamiento que se halla en el nivel más alto de lo pensable, no por eso tiene menor capacidad de pensar en las cosas de menor importancia, sino que antes bien tiene mayor capacidad.

(8) Idem, 429a 11-13 (ed. citada, p. 394).

(9) Idem, 429a 15-17 (ed. citada, p. 394).

(10) Idem, 429a 18-20 (ed. citada, p. 394).

(11) Idem, 429a 21-28 (ed. citada, p. 394).

(12) Ibidem.

(13) Idem, 429a 29 - 429b 9 (ed. citada, p. 407).

Porque mientras la facultad sensitiva no puede existir sin el cuerpo, el intelecto está separado de éste. Y cuando el intelecto se convierte de este modo en todas las cosas (y de aquí la idea de que el hombre es en cierto modo todas éstas), "como sucede en aquel que se llama sabio, entonces el intelecto está en cierto modo en potencia, aunque no del mismo modo en que se hallaba antes de haber aprendido y de haber descubierto: y entonces puede también entenderse a sí mismo" (14).

Pero no es sino hasta más adelante, cuando Aristóteles comenzó a explicar el conocimiento intelectual, en función de las que para muchos constituyen las dos categorías metafísicas más importantes, presentes en el pensamiento aristotélico: la potencia y el acto. En efecto, la inteligencia es por sí misma 'potencia' de conocer las formas puras, como ya quedó establecido líneas arriba. A su vez, las formas están contenidas en potencia en las sensaciones y en las imágenes de la fantasía. De manera que es necesaria, por tanto, alguna cosa que traduzca en 'acto' esta doble potencialidad, a fin de que el intelecto se actualice al aprehender en acto la forma, y la forma contenida en las imágenes llegue a ser concepto aprehendido y poseído en acto.

### 1.3. Necesidad de un noûs poietikós

Y así llegamos al fin al capítulo 5 del libro III, considerado unánimemente como el texto más polémico, quizás de todo el corpus aristotelicum, por cuanto que en él surgió por primera vez, la famosa distinción, convertida sucesivamente en fuente de innumerables problemas y discusiones, tanto en la antigüedad como en el medioevo, entre intelecto posible (noûs pathetikós) e intelecto agente (noûs poietikós, que como ya dijimos al comienzo de este capítulo, si bien esta expresión no aparece en el texto aristotélico, sintetiza adecuadamente la descripción aristotélica) (15), tal como se les conoce técnicamente.

Las dieciséis líneas del original griego que han provocado tal cantidad de comentarios, que por sí mismas constituyen un importante apartado en la historia de la filosofía, son las siguientes:

(14) Idem, 429a 29 - 429b 9 (ed. cit., p. 407).

(15) Vid. supra, nota 1, p. 6

"Puesto que en toda la naturaleza existe la materia para cada género (la que está en potencia de todas las cosas) y también existe otra cosa que es la causa y el agente, en cuanto hace todas las cosas -de lo que nos sirve como ejemplo la relación del arte con la materia-, es necesario que en el alma se encuentren estas diferencias.

Se distingue por una parte el intelecto que llega a -- ser todos los inteligibles y por otra el intelecto que los produce todos y que es como un hábito, al modo de la luz, porque en alguna manera la luz hace en acto a los colores que están en potencia.

Y es este intelecto que está separado e impassible y -- sin mezcla, el que es por esencia acto. Porque es más digno lo agente que lo paciente, y el principio que la materia (la ciencia en acto es lo mismo que la obra, mientras que la que es en potencia es anterior en el tiempo en el individuo, pero en absoluto ni siquiera -- en el tiempo es anterior; y no se puede decir que el intelecto unas veces piensa y otras no). Sin embargo, separado es sólo lo que es esencialmente, y sólo esto es inmortal (no nos recordamos, sin embargo, porque éste es impassible y el intelecto posible corruptible) y sin este intelecto nada piensa" (16).

En este denso párrafo, en el que aparece un resumen compacto de las características del intelecto agente, compuesto de notas breves proyectadas sobre la base de servir de complemento a las ideas expuestas en el capítulo 4 acerca del noûs, Aristóteles encara por fin el problema más importante a que se diri-

(16) ARISTÓTELES, De anima, III, 5, 430a 10-23 (Versión de Ciro E. Schmidt, sobre el texto griego de la edición de ROSS), Cit. Pos., SCHMIDT, Ciro E., Art. Cit., pp. 269-270. Para un comentario sobre dicho texto, nos hemos basado de cerca en: SCHMIDT, Ciro E., "El intelecto en el 'De anima' de Aristóteles: comentario a los capítulos IV y V del libro III", en Sapientia, vol. XXXVII, N° 145, Buenos Aires (Argentina), 1982, pp. 201-216.

Para explicar el excepcional interés -mostrado a través de diversos comentarios- que ha despertado durante diversas épocas y entre pensadores tan distintos este párrafo, se han propuesto algunas hipótesis como ésta: "Creo que ello se debe a un conjunto de factores de diversa índole. De un lado, porque representan la culminación de la psicología aristotélica; y de otro, por ser el más serio intento de develar el funcionamiento de la mente humana en una noética radicalmente nueva. Pero también por las derivaciones metafísico-teológicas (v.g. la relación entre el intelecto y la divinidad, la inmortalidad del noûs desde la perspectiva del viviente, la individualidad o no del intelecto, etc.) y por el peculiar estilo literario, más parecido a un guión conceptual para uso propio, que a una elaborada exposición doctrinal. La permanente seducción especulativa que ejerce este texto quizás compense, en cierto modo, su típica

ge la totalidad de su doctrina acerca del alma; y que como veremos, apunta al destino escatológico que le corresponde a ésta, tras la muerte del hombre.

El párrafo se divide en dos partes; de las que aquí trataremos sobre la primera, y en el siguiente inciso sobre la segunda.

En la primera (17), Aristóteles postula ab initio la necesidad de la existencia del noús poietikós, partiendo de la ley universal -ya familiar en la Física y la Metafísica aristotélica- de que todo acto de cambio exige no sólo una materia con la potencialidad de cambiar, sino también un agente externo que cause el cambio, es decir, que ponga en movimiento la potencialidad latente; para lo cual es preciso que el agente posea en acto la forma que el sujeto del cambio está en proceso de conseguir (18).

Y ya sea sólo a modo de recordatorio (19), o bien porque es consciente de la dificultad del tema que está tratando (20), Aristóteles recurre a la analogía con el arte para ayudarnos a comprender la naturaleza del intelecto agente (21). El arte es respecto de la materia, lo que el intelecto agente es respecto del intelecto posible. Por consiguiente, así como el artífice crea un proyecto en su mente, que luego realizará en la materia, así también el intelecto agente (22) "proyecta" y pone en marcha la actividad mental en el intelecto posible.

Con ello, no habría ningún impedimento para aceptar el que, así como un artesano puede poseer a manera de hábito todas las formas contenidas en su arte, a pesar de que sólo esté imprimiendo una de ellas en la materia, así también "el intelecto agente puede, de alguna manera, tener todas las formas aunque en un momento dado sólo esté actualizando una de ellas en el intelecto posible" (23).

dificultad hermenéutica. Algunos intérpretes se quejan de la obscuridad del pasaje; otros han perdido toda esperanza de una comprensión": GÓMEZ NOGALES, S., Prólogo al Comentario de Averroes al 'De anima' de Aristóteles, Ed. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1ª ed., 1987, p. 56 (Colección Aula Abierta, N° 26).

(17) Idem, 430a 10-17 (ed. Arché, Buenos Aires, 1979, p. 421).

(18) "Todas las cosas padecen y se mueven por el influjo de algo que puede obrar y existe actualmente": ARISTÓTELES, De anima, II, 5, 417a 17-18.

(19) GUTHRIE, W. K., Op. Cit., p. 331.

(20) GÓMEZ NOGALES, S., Op. Cit., p. 57.

(21) ARISTÓTELES, Idem, III, 5, 430a 12-13.

(22) O 'intelecto creativo', con que se comprende mejor la analogía citada.

(23) OWENS, Joseph, "El problema de la causación del intelecto agente en el

El problema surge, más bien, cuando se trata de determinar qué clase de causalidad le corresponde al intelecto agente según la analogía que mantiene con el artesano. Pues éste es causa eficiente de su obra, pero no parece que pueda decirse lo mismo del intelecto agente según OWENS, quien se ha visto en la necesidad de sostener que "no aparece en el texto de Aristóteles un esfuerzo consciente hacia la inclusión de la causalidad eficiente en el funcionamiento de este intelecto" (24).

En efecto, la palabra que Aristóteles emplea para "hacer" (poiein) con respecto a la causalidad del intelecto agente, es el mismo término técnico que regularmente usa para designar la causalidad eficiente en el mundo físico. Sin embargo, como ya ha dicho Aristóteles, "el acto del agente y del motor está en el paciente" (25). Pero la actualidad del intelecto agente es su ser mismo. Nada de él puede estar fuera. Para Aristóteles la forma es finita: está confinada en sí misma. Contrariamente a un ser infinito, no puede ser todo lo demás y al mismo tiempo permanecer ella misma. Por lo tanto, no parece posible hablar de causalidad eficiente en un ser perfecto aristotélico como el intelecto agente, o el Primer Motor mismo (26).

Es por ello que muchos han preferido valerse de la otra analogía de la que se sirve Aristóteles para poder explicar la función de este noús poietikós. Me refiero al ejemplo de la luz (27), que a diferencia del arte, constituye algo estático que no comunica la noción de hacer en la línea de la causación eficiente. La luz está ahí, y cuando está ahí son visibles los diversos colores.

Sin embargo, la "metáfora" de la luz (28), como la llama GARDEIL, tiene sus ventajas, pero también sus inconvenientes. Pues, por un lado, con ella se saca felizmente provecho de la necesidad de un principio activo distinto del obje-

'De anima', III, 5, de Aristóteles", en Revista de Filosofía, Universidad Iberoamericana (México), N° 69, año XXIII, septiembre-diciembre, 1990, p. 413

(24) Ibidem.

(25) De anima, III, 2, 426a 2-3.

(26) Por su parte, la causación material por parte del intelecto agente es descartada aún más claramente. Por su ser mismo, el intelecto agente es actualidad; mientras que la materia es algo potencial. De modo similar, también se excluye la causalidad formal, pues el carácter simple del intelecto agente no admite ningún tipo de composición según nuestro autor. La causalidad ejemplar puede ser sugerida por el intelecto agente por su comparación con el arte, aun que según él, lo más próximo a la verdad es aceptar que el mismo es causa final de toda la intelección humana: OWENS, J., Art. Cit., p. 416

(27) ARISTÓTELES, De anima, III, 5, 430 a 16-17.

(28) De probable origen platónico, según GÓMEZ NOGALES, Op. Cit., p. 57

to, que haga posible la intelección, y sugiere también ciertos caracteres de la actividad de este principio: "la no-coloración de la luz evoca la ausencia de determinación formal del intelecto agente, su espiritualidad relativa, y la espiritualidad efectiva de la actividad de esta facultad" (29). Pero, por otro, con dicha analogía no se ve bien cómo el intelecto posible va a ser actuado él mismo, y además está uno orientado hacia la concepción falsa de un inteligible existente frente a la inteligencia como un objeto a contemplar, cuando en realidad no se puede hablar de inteligible en acto sino en la facultad receptora misma" (30).

También GUTHRIE apoya a GARDEIL en este punto: "la analogía de la luz es imprecisa, porque la luz no es lo que posee de suyo la forma que los colores están en trance de conseguir" (31).

#### 1.4. Naturaleza del noûs poietikós

En la segunda parte del texto, Aristóteles atribuye al intelecto agente, dos de las tres características que antes había atribuido al intelecto sin más (noûs), especificando con ello, que tales características sólo son aplicables al intelecto agente, mas no al intelecto posible. Es decir, que si bien es cierto que el intelecto posible está en potencia (32), sólo el intelecto agente es imposible y exento de cualquier mezcla.

Y antes de ahondar en la explicación de éstas y otras propiedades del intelecto agente aristotélico, es preciso subrayar una última afirmación relativa a su existencia. Me refiero a la hecha por Aristóteles, de que el intelecto agente está en el alma. A través de ella, quedan eliminadas las interpretaciones sostenidas ya por los antiguos filósofos (33), según las cuales el intelecto agente es Dios, el cual, como veremos en su debido momento, tiene caracteres irreconciliables con los del intelecto agente.

Es cierto que Aristóteles afirma en su tratado Sobre la generación y la corrupción que "queda la posibilidad de que sólo el intelecto venga de fuera y

(29) GARDEIL, H. D., Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino, vol. 3: Psicología, Tradición, México, 1974, p. 110.

(30) Idem, p. 111

(31) GUTHRIE, W. K., Op. Cit., p. 332

(32) ARISTÓTELES, De anima, III, 4, 429a 21-28

(33) Entre ellos, ANAXÁGORAS.



sólo él sea divino" (34); mientras que las facultades inferiores del alma están ya en potencia en el semen masculino, y a través de éste pasan al nuevo organismo que se forma en el seno materno. Pero es también verdad que, aun procediendo "del exterior", el intelecto permanece en el alma durante toda la vida del hombre. Así, "que el intelecto 'proceda del exterior' significa, pues, su trascendencia en el sentido de diferencia de naturaleza; es decir, significa la proclamación de la dimensión metaempírica, suprasensible y espiritual que hay en nosotros", como afirma REALE (35).

Pero si el intelecto agente no es Dios, qué duda cabe que refleja los caracteres de lo divino, entre los cuales debemos mencionar los siguientes:

a) Impasibilidad (36). Sobre lo que esto significa, escribe textualmente Aristóteles: "En cuanto al intelecto, parece que ha sido engendrado a la manera de una sustancia especial y que no perece. Si pareciera, influiría principalmente en su destrucción la extenuación propia de la vejez, y en estas condiciones sucedería sin duda lo que acontece con los órganos sensoriales: si el anciano recuperase un ojo íntegro vería de la misma manera que el joven. De donde se sigue que la vejez se debe a una afección, no del alma, sino del ser en el que ésta se halla encerrada, como cabe comprobar en los estados de embriaguez y de enfermedad. Tanto la actividad teórica como la especulativa pierden vigor cuando otra parte del cuerpo, en el interior, empieza a desfallecer; pero el intelecto es impassible por sí mismo. El meditar y el amar o el odiar, no son afecciones suyas, sino del sujeto que tiene intelecto, en cuanto lo posee. Por esa razón, si perece el sujeto, el intelecto no recuerda ni ama; porque lo que ha perecido no era suyo, sino del compuesto; y el intelecto es sin duda algo más divino e impassible" (37), diríamos nosotros, algo inmodificable.

(34) ARISTÓTELES, De generatione et corruptione, II, 3, 736b, 27 ss., Cit. Pos., GUTHRIE, W. K., Op. Cit., p. 329

(35) Introducción a Aristóteles, Herder, Barcelona, 1985, p. 94. En contraste con dicha opinión, se halla la tesis de GUTHRIE, quien está convencido de que el intelecto agente aristotélico corresponde al Noûs Supremo que se contempla a sí mismo de Metaphysica, XII. Para él, la prueba de ello es el estrecho paralelismo en él entre todo el mundo de la naturaleza y el alma. Por tanto, al afirmar ARISTÓTELES al inicio de 430a 10 que "Puesto que en la naturaleza (...) también en el alma", indica que la Causa Primera es la responsable de los movimientos del mundo físico, y también de los del alma, como la inteligencia: GUTHRIE, Op. Cit., p. 336

(36) ARISTÓTELES, De anima, III, 5, 430a 17-18.

(37) Idem, I, 4, 408b 18-29.



b) Simplicidad, es decir, carencia de mezcla (38). ¿Y qué quiere decir exactamente Aristóteles al decir 'sin mezcla'? Según Tomás de Aquino, con ello quiso decir "sin mezcla de materia", lo cual garantiza la independencia del es píritu respecto del cuerpo (39), y si es necesario, la supervivencia de algo del hombre al morir éste.

Esta interpretación, que parece confirmada por aquello que Aristóteles afirmó al hablar del intelecto sin más (40), cuando afirmó que el intelecto carece de órgano corporal, es rechazada por SAMARANCH, quien prefiere entender "sin mezcla con las realidades inteligibles" que el intelecto conoce (41).

c) En acto por su esencia (42), pues el agente es siempre superior al paciente, y el principio es superior a la materia. En realidad, la expresión original es ousía ón enérgeia, que ha sido traducida por GUTHRIE como "en su propia esencia actividad" (43), para mostrar el paralelismo asombroso que mantiene dicha expresión, con la descripción del Primer Motor Inmóvil; pues él está convencido de que dicha característica que aparece como perteneciente al noús poietikós en el 'De anima', es igual a la descripción que de Dios hace Aristóteles en la 'Metafísica' (44).

Sin embargo, personalmente creemos que dicho texto no va más allá de querer señalar que el intelecto agente carece de toda potencialidad y materia, y que nunca deja de estar en acto; mientras que el intelecto posible, que es el que propiamente intelige, es en potencia todos los inteligibles.

Ahora bien, que el intelecto posible es el que propiamente entiende, no debe llevarnos a pensar como a algunos (45), que el intelecto posible es superior al agente. Por ello es importante lo que Aristóteles afirma (46), de que absolutamente hablando, el acto es siempre anterior a la potencia, la ciencia en acto anterior a la ciencia en potencia, y el intelecto agente anterior al intelecto posible.

(38) Vid. supra, nota 36.

(39) In III De anima, lecc. X, n. 732 (ed. Arché, B. A., 1979, p. 423).

(40) Concretamente, en 429a 25 ss.

(41) ARISTÓTELES, Obras, trad., preámbulos y notas por F. de P. Samaranch, Aguilar, Madrid, 1964, p. 198. Acusa a la escolástica de torcer a Aristóteles.

(42) ARISTÓTELES, De anima, III, 5, 430a 18-20

(43) GUTHRIE, Ibidem.

(44) Libro XII, cap. 6, 1017b 20.

(45) Principalmente suarecianos: vide infra, 4.5.1.

(46) De anima, III, 5, 430a 20-22

d) Separado (47): ¿En qué sentido puede decirse que es separado el intelecto agente aristotélico? ¿Solamente como una potencia espiritual multiplicada según los individuos y subsistente en cada uno de ellos (solución tomista)? ¿O no sería más bien como un principio trascendente y autónomo, único para todos los individuos (solución más común)?

La respuesta no es fácil, pues la expresión (poristón) es difícil. Por lo pronto, dice BALLÓS que "para Aristóteles, tanto el intelecto agente como el intelecto posible existen separados del cuerpo en el preciso sentido de que sus actos no son actos de un órgano corporal. Pero no están separados en cuanto son potencias del alma, que a su vez es forma del cuerpo" (48).

En otras palabras, el alma, al ser la forma o actualidad del cuerpo, no puede existir separada de él. Pero Aristóteles admite que puede haber algo en el alma, que podría existir separadamente, y ello es el intelecto en general. Ahora bien, algunos comentaristas de Aristóteles como Avicena, piensan que al afirmar que el intelecto es separado, lo que Aristóteles quiso realmente decir es que sólo el intelecto agente estaba separado, y que dicho intelecto es separado como un ente o sustancia separada físicamente del intelecto posible y del alma.

Pero como dice Tomás de Aquino, tal como tendremos ocasión de analizar más adelante, "es asombroso que en algo tan fácil se hayan equivocado, porque interpretaron que el intelecto es separado como un ente que tiene intelecto, mientras que él llama separado al intelecto porque no tiene órgano como el sentido" (49). Esto ocurre porque "el alma, en razón de su nobleza trasciende la capacidad de la materia corporal, al punto de que no puede ser penetrada totalmente por ella. De ahí le cabe alguna operación en la que no se comunique con la materia corporal (...), y así es como debe decirse que el intelecto es separado" (50).

a) Inmortal y eterno (51): También se podría suponer, como lo hacen Zabarella y Hicks (52), que el intelecto agente está realmente separado del intelecto

(47) Idem, 430a 23; así como 430a 17.

(48) Introducción al opúsculo 'De unitate intellectus contra averroistas, - apud S. TOMÁS, Opúsculos filosóficos selectos, S.E.P., México, 1ª ed. 1986, 134

(49) TOMÁS DE AQUINO, In III De anima, lecc. VII, n. 699 (ed. cit., p. 406).

(50) Ibidem.

(51) ARISTÓTELES, De anima, III, 5, 430a 22-25.

(52) Cit. Pos., SAMARANCH, Op. Cit., p. 203

to posible, porque con ello buscaba Aristóteles asegurar la inmortalidad del alma humana. Pero como dice Samaranch (53) ello no parece realmente congruente con el conjunto del pensamiento aristotélico. Además, no hay que olvidar que, como dice Tomás de Aquino (54), por algo Aristóteles ha definido el intelecto --to como aquello por lo que el alma entiende, indicando con ello que el intelecto agente está en el alma y no fuera de ella, tal como hemos explicado al hablar de su separabilidad.

Por lo que toca a la eternidad del intelecto agente, ésta quedará más puesta de manifiesto al afirmar Aristóteles que "el intelecto posible está sujeto a corrupción" (55). En efecto, dice Tomás de Aquino que "alguien podría creer que, debido a que la parte intelectual del alma es incorruptible, la ciencia permanece después de la muerte en la parte incorruptible, y que nos podemos acordar de lo que vivimos. Pero esto es un error, pues la intelección del intelecto posible se corrompe con la corrupción del todo, y una vez corrupto el cuerpo el alma no ama ni recuerda: y dado que el intelecto posible está sujeto a corrupción, sin él nada se puede entender, pero puede continuarse entendiendo después de la muerte de otro modo que por ahora no es mi intención discutir" (56).

Por tanto, es verdad que tanto el intelecto agente, como el intelecto posible son separables respecto del cuerpo. Pero, dado que el intelecto posible parece al parecer el cuerpo, sólo el intelecto agente es eterno e inmortal; hecho que como veremos más adelante, jugará un papel decisivo en torno a la definición del intelecto agente como algo distinto realmente (y no idealmente) del intelecto posible.

Al final del texto comentado aquí por nosotros, Aristóteles, a juzgar por lo que dicen algunos (57), formula una nota en la que explica por qué es imposible la anámnesis platónica en su noética, ahí donde dice: "nos nos recordamos, sin embargo, porque éste (58) es impassible y el intelecto posible corrup-

(53) Ibidem.

(54) In III De anima, lecc. VII, n. 698 (ed. Arché, B.A., 1979, p. 406).

(55) 430a 25.

(56) In III De anima, lecc. X, n. 745 (ed. Arché, B.A., 1979, p. 428).

(57) GÓMEZ NOGALES, S., Op. Cit., p. 58; GUTHRIE, W. K., Op. Cit., p. 333

(58) El intelecto agente. Sobre su impassibilidad ver incisos anteriores, -- concretamente el inciso a), cita núm. 37 y 38.

tible" (59), pues según estas palabras, Aristóteles quiere indicar que luego de la muerte, no conservamos ningún recuerdo de nuestra vida pasada, tal como lo sostenía la teoría platónica antes mencionada.

ROSS lo explica así: "la memoria no sobrevive a la muerte, y el intelecto agente es imposible, con lo que no puede retener ninguna impresión de nada, y el intelecto posible, que sí es posible y puede recibir y conservar impresiones de la vida del individuo, muere con éste" (60).

Sin embargo, HAMELIN cree (61) que al hablar de ello, Aristóteles no estaba pensando en Platón, sino que la frase apuntada por él se refiere al olvido ordinario (cosa que también parece factible). Sea lo que fuere, la cuestión no deja de ser un tanto bizantina, pues al fin y al cabo se trata de sólo un paréntesis o digresión.

Pero la frase que cierra el capítulo, tanto por la ausencia de sustantivo al cual se refiera, así como por la extrema simplicidad gramatical con que está construida, entraña una grave dificultad de comprensión, y por tanto de traducción: "y sin éste nada pienso" (62).

Esta vacía literalidad del texto griego ha provocado cuatro traducciones distintas, con base en los posibles sujetos a los que puede estar dirigida:

1ª Y sin el intelecto agente nada piensa, es decir, ningún pensamiento es posible.

2ª Y sin el intelecto agente, el intelecto posible nada piensa.

3ª Y sin el intelecto posible nada piensa.

4ª Y sin el intelecto posible, el intelecto agente nada piensa.

Pero si se considera detenidamente, se llegará a la conclusión de que por razones filológicas (pues el contexto literario está referido al intelecto agente), hermenéuticas (la frase sirve de conclusión final de todo el capítulo) y filosóficas (la coherencia interna de la noética aristotélica), sólo las dos primeras son susceptibles de sostenerse. Principalmente la primera, aunque la segunda es admisible porque teóricamente es coherente con el marco general de la psicología aristotélica, que es lo que piensa la mayoría de los

(59) 430a 24.

(60) Cit. Pos., SAMARANCH, Op. Cit., p. 203.

(61) HAMELIN, O., La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses Commentateurs (Ouvrage publié avec une introduction par Edmond BARBOTIN), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1953, pp. 25-26 (Bibliothèque D'Histoire de la Philosophie).

(62) 430a 25.

comentadores modernos de Aristóteles.

Sin embargo, no han faltado quienes como BARBOTIN, se han inclinado por la tercera expresión (63), o por la cuarta, como CASSIRER (64), en cuyo caso tendríamos que resignarnos con estoicismo a esa idea, tan difundida desgraciadamente entre algunos autores como Tomás CALVO (65), de que la obscuridad de la teoría aristotélica del intelecto es algo patente, y que hay cierta arrogancia en tratar de dilucidar lo que desde siempre ha sido un enigma; lo que a más de un explorador de las regiones más nebulosas de la noética aristotélica ha acabado por perder.

En efecto, si hubiese que seguir el parecer de BARBOTIN o CASSIRER, "tendríamos que renunciar a toda esperanza de comprensión, no sólo de la explicación aristotélica de la intelección, sino también de toda filosofía. Sería imposible y absurdo; sería una negación de sus principios más queridos el que Aristóteles dijera que lo que es 'acto por esencia', no pudiera ejercer esa actualidad sin lo que es potencia, haciendo que el acto se subordinara a la potencialidad y dependiera de ella" (66).

Además, haya o no arrogancia en tratar de explorar a fondo lo inextricable, sería una arrogancia todavía mayor, como dice OWENS (67), menospreciar o desdeñar como si fuera una jerga ininteligible, un texto filosófico que nunca ha cesado de evocar respuestas fructíferas y vitales. Ello equivaldría a una claudicación de la inteligencia.

Por tanto, creemos que alguna luz puede arrojar, no sólo sobre esta última frase del texto que aquí hemos comentado, sino sobre la totalidad del texto mismo. Y al elegir una u otra opción de modo razonado, pensamos que hacemos algo mejor que no elegir ninguna.

#### 1.5. Comentario final

De este modo, termina el capítulo V del libro III Sobre el alma. Y como veremos, la reacción no se hará esperar. Al igual que en la Metaphysica,

(63) BARBOTIN, Edmond, La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Theophraste, Louvain Publications Universitaires, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1954, pp. 166-167 (Aristote traductions et études, Collection Publiée par l'institut supérieur de philosophie de l'université de Louvain).

(64) CASSIRER, Ernst, Aristotle's Schrift "Von der Seele", p. 178, Cit.Pos. GUTHRIE, W.K., Op. Cit., p. 334.

(65) En su traducción al texto que ahora comentamos: ARISTÓTELES, Acerca del alma, Gredos, Madrid, 1978, pp. 234-235: "pervive obscuridad en el texto".

(66) GUTHRIE, W. K., Op. Cit., p. 334

(67) OWENS, J., Art. Cit., p. 417

Aristóteles no ha podido resolver en De anima, las numerosas aporías que trajo consigo la postulación del concepto de Dios, con los caracteres de separabilidad, simplicidad, eternidad, inmortalidad, actualidad e impassibilidad que ha atribuido al intelecto agente mismo.

¿Son realmente dos intelectos? Y si el agente no puede dejar de estar en acto, ¿en qué sentido puede decirse que es una potencia? ¿El intelecto agente es individual? ¿Cómo puede proceder "del exterior" estando a la vez en el alma? ¿Qué relación guarda con nuestra personalidad y con nuestro yo? ¿Qué relación tiene con nuestra conducta moral? ¿Qué sentido tiene que sobreviva al cuerpo si no ha de merecer para sí gloria en su eternidad? ¿Es sujeto de hábitos?...

Aristóteles ha dejado en suspenso estos interrogantes que, por otra parte, estaban destinados a no tener respuesta en el contexto estructural del discurso aristotélico; toda vez que si hacemos caso a Jaeger o Düring, Aristóteles abandonó la componente mítico-religiosa platónica, aceptada por él en sus primeros escritos, manteniéndose como buen naturalista hasta el final.

Pero lo más importante, y aquello por lo que el plan de Aristóteles se distingue notablemente de Tomás de Aquino -y de la sucesiva especulación posterior totémica- está dado por el hecho de que el primero nunca logró alcanzar una doctrina de la unidad personal, lo que a mi modo de ver significa una cosa: que Aristóteles no conoce la persona, sino sólo el espíritu.

En efecto, lo que llamamos espíritu, está libre de materia y de la sujeción a las leyes de la naturaleza. No sólo no es él mismo un trozo del mundo material, sino que tampoco está unido a la materia con aquella unión intrínseca de ser, como la que sí atribuimos al alma sensitiva o vegetativa. Éstas no tienen ninguna operación completamente desligada de la materia, ningún sentido inmanente que trascienda las necesidades vitales. En cambio el espíritu puede estar en el hombre 'adherido' a la materia, pero posee un obrar y un ser propio.

Por su parte, el ser personal significa la subsistencia del ser dotado de espíritu. Ser subsistente no sólo quiere decir que no existe como parte de algo, sino que es sustancia completa, individual, que se distingue de todo ente, y de la cual se predicen sus operaciones (S. Th., I, q. XXIX, a. 3).

La persona se da como unidad, como totalidad, y es por ello que sólo se da en el hombre completo. No llamamos persona a un animal, precisamente porque no posee espíritu; ni a los procesos intelectuales, porque les falta el ser subs-

tancial propio; ni al alma como sola forma, porque es sustancia incompleta.

Por lo tanto, a la luz de esta distinción entre persona y espíritu, cabe decir que aunque Aristóteles vio mucho más agudamente que Platón la unidad natural que forma el alma y el cuerpo, con todo, no pudo introducir del todo en esa unidad del ser humano lo espiritual en estricto sentido: pues el intelecto agente, aunque interior según algunos, siguió siendo algo que interviene en la vida interna del hombre como un elemento extraño, desde fuera, tal como afirma un estudioso (68): "el alma intelectiva es, para Aristóteles, la forma substancial de la unidad substancial que es el hombre. Pero todo esto no lo podemos afirmar con plenitud en Aristóteles, quien siempre mantiene la tensión entre espíritu y materia, no logrando conformar el todo en la persona humana".

Lo anterior se explica por el hecho de que el pensamiento griego se orienta unilateralmente hacia lo universal y necesario, que es lo que aparece como único objeto digno de conocimiento verdadero y cierto. Con ello, el singular concreto se desvaloriza como objeto de reflexión, y con ello el ser personal e irrepetible, que no entra explícitamente en el campo del filosofar.

No fue sino hasta el advenimiento del pensamiento cristiano, en que se puso el acento en la persona, en el valor y dignidad de la persona singular, y de un modo como no lo hubo en la filosofía griega. Así, "la formación del concepto de persona con lo que implica de unidad, de posesión de sí mismo, y de substancia singular completa, 'tota et in se', se debió principalmente a la teología cristiana y no al pensamiento filosófico, aun cuando no haya podido imponerse cabalmente en la Edad Media" (69).

Esto da, asimismo, una idea del valor que tienen los comentarios de Tomás de Aquino a Aristóteles. Pues lo mismo que la especulación griega no forma un todo con la especulación medieval, como comúnmente se cree entre los que se refieren a la filosofía cultivada durante ambos períodos bajo la denominación de filosofía clásica, así tampoco es posible afirmar que la opinión de Tomás de Aquino no es otra que la de Aristóteles con leves variantes.

(68) SCHMIDT Andrade, Ciro E., "Santo Tomás y el 'De anima'", en Analogía Filosófica [Revista de investigación y difusión filosófica del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores], vol. VIII, N° 1, enero-junio, 1994, México, p. 135.

(69) TURNER, Walter, "St. Thomas exposition of Aristotle: a rejoinder", en The New Scholasticism [American Catholic Philosophical Quarterly], vol. XXXV, 1961, N° 2, May-Aug.



## Capítulo 2

## La polémica postaristotélica del intelecto agente: de Teofrasto a Averroes

## 2.1. Diversas líneas interpretativas después de Aristóteles

Es difícil tratar de medir la amplitud y variedad de los esfuerzos de reflexión suscitados por la noética peripatética. Y la tarea emprendida por el primer colaborador y sucesor de Aristóteles al frente del Liceo, es decir, Teofrasto de Ereso, hizo posible continuar la discusión abierta por su maestro. Por su parte, los restos de las aporías aristotélicas sobre el intelecto agente, conservadas por Temistio, Simplicio y Prisciano de Lidia, manifiestan un gran interés por la exégesis de los textos del Estagirita, y por la historia de sus interpretaciones posteriores.

Pero la secularización que tuvo lugar en el Liceo con respecto a las investigaciones psicológicas dejó el problema en suspenso por un tiempo. Y como afirma Barbotin, no fue sino hasta los primeros siglos de la era cristiana, cuando el renacimiento del aristotelismo hizo acto de presencia en la historia del pensamiento occidental, hasta lograr alcanzar un enorme apogeo, a lo largo de las grandes controversias medievales (1).

Cultivada con sumo interés, la noética del Filósofo no dejó a nadie fuera de la contienda: pues era una problema tan vivo, que a todos concernía en cierto modo. Así, Alejandro de Afrodisia la repensó de una manera original; Plotino y el neoplatonismo la recogieron para inspirarse; Temistio, Juan de Filoponos, la escuela de Atenas (entre ellos Plutarco y Proclo) y Simplicio la interpretaron en diversos sentidos. De Alejandro de Afrodisia, los textos aristotélicos pasaron a los comentaristas sirios, que a su vez los transmitieron al mundo árabe.

Y en ese proceso de asimilación del pensamiento del Estagirita, los pensadores musulmanes dispensaron una especial atención a la teoría del intelecto, y por extensión, a la del intelecto agente, entre quienes destaca por haber sacado el mejor partido de dicha problemática, el sistema de Averroes, que para al

(1) Introduction a: HAMELIN, O., La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses Commentateurs (Ouvrage publié avec une introduction par Edmond BARBOTIN), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1953, pp. VIII-IX (Bibliothèque D'Histoire de la Philosophie).



gunos historiadores como Saranyana (2), viene a ser el mejor comentarista de Aristóteles.

Gracias a los árabes de Mauritania y de España, tanto el pensamiento judío, como después la Escolástica latina de los siglos XII y XIII, se vieron sumamente favorecidos con la recepción del legado peripatético. Y de entonces data el enorme interés que despertó la teoría del intelecto agente, hasta lograr hacer de una cuestión estrictamente psicológica en su origen, una especulación propiamente teológica, cuyas conclusiones fueron incorporadas por el tomismo, al patrimonio intelectual de la cristiandad (3).

Mas el debate sobre el intelecto agente, que arrancó en el Liceo, que creció como bola de nieve al paso de la Edad Media, y que acabó por diluirse o transformarse bien entrada la Edad Moderna, no estuvo al margen de las disputas de escuela. Por ello mismo, es conveniente analizar brevemente, cuáles fueron las principales novedades teóricas surgidas a partir de la posición originaria aristotélica.

En primer lugar, se advierte en todos estos pensadores, una creciente complejidad de la Noética (4), derivada tanto del intento de solucionar las aporías que encerraba el libro III Sobre el alma de Aristóteles, como del hecho indiscutible de que toda discusión posterior toma como punto de partida la teoría psicológica levantada con esfuerzo por Aristóteles, y que no tenía nada de simple.

Así, no es de extrañar que Teofrasto haya añadido un tercer intelecto al que llamó noûs energeia o 'intelecto en acto'. En la misma línea, Alejandro de Afrodisia fue quien introdujo la expresión noûs poietikós (5), identificándolo

(2) SARANYANA, Josep-Ignasi, ¿Cómo se hace la historia de la filosofía medieval?, Conferencia dictada en el aula de profesores de la Universidad Panameñcana (México), el 3 de octubre de 1994. Su afirmación se apoya en los comentarios "verbo pro verbo" realizados por AVERROES al De anima y otras obras.

(3) En realidad, la singularidad de la especulación cristiana sobre el intelecto agente procede de la necesidad de hacer compatible una rigurosa doctrina teológico-dogmática (en especial la inmortalidad individual del alma) con la libre teoría psicológica de Aristóteles; Cfr. BARBOTIN, E., Op. Cit., p. IX

(4) Por Noética entendemos aquí la ciencia que abraza el estudio del entendimiento humano o noûs, que como podrá entenderse, constituye una parte de la Psicología aristotélica; por no decir la parte más importante, ya que le compete el estudio de todo lo relativo a la intelección (noésis), la facultad intelectual (tò noetikón), el concepto (noéma), y los objetos inteligibles (tà noetá).

(5) Recuérdese lo dicho en la nota 1, cap. 1, sobre esta expresión.

con dios (el dios del libro XII de la *Metaphysica*), al tiempo que distinguió un 'intelecto en hábito' (*noûs kath'exin*), que los latinos llamaron *intellectus adventitius* o *intellectus secundum habitum*, y al intelecto en potencia lo calificó de 'intelecto material' (*noûs ylikós*) (6).

Por su parte, Temistio vincula el *noûs pathetikós* al cuerpo, mientras subraya que el intelecto humano (*noûs*) está formado por un intelecto en potencia (*noûs dynámei*) y por un intelecto agente. Y Simplicio dividió el intelecto posible en intelecto material e intelecto en hábito, en ejercicio o adquirido (*noûs kath'exin*).

De esta manera, podemos señalar tres grandes líneas interpretativas acerca del intelecto agente en estos pensadores:

1ª Inmanentista: Defendida por Teofrasto de Ereso, Temistio y Simplicio, para quienes el intelecto agente radica en el alma humana (7).

2ª Materialista: Formulada por Estratón de Lámpsaco, sucesor de Teofrasto en la dirección del Liceo, según el cual no sólo no hay diferencia esencial entre sensación y pensamiento, sino que el intelecto agente está vinculado al cuerpo.

3ª Transcendentalista: Propuesta por Alejandro de Afrodisia, y apoyada después por Plotino, según la cual el intelecto agente se identifica con Dios(8).

Como puede apreciarse, el materialismo de Estratón y el espiritualismo de Plotino, representan los puntos extremos de estas interpretaciones. Si el primero, llamado "el naturalista" se aproxima al atomismo de Leucipo, y niega toda clase de inmortalidad, el segundo se distancia de Aristóteles hasta llegar a concebir el alma como sustancia trascendente, incorpórea e inmortal. Por su parte, Alejandro significa un momento de ruptura en la tradición peripatética. Como dice un especialista, "a pesar de sus diferencias respecto a la filosofía de Platón, en la noética de Alejandro vemos el platonismo lograr su rehabilitación dentro del Peripato" (9).

(6) Sobre este intelecto advierte TOMÁS DE AQUINO contra aquellos que afirmaban que el alma está compuesta de materia (como ESTRATÓN DE LÁMPASCO), que "el intelecto hílico, es decir, material, es nombrado por algunos (ALEJANDRO) intelecto posible, no por ser una forma material, sino porque tiene semejanza con la materia, en cuanto que está en potencia de las formas inteligibles, como la materia está en potencia de las formas sensibles": *Quaestio disputata de anima*, a. 6, ad 11m (Marietti, Romae-Taurini, 1949, vol. II, p. 303).

(7) Posición seguida más tarde por TOMÁS DE AQUINO y Franz BRENTANO.

(8) Posición seguida más tarde por AVERROES, GUTHRIE y Elizabeth ANSCOMBE.

(9) IGAL, Jesús, "Aristóteles y la evolución de la antropología de Ploti-

## 2.2. Aporías sobre el intelecto agente no resueltas por Aristóteles

### 2.2.1. Aporía sobre la immanencia

Ya hemos señalado que la teoría aristotélica del intelecto agente dio lugar a muchos interrogantes, de los cuales el más difícil versa sobre el famoso dilema de la immanencia o trascendencia del intelecto agente, que podemos expresar en los siguientes términos: ¿se identifica el intelecto agente con el dios aristotélico del libro XII de la *Metaphysica*, al punto que podemos afirmar que el intelecto agente no es otro que el intelecto divino, o por el contrario, el intelecto agente forma parte del alma humana?

Para responderlo, el británico GUTHRIE, maestro de muchas generaciones de helenistas, defendió durante toda su vida, la tesis de Alejandro de Afrodisia según la cual el intelecto agente al que se refirió Aristóteles en *De anima*, III, 5, 430a 10-25, no obedece sino a un intelecto divino y trascendente al hombre mismo, pues así como en la naturaleza la última causa motriz es el Primer Motor Inmóvil, externo a las cosas físicas pero causa del movimiento de ellas, así también la causa eficiente en las cosas psíquicas es algo trascendente, es decir, el *Noûs*, eternamente activo en sí mismo (10).

Algo semejante sucede con Alejandro de Afrodisia, para quien el intelecto agente (*noûs poietikós*) se halla separado de la naturaleza humana, al modo de una sustancia puramente espiritual o racional, que no es otra cosa que el primer fundamento de todas las cosas, es decir, la inteligencia divina misma, a diferencia del intelecto material (*noûs ylikós*), que se halla en estrecha relación con la composición de los elementos del cuerpo humano, y parece junto con el cuerpo (11).

Para Alejandro, el intelecto material (*noûs ylikós*) se compara con una pizarra vacía de escritura, con una mera disposición o aptitud, una potencia pura y simple. Este es como un primer grado del intelecto en potencia (*noûs pathetikós*) de Aristóteles. El segundo grado del mismo, sucede cuando aquél (el intelecto material) es elevado mediante el conocimiento y recepción de las for-

no", en *Pensamiento* [Revista de Filosofía, de la Compañía de Jesús de Madrid], vol. XXXV, año 1979, N° 53, Madrid (España), p. 316

(10) *Historia de la Filosofía Griega*, vol. VI: *Introducción a Aristóteles*, Gredos, Madrid, 1993, p. 325 (Versión española de Alberto Medina González, de la 1ª ed. inglesa: Cambridge University Press, 1981).

(11) HAMELIN, O., *Op. Cit.*, p. 29 y ss.

mas inteligibles, hasta llegar a un intelecto adquirido o en ejercicio de su acto, denominado por Alejandro 'intelecto en hábito' (noûs kath'exin).

Por ello, Alejandro dice del intelecto en hábito que éste no parece ser otra cosa que "el conjunto de pensamientos, formas o consideraciones depositadas y acumuladas, durante el acto de la intelección" (12).

Pero el intelecto material (noûs ylikós) no puede por sí mismo pasar al acto. Ello sólo se produce mediante el concurso del intelecto agente. Y el intelecto agente, como ya dijimos, no es otra cosa que un intelecto actual por esencia. Se diría que es precisamente lo que Aristóteles llamó la causa primera. Cuando el intelecto divino encuentra un instrumento propio a sí, por medio del cual pueda actuar a través de la materia, es decir, un cuerpo animado en el que reside un intelecto en potencia, que ha sido preparado por la phantasia para recibir la acción del intelecto divino (13), entonces el intelecto divino se apodera de ese instrumento, piensa en él, y deviene en él. Mas cuando el instrumento perece (es decir, cuando el hombre muere y el cuerpo se disuelve), el intelecto divino no se retira de él, pues está en todas partes, y simplemente se halla como un obrero que ha perdido su instrumento, es decir, cesa de actuar a través de la materia, pero su actuación inmaterial subsiste, exenta de todo cambio o alteración (14).

De este modo, Alejandro se vio obligado -al igual que GUTHRIE- a recurrir más abiertamente a Dios para explicar el conocimiento intelectual, introduciendo en la filosofía griega esa línea espiritualista de pensamiento, opuesta al naturalismo de Aristóteles, que incidió poderosamente en el misticismo religioso de los primeros siglos de la Edad Media, que se prolongó con Agustín y Buenaventura, y culminaría con el pensamiento árabe de Averroes.

El primero en arrojar la piedra contra este modo de concebir el intelecto a

(12) "Intellectus in habitu nihil fere aliud esse videtur, quam depositae illae coacervatae et quiescentes considerationes"; ALEJANDRI APHRODISEI, Enarratio de anima...interprete Hyeronimo Donato patritio Veneto (traducc. del libro I de Peri Psychés de Alejandro, del griego al latín), Cit. Pos., HAMELIN, O., Op. Cit., p. 34

(13) TAKATURA, Ando, Aristotle's theory of practical cognition, Martinus Nijhoff, The Hague (Netherlands), 3ª ed., 1971 (1ª ed., Kyoto, 1958), p. 15

(14) Ibidem. De lectura ampliamente recomendada, esta obra recoge en sus primeras páginas, un magnífico resumen de las principales concepciones postaristotélicas del intelecto agente.

gente fue Temistio, quien al igual que Teofrasto (15), consideraba que el intelecto agente tenía su sede en el alma humana. Sin embargo, Temistio distingue entre intelecto paciente (noûs pathetikós) unido al cuerpo, e intelecto en potencia (noûs dynámei) que es imposible y absolutamente extraño al cuerpo: otorgando así, cierta inmaterialidad a la dimensión potencial del intelecto. Algo impensable para el que leyera por primera vez el De anima de Aristóteles.

Asimismo, las razones expuestas por Guthrie no convencen a muchos, porque la mayoría está de acuerdo en que lo que hizo Aristóteles en De anima, III, 5, 430a, 10-25, fue emplear la analogía entre materia y causa eficiente en la physis, y materia y causa eficiente en el noûs, para justificar su teoría de los dos intelectos; mas no para afirmar que a lo que se refería Aristóteles es a la mente divina.

El argumento más especulativo de Guthrie es, que así como los sentidos son puestos en actividad por los objetos externos percibidos, así nuestro noûs, cuyos objetos están dentro de él, es activado directamente por el supremo y supracósmico Noûs o Inteligencia Divina (16).

En nuestra opinión, el noûs, a diferencia de la sensación, es más constructivo que receptivo, y desarrolla su actividad por sí mismo, impulsado por el intelecto agente. La divinidad que mueve al cielo (no por contacto físico, sino al ser objeto de deseo), tendría ahora que activar, según Guthrie, la mente humana. Pero lo cierto es que, ni esa divinidad se asemejaría ya al dios aristotélico del libro XII, que vive feliz, autosuficiente, aislado en su absoluta autoconciencia como nóesis nóesios, ni el noûs poietikós necesita, por propia definición, de un principio causal exterior y superior a él.

Creemos que ni Dios creador, ni un Dios providente, ni un Dios activador de la razón humana, tienen cabida en la teología de Aristóteles. Y si no se hubiese intentado fundir el De anima de Aristóteles, con el libro XII de su Metaphysica, difícilmente se hubiese llegado a esa interpretación trascendentalista del intelecto agente.

(15) Sobre la noética de TEOFRASTO, puede verse el cap. IV de BARBOTIN, E., La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Theophraste, Louvain Publications Universitaires, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1954, pp. 153-172 (Aristote traductions et études, Collection Publiée par l'Institut supérieur de philosophie de l'université de Louvain).

(16) GUTHRIE, W. K., Op. Cit., p. 327

Y si alguno quisiera recurrir a la autoridad de Jaeger o Nuyens para defender dicha interpretación, difícilmente hallaría sostén en estos autores. En efecto, como es bien sabido, Nuyens presupone que para desentrañar el verdadero significado de la teoría aristotélica del intelecto agente, es preciso determinar en qué etapa de la evolución del pensamiento del Estagirita fue escrito el De anima. Y puesto que éste pertenece al período de las últimas obras escritas por el Filósofo, es un hecho que la idea de una inteligencia humana separada tuvo origen en Platón, y prevaleció sólo durante los primeros trabajos de Aristóteles.

Sin embargo, como dice Takatura, aun si la teoría del intelecto agente separado de cada individuo, perteneciera históricamente al período platónico-metafísico de su desarrollo intelectual, no podemos basar nuestra opinión a un problema filosófico, sólo en las conclusiones procedentes de un método filológico (17), como lo hizo Nuyens. Además de que éste no llegó exactamente a propugnar ni la tesis immanentista, ni la trascendentalista. De la primera dice:

"No existe un solo motivo para afirmar si estos elementos pertenecen a las propiedades o potencias del alma (...). La cuestión de saber si, por ejemplo, este elemento actualizador (el intelecto agente) es una cosa intrínseca o extrínseca al alma, no se encuentra ni se admite ni se resuelve por Aristóteles en ningún lugar" (18).

Pero a decir verdad, Nuyens tampoco propugna la tesis trascendentalista de Averroes, pues al igual que Ross, afirma:

"Aristóteles no hizo una mención explícita de Dios en su pasaje De anima (III, 5), y aunque la actividad pura e incesante del pensamiento es parecida a aquella que atribuye a Dios en la Metaphysica, probablemente Aristóteles no identifica la una con la otra. Es más probable que él creyera en la existencia de una jerarquía que se eleva de una manera continua desde los entes inferiores, pasando por la materia, el hombre, los cuerpos celestes, y las inteligencias, hasta culminar con Dios; y el intelecto activo en el hombre, cons

(17) TAKATURA, Ando, Aristotle's theory of practical cognition, Martinus Nijhoff, The Hague (Neetherlands), 3ª ed., 1971 (1ª ed., Kyoto, 1958), p. 12

(18) ELORDUY, Eleuterio, "La evolución de la psicología de Aristóteles según Nuyens", en Pensamiento [Revista de Filosofía de la Compañía de Jesús de Madrid], vol. VI, año 1950, N° 24, oct-dic, Madrid (España), p. 474

tituye uno de los miembros más elevados de esta jerarquía, en cuanto que realiza su operación al lado de otras potencias existentes en el hombre, y no existe solamente en Dios, tal como lo sugiere una interpretación del De anima, basada en la doctrina puramente deísta de la Metaphysica" (19).

Nuyens más bien concluye que el intelecto agente humano, aunque se trata de algo externo a nosotros mismos, no obstante, niega con fuerza que sea la mente divina. Por lo que, a la pregunta de en qué lugar habría que encajarlo en el esquema aristotélico, acaba por señalar que incluso estaba fuera de la capacidad de Aristóteles explicar cómo se podría haber constituido el intelecto en ocasión para el conocimiento, y trascender al mismo tiempo al pensador individual (20).

Y es por ello que la interpretación inmanentista del intelecto agente, al margen de lo que afirman los filólogos, gana posiciones entre los estudiosos contemporáneos; el punto que podemos afirmar con razonable seguridad, que para Aristóteles el intelecto agente no es el dios cósmico del libro XII, sino una parte del alma humana, pero a la vez es divino (theon) en cuanto que constituye lo más excelente del hombre: concepción esta última que si suscribió a lo largo de su vida, como lo podrá constatar aquel que lea las siguientes líneas tomadas del Protréptico: "Para los hombres no hay, pues, nada de divino y bien aventurado a excepción de aquella única cosa que merece nuestro esfuerzo, a saber, cuanto hay en nosotros de inteligencia y de capacidad de la mente. De todo aquello que es nuestro, sólo esto parece incorruptible, sólo esto divino (...). Gracias a nuestra posibilidad de participar de esta facultad, nuestra vida, aunque miserable y penosa por naturaleza, está tan magníficamente ordenada, que el hombre, en comparación con los otros seres vivos, parece ser un dios (...). Pues justamente dicen los poetas que 'el noûs es el dios en nosotros' " (21).

(19) Idem, pp. 474-475.

(20) Ibidem.

(21) Protréptico VIII, 48, 9 ss. (JÁMBLICO) = Protréptico, fr. 10 C (ROSS) = Protréptico, B108-B110 (DURING): apud REALE, G., Introducción a Aristóteles, Herder, Barcelona, 1985, p. 24 (Versión castellana de Víctor Bazterrica, de la 1ª ed. italiana: ed. Laterza, Roma, 1982). Véase la diferencia con las siguientes ideas de un dios interior en Séneca: "En cualquier hombre bueno habita Dios; qué Dios, es incierto" (como si la divinidad se hallase para uno en el noûs, - y para otro fuese cosa de la boulía): SENECA, Cartas Morales a Lucilio, SEP, - México, 1ª ed., 1985, p. 118 (traduc. por J. M. Gallegos Rocafull al español).



### 2.2.2. La aporía sobre la inmortalidad y unicidad

En estrecha conexión con la aporía anterior, pero con menor grado de problematización, se halla la segunda de las aporías sobre el intelecto agente aristotélico, que podemos enunciar en los siguientes términos: dada la perfección del alma humana y el carácter divino del noús, ¿hay lugar para afirmar la inmortalidad del alma en Aristóteles?

En su primer planteamiento directo del tema, Aristóteles da un paso trascendental al afirmar:

"Pero si, además, subsiste o no algo posteriormente, habrá que investigarlo; pues en algunas cosas, nada lo impide, por ejemplo, si el alma es tal; pero no toda entera, sino el entendimiento, pues que subsista entera es imposible sin duda alguna" (22).

Sin embargo, será al final del polémico texto del De anima, en que precisará más su posición, al indicar que:

"Solamente el intelecto separado del compuesto es inmortal (athanáton) y eterno (aidíon)...mientras que el intelecto paciente (pathetikós) es corruptible" (23).

Queda claro, por tanto, que la única inmortalidad que admite Aristóteles es la del intelecto agente, y que sólo él sobrevive a la disolución del ser humano tras la muerte.

Pero esto nos lleva directamente a plantearnos una tercera aporía acerca de su naturaleza: puesto que el intelecto agente sobrevive al perecer el compuesto, ¿es único para todos los hombres o es individual? (24).

Y puesto que Aristóteles no es demasiado claro en este punto, tampoco podremos aspirar a serlo nosotros.

En efecto, de ser el intelecto agente algo propio de cada hombre, debería durar mientras dura el compuesto. Pero ya sabemos que incluso desaparecido el viviente humano, aquél subsiste. Como ha escrito Ross: "aunque el noús poietikós está en el alma, va más allá del individuo. Podríamos suponer justamente

(22) ARISTÓTELES, Metaphysica, XII, 3, 1070a, 24-26 (Versión castellana del griego por V. GARCÍA YEBRA: Gredos, Madrid, 2ª ed., 1982, p. 606).

(23) Idem, De anima, III, 5, 430a, 22-25 (Versión castellana del griego por F. de SAMARANCH: Aguilar, Madrid, 1986, p. 203).

(24) Es decir que aquí el hombre ya no es, como en el caso de la trascendencia del mismo, si está fuera o dentro del hombre, sino más bien si hay uno por cada hombre existente. Lo importante de no confundir ambos problemas es que la solución al primero, puede llevarnos a una satisfactoria del segundo.



que Aristóteles quiere decir que es idéntico en todos los individuos" (25). Al go así como si el intelecto agente gozara de una ubicación transitoria en el alma, pero desconociésemos en detalle la forma de ser de esa ubicación.

Podríamos resumir así su respuesta a la tercera aporía: "Si bien cada ser humano tiene su razón o facultad intelectual propia que unifica a las demás facultades del alma mientras ésta se halla unida al cuerpo formando así el compuesto, sin embargo, el principio intelectual que impulsa el proceso cognoscitivo es común a toda la humanidad, y exterior al hombre individual. Y por ello le sobrevive. Mientras permanece el viviente, el intelecto agente está en él; pertenece a su alma, pero no como algo permanente y primitivo, sino como algo transitorio y común a la especie humana" (26).

Y sólo a la luz de estas conclusiones abiertamente contrarias a todas aquellas pretensiones que han tratado de reducir a una mera creencia la posibilidad de que subsista algo en el hombre, el genio de Aristóteles (con todo su naturalismo) pudo ser adoptado por un conjunto de pensadores árabes, que llegarían a dar motivo de polémica durante la Baja Edad Media, en su intento por dar una explicación razonable a la doctrina psicológica de Aristóteles. Sobre dos de ellos, es preciso que nos refiramos a continuación.

### 2.3. La filosofía árabe ante la psicología aristotélica

#### 2.3.1. El caso de Avicena

En la historia del mundo occidental, dos son los períodos en que a nadie es lícito decir que no hubo filosofía realmente. Ellos son: el siglo IV a.C., cuando Platón y Aristóteles alcanzaron el punto más elevado del desarrollo de la filosofía griega -al establecer la relación entre lo material y lo espiritual, en una síntesis aceptable para el mundo clásico-, y el siglo XIII, en que Tomás de Aquino regaló al hombre medieval una explicación satisfactoria acerca de la continuidad existente entre lo natural y lo sobrenatural, lo racional y lo místico.

Y exceptuando la ingeniosa noción de Agustín de Hipona, acerca de la creación en el tiempo, y su doctrina de la iluminación -común a varios pensadores del medievo-, durante la Alta Edad Media y los años posteriores al propio si-

(25) Cit. Pos., GÓMEZ NOGALES, S., Prólogo al comentario de Averroes al 'De anima' de Aristóteles, Ed. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1ª ed., 1987, p. 67 (Colección Aula Abierta, Nº 26).

(26) Ibidem.

glo de Agustín, se manifiesta un pequeño decremento en el número de genios filosóficos durante los primeros trece siglos de pensamiento medieval (destacando más los gramáticos, polígrafos, historiadores, canonistas, juristas, y otra clase de intelectuales). Desde la clausura de la Academia de Platón y el Liceo de Aristóteles por el emperador Justiniano en el siglo VI d.C., hasta el advenimiento de Tomás de Aquino en el siglo XIII, los grandes sistemas filosóficos son prácticamente desconocidos.

Tampoco fueron muchos los progresos reales en ciencias. Solamente el Timeo de Platón, y porciones de la lógica de Aristóteles, fueron objeto de atención en las universidades. Sólo con la recepción de los escritos aristotélicos (la Physica, Metaphysica, y el De anima) procedentes de oriente en el siglo XII y XIII, se evidenció nuevamente un progreso filosófico.

Mientras todo esto ocurría en occidente, el pensamiento griego había sido seriamente preservado y cultivado por los filósofos árabes en oriente, donde los principales trabajos de Aristóteles fueron traducidos al siríaco, y al árabe a partir de versiones siríacas. Y no fue sino hasta la penetración en España de los musulmanes en el siglo VIII, cuando Aristóteles fue re-introducido en Europa en árabe, de cuyas obras fueron hechas traducciones al hebreo y al latín sólo por los escolásticos del siglo XII y XIII.

Los árabes habían considerado la filosofía de Aristóteles como un sistema acabado, y por eso, al igual que los escolásticos cristianos, se dedicaron a la producción de cuidadosos comentarios a sus obras, con los riesgos que ello implica. Pues no sólo no pudieron evitar que el pensamiento de Aristóteles estuviera distorsionado en el proceso de tantas traducciones anteriores, sino que además el elemento humano del filosofar creativo, produjo diversas significados a cada una de dichas interpretaciones.

Así, por ejemplo, influenciados por la teología del Corán, los árabes se apartaron de la estricta perspectiva biológica y física de Aristóteles (27), y trataron de mostrar cómo a través de la filosofía, el individuo puede alcanzar la unión con Dios. El Primer Motor aristotélico no fue pura y completa Actuali

(27) Con todo, la perspectiva naturalista del De anima, encuentra en AVERROES una favorable acogida. No en vano el gran pensador cordobés sigue una permanente tradición de la cultura islámica, que supo unir de modo original la pasión por la theoria, con la investigación empírica de la physica; pues no hay que olvidar que AVERROES, además de filósofo y teólogo, fue un gran médico (aunque, obviamente, la profunda sintonía entre ARISTÓTELES y AVERROES no excluye diferencias en el análisis de ciertas cuestiones, y nuevos enfoques.

dad, ni mero Noûn o Intellectus, que nada conoce fuera de él mismo, sino que para los apologistas árabes se trató de un intelecto que se conoce a sí mismo, y además otras cosas. No fue mero nóesis noéseos. Digamos que se trataba de un primer motor menos metafísico y más físico-telúrico.

Como dice Reyna: "la filosofía árabe se caracterizó por su intento de servir de puente entre Dios como pura actualidad, y la materia como pura potencia. Esta consideración puede decirse que ha sido la base de las innumerables concepciones árabes sobre la eternidad, el carácter del mundo y de Dios; ello es lo que ha dado forma a las nociones epistemológicas árabes, así como al establecimiento de las funciones y relación entre los Intelectos Activo y Pasivo, y al significado que poseen de cara a la salvación personal" (28).

Sobre este punto, cabe decir que el Neoplatonismo, con su doctrina de la emanación, abrió la brecha entre los extremos de Dios y la materia, interpolando como en el caso de Al-Kindí, cuatro tipos de intelectos (29), y estableciendo una doctrina de la jerarquía de intelectos, como sucedió con Al-Farabí y Avicena (30). Ello fue lo que precipitó la histórica disputa entre Averroes (por medio de Sigerio de Brabante) y Tomás de Aquino, en torno a la interpretación del intelecto agente humano y el intelecto agente de Dios: disputa de la que aquí no nos ocuparemos.

Por ahora, hay que decir que los primeros pensadores árabes adoptaron la interpretación de que el intelecto agente es impersonal, separado físicamente de cada individuo, y no como parte de él; manteniéndose en la posición de un intelecto común a todos los hombres, que es el Intelecto Agente de Dios.

Este fue el caso de Avicena, quien al igual que Alejandro de Afrodisia, asumió la tesis de que en el hombre se halla únicamente un intelecto potencial (noûs dynámei = intellectus materialis), que se hace todas las cosas, pues el intelecto por el que éste se hace todas las cosas —es decir, el intelecto agente— es sobrehumano (31).

A través del intelecto material, cuyo sujeto es el alma en vez del cuerpo,

(28) REYNA, Ruth, "On the Soul: a philosophical exploration of the active intellect in Averroes, Aristotle, and Aquinas", en The Thomist [A speculative quarterly review: edited by the Dominican Fathers], vol. XXXVI, 1972, The Thomist Press, Providence of St. Joseph, Washington D.C., 20017, p. 133.

(29) 1º El intelecto divino, 2º el alma del mundo, 3º la naturaleza, y 4º el universo físico.

(30) "De Dios mismo emana el universo en una serie de tres cosas (mente, alma y cuerpo), cada una de las cuales se identifica con una esfera celeste. Dicho proceso termina con el 'intelecto agente' aristotélico: intelecto inferior del sistema, que gobierna directamente bajo la luna y transmite a todas las cosas sus formas apropiadas": REYNA, R., Art. Cit., p. 135, nota 5.

(31) Cfr. TOMÁS DE AQUINO, Quaestio disputata de anima, q. única, a. 15, c.

el hombre aprehende formas racionales procedentes de una sustancia puramente espiritual, externa e independiente de los seres humanos, encargada de hacer que dichas formas penetren a nuestra mente para que así podamos conocer, llamada Intelecto Agente.

Y así, todo lo que la phantasia puede hacer es habilitar al intelecto material para recibir la emanación del intelecto agente (32). El intelecto material puede ser iluminado por el intelecto agente, y alcanza un conocimiento universal sólo a través de la phantasia. Pero dichas ideas no son conservadas en el intelecto material. Dichas ideas deben fluir nuevamente del intelecto agente hacia el intelecto material cada vez que conozcamos (33), al grado de que podemos decir que para Avicena el conocimiento no es sino la adquisición de un completo habitus de cooperar con el intelecto agente, en orden a la adquisición de formas racionales.

No puede haber un texto más elocuente para expresar la realidad del intelecto agente aviceniano, que el siguiente: "Debemos admitir, pues, que hay una cosa extrínseca a nuestra sustancia, en la cual se hallan las formas inteligibles mismas, porque es una sustancia intelectual en acto de tal índole, que, cuando se produce una cierta unión entre nuestras almas y ella, se imprimen en nuestras almas las formas intelectuales apropiadas, por esa preparación particular (...). Y cuando el alma se aleja de esa sustancia intelectual (para volverse) hacia la que le acerca al mundo corporal, o hacia otra forma, se borra la semejanza que tenía en un principio, como si el espejo por el cual el alma miraba hacia el lado de esta santidad la hubiese desviado hacia el lado de los sentidos o hacia alguna otra cosa santa. Y eso no pertenecerá de nuevo al alma, sino cuando adquiere el 'hábito' de la unión" (34).

Así, pues, dicha unión tiene por causa una facultad lejana: el intelecto

(32) AVICENA, Liber Naturae, VI, p. 5, c. 5; Cit. Poa., TAKATURA, Ando, Aristotle's theory of practical cognition, Martinus Nijhoff, The Hague (Netherlands), 3ª ed., 1971 (1ª ed., Kyoto, 1958), p. 15.

(33) La razón de ello la da BRENTANO: "Las formas sensibles pueden ser almacenadas en la imaginación y la memoria: la imaginación para el caso del sentido común, y la memoria para el caso de la estimativa. En cambio, no hay ningún lugar para el caso del intelecto material, porque las formas inteligibles no se imprimen en algo corporal": Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom NOYS POIHTIKOS, nebst einer Beilage über das Wirken des Aristotelischen Gottes, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967, p. 12 (Unveränderter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Mainz am Rhein, 1867).

(34) AVICENA, Libro de los teoremas y los avisos, p. 328, nt. 3; p. 330, nt. 1 (ed. GOICHON, París, 1951), apud FERNÁNDEZ, Clemente, Los filósofos medievales, ed. BAC, Madrid, 1ª ed., 1979, pp. 621-622.

material; una facultad que adquiere: la inteligencia habitus; y una facultad completamente preparada, a la cual pertenece orientar al alma, cuando lo desea, hacia el lado de la iluminación por una disposición sólidamente establecida: intelecto agente.

### 2.3.2. Concepción del intelecto agente según Averroes

Pero la doctrina de todos los comentadores aristotélicos, contra la cual arremeterá Alberto Magno y Tomás de Aquino con mayor virulencia, es la que procede del averroísmo, que por su concepción no sólo de un intelecto agente separado como Avicena, sino además por la de un intelecto posible separado, comprometería más que nadie la inmortalidad del alma (35).

En efecto, Averroes no sólo abraza la tesis de la unidad del intelecto agente, sino además la de que el intelecto posible era una sustancia esencialmente espiritual, única para todos los hombres, y por ende separada de ellos (llamada intellectus materialis).

Esto significa que para el cordobés, el conocimiento espiritual no es innato al hombre, y que el hombre no se distingue por su especie, de los animales irracionales, porque la diferencia del hombre con respecto a ellos no es lo espiritual, sino una facultad sensitiva, que fue llamada por Aristóteles νόσ pathetikós o intellectus passibilis. Esta está asentado en las células centrales del cerebro, y a través de esta facultad podemos distinguir las imágenes individuales. En cambio, el animal tiene, en vez de dicho intellectus passibilis, sólo un cierto juicio procedente de su instinto natural (virtus aestimativa naturalis) en virtud de la cual el cordero, por ejemplo, 'estima' que el lobo es su enemigo. El hombre es diferente de los demás animales en el hecho de que él tiene una disposición para el conocimiento espiritual. El hombre adquiere un conocimiento habitual al operar conjuntamente su intellectus passibilis con su imaginación y memoria. Y el sujeto de dicho conocimiento no es el espíritu, sino el mismo intellectus passibilis.

Por otro lado, el conocimiento espiritual y actual se encuentra solamente en una facultad espiritual, y lo alcanza al operar conjuntamente el intellectus materialis y el intellectus agens. El intellectus materialis (36) es llama

(35) Cfr. TOMÁS DE AQUINO, Quaestio disputata de anima, q. unica, a. 5, c. (ed. Marietti, Romae-Taurini, 8ª ed., 1949, vol. II, pp. 298-299).

(36) Véase como AVERROES distingue incluso intellectus passibilis del intellectus materialis, y declara que el segundo es espiritual: De anima, III, c. 20, 171a, Cit. Pos., TAKATURA, A., Op. Cit., p. 17.

es llamado material porque mantiene una relación de potencialidad con respecto a las formas inteligibles, mientras que el intellectus agens es llamado así, porque convierte las imágenes sensibles que hay en el hombre -las cuales son inteligibles en potencia (se decir, los fantasmas)- en inteligibles en acto, y de este modo mueve al intelecto material. El intellectus materialis recibe de la imaginación las formas inteligibles actualizadas por el intelecto agente, pues este intelecto agente no las piensa por sí solo.

Tanto el intellectus materialis, como el intellectus agens son una sola sustancia, y no está dividida en muchas por la multiplicidad de las personas que conocen. Ello son lo único eterno para el hombre, en tanto que otras partes de este último parecen al perecer el cuerpo (se el caso del intellectus passibilis). De este modo, tenemos en resumen que, la facultad de conocimiento sensitivo del intellectus passibilis, combinada con la imaginación y la memoria, hace a las imágenes aptas para el acto del intellectus agens. Y cuando el intellectus agens actúa sobre dichas imágenes (37), el intellectus materialis recibe de dichas imágenes el concepto inteligible, o las formas de las cosas sensibles. Por las imágenes, el intellectus materialis está unido a nosotros (38).

Esta es la doctrina de Averroes según la común interpretación medieval, la cual gozó de un inmenso prestigio, no sólo en el mundo islámico, sino también en la Europa Cristiana (39), a pesar de las manifestaciones de misticismo y sofisticación que exhibió.

Pero decimos que esta es la común interpretación, y también la que tradicionalmente se ha considerado que suscribió Averroes, porque no faltan autores que, en defensa del pensamiento islámico (aun españoles), y movidos por cierta animadversión expresa hacia la doctrina de Tomás de Aquino, no sólo han rechazado las críticas que este último dirigió contra Averroes en su opúsculo De unitate intellectus contra averroistas (1270), sino que, además, consideran que

(37) El acto del intellectus agens precede al del intellectus materialis.

(38) Y como dice BRENTANO: "Aunque cada hombre conozca mediante uno y el mismo intellectus materialis, no se sigue necesariamente que cada hombre conozca una y la misma sustancia; porque cada uno recibe las formas correspondientes a sus propios fantasmas: Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom NOYΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ, nebst einer Beilage über das Wirken des Aristotelischen Gottes, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967, p. 39 (Unveränderter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Mainz am Rhein, 1867).

(39) Piénsese, por ejemplo, en aquellos filósofos cristianos que llegaron a la misma tesis de AVERROES, a partir de la interpretación del Evangelio de San

es preciso abandonar el modo tradicional de comprender la doctrina del intelecto agente averroísta, como la hemos expuesto. Sobre esta interpretación arabigta de la doctrina de Averroes debemos referirnos aunque sea brevemente.

### 2.3.3. Interpretaciones arabistas del intelecto agente averroísta

Mahmud Kassem -connotado profesor de filosofía de la Universidad del Cairo- publicó hace quince años una obra, en la que afronta principalmente -aunque no exclusivamente- el crucial problema de la autenticidad del 'monopsiquismo' de Averroes, y sobre todo, la validez de la crítica del Aquinate a Averroes (40).

De un modo muy sintético, se puede decir que el razonamiento del profr. Kassem, se funda en los siguientes puntos:

1º Averroes no ha sostenido nunca la unicidad del alma humana, ni la unicidad del intelecto posible, ni tampoco la del intelecto agente, sino que él creía en la existencia de un alma racional humana y singular, que presentaba como sus "aspectos" un intelecto posible y uno agente.

2º Los averroístas latinos que han sostenido el monopsiquismo (es decir, una misma alma y un mismo intelecto para todos) son, por lo anterior, falsos discípulos de Averroes.

3º Las teorías verdaderas de Averroes sobre el intelecto individual, y el proceao cognoscitivo, se las apropió Tomás de Aquino; y en cambio éste atribuyó a Averroes las falsas teorías, entre las cuales figuran la doctrina de la unicidad y separación, tanto del intelecto posible como del agente. Este error de atribución fue transmitido por los orientales, a ciertos occidentales como Renan y Munk.

4º El mediador de que se sirvió Tomás de Aquino para tener la posibilidad de conocer la verdadera doctrina noética de Averroes, fue Raimundo Martín O.P. Este, era un fraile que pertenecía al igual que Tomás de Aquino, a la Orden de Predicadores, y era uno de los ocho mendicantes dominicos que mejor conocía el

---

Juan I, 9: "Dios es la luz verdadera, la que ilumina a todo hombre que viene a este mundo", entre los cuales figuraban: GUILLERMO DE ALVERNIA (en *De universo* II, 1), ROGER BACON (en su *Opus Maius*, II, 5) y otros agustinianos: WULF, Maurice de, *Historia de la Filosofía Medieval*, vol. II: el siglo XIII, Jus, México, 1ª ed., 1945, p. 74, 234 (traducción del francés por Jesús Toral Moreno).

(40) KASSEM, Mahmud, *Théorie de la connaissance d'après Averroès et son interpretation chez Thomas d'Aquin* (Palermo, 1979), *Cit. Pos.*, LUCHETTA, Francesca, "Sulla critica tomistica alla noetica di Averroè", en *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* (Publicazioni trimestrale dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano), anno LXXIII, Luglio-Settembre, 1981, N° 3, p. 596.



árabe en ese momento, toda vez que dicha orden le había encomendado el estudio de la lengua árabe con objeto de examinar (y en su caso refutar) las ideas filosóficas del arabismo que invadía la cultura y las universidades en ese momento.

5º Por consiguiente, Tomás de Aquino combatió -según Kassen- un falso averroísmo (el latino, que no el árabe), es decir, un averroísmo que no era el fruto de la mente del filósofo cordobés, sino de aquel "caos intelectual" que era el averroísmo del siglo XIII, en que se confundían las ideas de Averroes con las de otros filósofos árabes.

En resumen, para dicho profesor, Averroes fue "confundido" y "mal interpretado" en el medievo latino. Y se trataría de una burda manipulación de las ideas psicológicas de Averroes, hecha por Tomás de Aquino, en la que el falso averroísmo era atacable, mientras que el auténtico averroísmo pasaba por tonismo (!).

¿Qué podemos decir acerca de esta interpretación? Que su inverosimilitud es directamente proporcional al escándalo, y a los ribetes de ideología con que han sido presentadas dichas conclusiones.

Y para no entretenernos bastante con esta solución, quisiéramos apuntar únicamente dos cosas en defensa del de Aquino:

1. Por un lado, es evidente que en caso de ser verdad lo que afirma el profesor Kassen, estaríamos ante uno de los casos más graves de plagio que la historia de las ideas ha protagonizado (si se toma en cuenta que el pensamiento del Angélico es soporte y bastión de la filosofía tradicional de occidente), acompañado de una mala fe notable por parte de Tomás de Aquino, en cuanto que este último según Kassen, no se habría limitado únicamente a apropiarse del contenido de la teoría psicológica y noética de Averroes, fingiendo ignorar de quién procedía dicha doctrina, sino que además habría tratado de presentar en todas sus obras a un Averroes desfigurado, deformado y adulterado; como si Tomás de Aquino se hubiese inventado un adversario.

2. Por otro lado, analizando ya la coherencia interna del discurso de Kassen, podríamos advertir las oscilaciones y contradicciones que encierra.

A veces acusa a Tomás de Aquino de haber sido -a sabiendas- el primero en desfigurar a Averroes. Pero otras veces, parece admitir que ya en tiempos de Tomás de Aquino circulaban versiones deformadas de la doctrina psicológica de Averroes, por obra de los considerados "averroístas latinos". Por lo que no es

seguro que Tomás de Aquino haya sido el primero en hacer eso que Kassem adjudica a Tomás de Aquino (41).

#### 2.4. Comentario final

No quisiéramos entretenernos demasiado con la postura de Averroes. Solamente deseamos expresar que de una lectura atenta de su opúsculo De unitate intellectus contra averroistas, Tomás de Aquino demuestra que la teoría cognoscitiva de Averroes socava los mismos fundamentos de la responsabilidad humana; pues si el entendimiento no fuera una potencia del alma, tampoco podría ser la voluntad que es inseparable del entendimiento, y base de toda responsabilidad. De suerte que el hombre dejaría de ser dueño de sus actos.

(41) Con mucha pena tenemos que reconocer que los improprios que ha sufrido Tomás de Aquino por su actitud hacia Averroes, no sólo proceden de Egipto; sino también de España, y concretamente de Andalucía. Y es que la acusación que con mayor guiso de verdad se presenta contra el autor del opúsculo De unitate intellectus contra averroistas (1270), es la que realizada por el arabista español Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, quien de modo más técnico y menos desapasionado que KASSEM, ha desaprobado el modo tradicional en que ha sido comprendida la doctrina averroísta del intelecto agente, fundamentalmente por DUNS ESCOTO, ALBERTO MAGNO y TOMÁS DE AQUINO.

La tesis del español es que a partir de las críticas de ALBERTO y TOMÁS a ciertos averroístas latinos, como SIGERIO DE BRABANTE (1250-1284), se ha acusado a Averroes de lo que en todo caso habría que imputar al averroísmo; distinción ésta -entre la doctrina de Averroes y la de los averroístas- que también defendería otro eximio arabista: Salvador GÓMEZ NOGALES (El destino del hombre a la luz de la Noética de Averroes (Louvain-Bruxelles, 1958), Cit. Pos., LUCHE TTA, F., "Sulla critica tomistica alla noetica di Averroè", en Rivista di Filosofia Neo-scolastica [Publicazioni trimestrale dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano], anno LXXIII, Luglio-Settembre, 1981, N° 3, p. 596).

En efecto, se ha acusado a los averroístas de sostener tesis consideradas como malas interpretaciones de Aristóteles, errores filosóficos, herejías teológicas, peligrosos principios éticos, y de estar condenadas 'expliciter' por la Iglesia. Entre éstas figuran las siguientes:

1. El intelecto es uno, tanto el agente como el material; por tanto, no existe inmortalidad personal.
2. Si el intelecto es en cierto modo común a todos los hombres, no cabe una responsabilidad moral individual.
3. Al ser la ciencia universal y el orden universal comunes, el hombre no posee libre albedrío.

Para el andaluz, ESTEBAN TEMPIER, ALBERTO MAGNO y TOMÁS DE AQUINO, creen que de la unidad del intelecto se deriva la negación de la inmortalidad, de la moralidad y de la libertad. Pero en su opinión, AVERROES jamás negó ninguna de las tres: por el contrario, afirmó las tres en su Expositio in Ethicam Nichomachaeam de ARISTÓTELES, y en su Expositio in Republicam de PLATÓN. Por eso, cuando AVERROES afirma que el intelecto (agente y posible) es uno solo, según

Dice TOMÁS DE AQUINO: "Por consiguiente, es evidente que ni el entendimiento agente al que Aristóteles se refiere es uno, el cual ilumina; ni tampoco es uno el intelecto posible que es iluminado, sino que es verdad que el principio de la iluminación es uno (único), es decir, alguna sustancia separada, a saber, Dios según los católicos, o la insigilencia última según Avicena" (42).

Además, es de notarse que el tono en que el santo se opone a Averroes, ha sido expuesto por él mismo al inicio de dicho opúsculo: "Aquí nos proponemos demostrar que la mencionada posición de los averroístas es tan contraria a los principios de la filosofía, como lo es contra los testimonios de la fe. Sin embargo, puesto que en materia de fe no se da ningún valor a las palabras de los latinos, y que los partidarios de Averroes se proclaman seguidores de los peripatéticos (cuyos escritos desconocen por completo en esta materia, a excepción de los de Aristóteles, que fue el creador de la escuela peripatética), trataremos de demostrar que la mencionada posición contradice rotundamente tanto las palabras como el sentido de las sentencias y doctrina de Aristóteles" (43).

CRUZ HERNÁNDEZ, sólo querría decir que "la mente de todos los hombres tiene que funcionar del mismo modo, y que las estructuras psicológicas de todos son comunes" (*Historia del pensamiento en el mundo islámico*, vol. II: Desde el Islam andaluz al socialismo árabe, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p.193).

Mientras existan hombres, quiere decir AVERROES, tendrían que pensar del mismo modo, tendrían un mismo punto de contacto con la verdad objetiva, pues "es cierto que mi perspectiva de la verdad -grande o pequeña, científica o vulgar- morirá conmigo, con mis órganos de los sentidos, con mi sistema nervioso; pero la verdad que haya en ella será eterna" (p. 194).

A ello hemos de decir que, ciertamente, creemos que sería una audacia intelectual y una enorme injusticia para con Averroes, creer que sus magistrales comentarios a Aristóteles -concretamente el *De anima* y a la *Metaphysica*- son el producto de una mala interpretación del filósofo griego. Para defender las interpretaciones aristotélicas de Tomás de Aquino, no es preciso afirmar que las de Averroes son inexactas, ni que las de Tomás son más fieles a las de Aristóteles. Por el contrario, si hemos de hacer caso a Chenu, Gilson, Grabmann, Schmidt, Saranyana, y otros comentaristas modernos de Tomás de Aquino, sería ilógico y aventurado creer que la mejor y más fiel interpretación de Aristóteles es patrimonio de un latino y cristiano como Tomás de Aquino, en vez de uno griego y laico (como Alejandro de Afrodisia, Dexipo, Teodoro, Simplicio, Miguel de Efezo, o Sofonías). Además, si como es sabido, Tomás de Aquino no realizó propiamente 'comentarios' sino 'exposiciones', mientras que Averroes, por el contrario, llegó incluso a realizar verdaderas paráfrasis 'verbo pro verbo', la interpretación averroísta de Aristóteles es fidelísima a éste.

Sin embargo, al igual que KASSEM, CRUZ HERNÁNDEZ es otro caso en que el cliché islámico de origen coránico, ha empujado a ciertos autores a enderezar ataques contra la teología católica occidental, y el pensamiento cristiano en general: con lo que se comprueba la enorme influencia que los movimientos ideológicos, y los prejuicios nacionalistas, pueden tener sobre la validez de una interpretación filosófica.

Y para refutar la sentencia de los averroístas, no ha dudado en recurrir a otros filósofos peripatéticos griegos, para llegar a conclusiones como las que ahora mencionaremos a modo de corolario, y que a lo largo del restante trabajo explicaremos 'in extenso':

1º El entendimiento no sólo es parte del alma humana, sino que el alma humana, que implica al entendimiento, es forma del compuesto humano, y por consiguiente, el entendimiento está unido por el alma al cuerpo.

2º Cuando se parte de la teoría del conocimiento de Averroes, no cabe decir que 'este hombre entiende'; pues según aquí, el hombre entendería por cierta prolongación del intelecto posible, que existiría separado y sería único para todos los hombres. Y así, el intelecto posible entraría en contacto con nuestros fantasmas comunicándonos la especie inteligible, en un proceso en que el hombre sólo pone los fantasmas, y en el que el hombre posee especies inteligibles en sí, pero no entiende propiamente hablando, porque carece de potencia intelectual propia.

3º Es inadmisibles un solo intelecto posible para todos los hombres, porque habría una misma operación intelectual y una sola acción numérica, si todos los hombres entendieran juntos. Además, de ser así, ni serviría de nada el intelecto agente ideado por Aristóteles para convertir en inteligibles en acto los inteligibles en potencia; ni el intelecto posible sería como una 'tabula rasa' en la que nada se ha escrito; ni estaría en condiciones de aprender el hábito de la ciencia (la ciencia no sería un hábito permanente): condiciones todas, que Aristóteles (44) adjudica como esenciales al intelecto posible.

No quisiéramos cerrar este capítulo sin reconocer al menos algo a favor de Averroes: a saber, la vuelta a Aristóteles llevada a cabo por él, cincuenta años antes de Tomás, y que hoy contemplamos casi sin darle importancia, como el fruto obligado de una opción filosófica. En efecto, purgar el aristotelismo transmitido por la tradición greco-árabe de toda la ganga neoplatónica, y reconstruir con notable fidelidad el pensamiento del Estagirita, debieron suponer en plena Edad Media una enorme labor; fruto de un excepcional talento hermenéutico, y de una singular afinidad intelectual.

De su aristotelismo, en el que abrevó Sigerio de Brabanté, y contra el cual tuvo que disputar Tomás de Aquino (proporcionándole a éste motivo de polémica

(42) S. TOMÁS, *Opúsculos filosóficos selectos*, 'De unitate intellectus contra averroístas', SEP, México, 1ª ed., 1986, p. 191 (traducción: M. Beauchot).

(43) *Idem*, p. 139

(44) *De anima*, III, 4, 430a 1-2.

para afinar el contenido de sus escritos, habría que aceptar su rechazo de las ideas platónicas, de la metempsicosis, de la anámnesis, y en especial, su rotunda oposición a todo intento de fundir platonismo y aristotelismo: cosa frecuente entre la filosofía árabe.

Aunque Averroes recurriera no pocas ocasiones al empleo del mismo lenguaje filosófico, y de las mismas proposiciones aristotélicas textuales, empleadas por Tomás de Aquino para expresar sus conclusiones, es preciso señalar que de las dos escuelas de pensamiento "los averroístas se aproximaron más al sentido original de Aristóteles, comenzando como éste lo hacía, por una explicación natural de las actividades naturales del hombre" (45).

Sin embargo, "en su afán por resolver dichos problemas naturales mediante una interpretación original del texto de Aristóteles, cometieron el serio error de sustancializar la doctrina funcional de Aristóteles, haciendo del pequeño principio intelectual, una parte existente por sí misma" (46).

Y ya tendremos ocasión de ver que para Tomás de Aquino, el intento averroísta de interpretación literal, envolvía además dificultades inadmisibles, y contrarias al espíritu y a la letra del dogma cristiano: dificultades que sólo podían ser resueltas haciendo que el pensamiento aristotélico en relación con la doctrina del intelecto en general, fuese enteramente compatible con la doctrina cristiana de la creación y la escatología católica, ante las que Tomás de Aquino no permaneció jamás indiferente.

En efecto, sería ingenuo creer que Tomás de Aquino se avocó a realizar una interpretación puramente naturalista de las facultades humanas; de modo que no dudamos (y en esto pesamos nuestras palabras) que el contenido de las verdades de fe, era la base sobre la cual estableció muchas de sus conclusiones epistemológicas y psicológicas.

Con todo, no fue ese el único motivo por el que se guió; pues las tesis averroístas no sólo contradecían las verdades de fe, sino los problemas filosóficos mismos (como ya dijo el Aquinate al inicio de su opúsculo sobre la unidad del intelecto), pues la multiplicidad e immanencia del intelecto agente, obedecía en él a un afán de otorgar al hombre mayor dignidad de conocimiento, por la que el hombre posee en sí su propio principio de conocimiento, sin tener que recurrir a Dios como causa eficiente del mismo al modo de Averroes, y otros tantos autores, de los que la historia filosófica da fiel testimonio.

(45) REYNA, Ruth, "On the Soul: a philosophical exploration of the active intellect in Averroes, Aristotle and Aquinas", Art. Cit., p. 148

(46) Ibidem.

## Capítulo 3

Estudio histórico del contenido de la obra de Tomás de Aquino  
acerca del intelecto agente

## 3.1. La iluminación agustiniana y al intelecto agente tomista

Lo mismo que Averroes resume la escolástica árabe, así también hemos llegado al autor con quien hemos de encarar el arduo problema que nos ocupa, y en quien la escolástica latina ha encontrado su más alta expresión: Santo Tomás de Aquino.

Después de haber emprendido en los capítulos anteriores el análisis concerniente a lo que para los antiguos constituyó la postulación de un noûs poietikós en el alma humana, así como las diversas interpretaciones e implicaciones cognitivas que trajo consigo, según la opinión de los más ilustres comentaristas de Aristóteles, toca el turno de examinar lo que los escolásticos tienen que decir al respecto, y lo que a una inmensa porción de ellos ha suscitado la necesidad de poner un intelecto agente como condición de posibilidad de la intelección, con vistas a la dilucidación de ciertos problemas (cuyas consecuencias se extienden hasta la filosofía moderna) que van desde los puramente gnoseológicos (como el hábito de los primeros principios) y ontológicos (como la prioridad del acto sobre la potencia) hasta los escatológicos (como la inmortalidad y la resurrección) y antropológicos (como la individuación y la dignidad personales).

Y puesto que la escolástica medieval no es la misma antes de Tomás de Aquino que después de él, es preciso tocar a las puertas de su pensamiento, guiados bajo la idea de que en el portentoso cúmulo de dificultades, respuestas y argumentos que se planteó nuestro doctor, y mediante los cuales busca defender la existencia de una luz natural como la del intelecto agente, se sintetizan las aportaciones de sus predecesores y contemporáneos, entre los cuales ocupa un lugar de primera línea, la persona y doctrina de Agustín de Hipona, que junto con San Pablo y Aristóteles, forman las tres más grandes fuentes del pensamiento de Tomás de Aquino.

En el caso de la iluminación, la influencia de la iluminación agustiniana no ha sido poca sobre la del intelecto agente en Tomás de Aquino. Y a demostrarlo nos avocaremos a continuación.

Dice una autoridad en la exégesis de Agustín (1): "para unos la luz es la misma alma, para otros es diversa del alma, pero creada; otros, finalmente, dicen que es la luz increada" (2), y según él, para Agustín sólo la última opinión es sencillamente la cierta. En otras palabras, que Dios es la luz que ilumina es patente, y lo dice con toda claridad el de Hipona (3); pero que Dios nos ilumina a nosotros para que entendamos las cosas inteligibles, o ilumine a las cosas, ya para hacerlas inteligibles, ya para que las entendamos, es algo más difícil de determinar. Esta supuesta dificultad queda disipada cuando afirma categóricamente nuestra autoridad, que sobre el problema propuesto por Agustín de si Dios nos ilumina a nosotros para que entendamos las cosas inteligibles, o las ilumina a ellas para que nosotros las entendamos, hay que pronunciarse por la primera alternativa. Es decir, es Dios quien ilumina las mentes para que entiendan.

Sin embargo, no han faltado importantes agustinólogos, que han afirmado que todos los textos en favor de la tesis anterior de GONZÁLEZ-QUEVEDO, tratan de la iluminación sobrenatural, pero no se refieren a la natural (4). De lo cual se deduciría que si el intelecto agente del que hablaba Aristóteles y después Tomás de Aquino, lo que precisamente busca es hacer inteligibles las cosas (que no lo están aún en acto, como tampoco en Agustín), la doctrina del intelecto agente tomista es diferente, pero no excluyente a la doctrina de la iluminación en Agustín. Un cuidadoso análisis comparativo de ambos filósofos, nos ha llevado a admitir la existencia de ciertas semejanzas entre sí. Así, por ejemplo, tenemos que tanto para el Aquinate, como para el de Hipona, entender es ver con la mente (5). ¿Cuál es, pues, la diferencia entre ambos? Muy tenue, pero es ésta: para Agustín, vemos las cosas inteligibles gracias al concurso -

(1) GONZÁLEZ-QUEVEDO, Jesús, "La iluminación agustiniana", en Pensamiento [Revista trimestral de investigación e información filosófica, publicada por las facultades de filosofía de la Compañía de Jesús], año 1955, vol. 11, núm. 41, Madrid, p. 5-28.

(2) Idem, p. 8

(3) Para ello se apoya en: S. AGUSTÍN, Soliloquios, I, 5, 11 (PL 32, 975).

(4) De ser esto cierto, tendríamos que entre los dos autores o corrientes que aquí son objeto de comparación (S. Tomás y S. Agustín), habría fuertes coincidencias, por lo que toca a la teoría del conocimiento de cada uno.

(5) Al afirmarlo, nos hemos basado así en: TOMÁS DE AQUINO, Summa Theologiae II-IIae, q. 1, a. 5, c. (ed. BAC latín, vol. III, Madrid, 1968, p. 9), para quien omnia scita sunt visa. Por otro en: AGUSTÍN DE HIPONA, De Trinitate XV, c. 27, n. 49 (PL 42, 1096); Idem, Soliloquios I, cc. 4-8 (PL 32, 874).



de dos elementos: por la unión del alma con ellas, y porque una luz las ilumina. Sin embargo, las diferencias aparecerán ahora:

1º En relación con el primer elemento, para Agustín el alma se une a las cosas inteligibles porque Dios se las descubre internamente, es decir que, como ya vimos, es Dios quien ilumina nuestras inteligencias para que entendamos. Además, recuérdese por cualquier texto de historia de la filosofía, que para conocer se exige por Agustín que tengamos impresa en el alma la imagen de las cosas inteligibles, para que en ellas, convenientemente iluminados, las veamos.

En cambio, para Tomás, es verdad que sin Dios no podríamos conocer (como tampoco existir), pero no es absolutamente correcto afirmar que en el plano natural, Dios es quien ilumina nuestras inteligencias para que conozcamos, y juega un papel tan relevante en el acto cognoscitivo.

2º En relación con el segundo elemento, Tomás nos dice que esa luz gracias a la cual podemos conocer las cosas inteligibles, es el intelecto agente (6).

Con todo, el mismo GONZÁLEZ-QUEVEDO, así como Charolus BOYER -otro notable agustinista- nos advierten con justa razón que diez años antes de escribir su Quaestio disputata de spiritualibus creaturis, es decir, cuando se hallaba bajo el fuerte influjo agustiniano de la Universidad de París, Tomás de Aquino vacilaba y decía que esa luz era, o la verdad creada, o la verdad increada, in interpretación esta última igual a la de Agustín (7), para lo cual se fundan en aquel texto de De veritate, en que Tomás afirma:

"Agustín se refiere a una verdad existente en nuestra mente, que es copia de la existente en la mente misma de Dios, tal como se refleja un rostro en el espejo; y muchas veces, como ya se ha dicho (en el corus) - las verdades de este tipo, que resultan en nuestra alma de una verdad primera (...) y debe decirse que la verdad primera de algún modo pertenece al género del alma (tomado el género en su sentido lato), en cuanto que todas las cosas inteligibles se incorporan, es decir que pertenecen a un mismo género" (8).

También en Buenaventura se advierte esta vacilación, aunque finalmente su

(6) Quaestio disputata de spiritualibus creaturis, q. unica, a. 10, c. (ed. Marietti, Romae-Taurini, 8ª ed., 1949, vol. II, p. 363 ss., trad. David T.M.).

(7) GONZÁLEZ-QUEVEDO, J., Art. Cit., p. 20; BOYER, Ch., "La filosofía agustiniana ¿ignora la abstracción?", en Essais sur la doctrine de Saint Augustin, Beauchesne et ses fils, Paris, 1ª ed., 1931, pp. 166-183 (trad. Guillermo Ferrer). Para BOYER, la gnoseología de S. Agustín es absolutamente compatible con la de S. Tomás, dado que en su opinión, si hay lugar para la abstracción en el de Hipona. Nuestra tesis es que aunque Agustín no fuese tomista (porque

interpretación coincide en lo esencial con la de Agustín (9).

Como lo podremos demostrar en cuanto podamos examinar la Quaestio discutata de anima, no hay duda que Tomás de Aquino modificó esta postura, y que la luz que ilumina los fantasmas no es Dios, sino el intelecto agente creado. Lo que aún está en duda entre los agustinistas es si en S. Agustín, la luz que adquiere (10) el alma al contacto con los sensibles, es creada o no; lo cual resuelve BOYER en sentido afirmativo (en cuyo caso, la doctrina de la iluminación en Agustín, tendría mucho que ver con la de Tomás de Aquino), y GONZALEZ-QUEVEDO en sentido negativo. En efecto, este último -en otro de sus estudios (11)- ha afirmado que si en Agustín se demostrara que Dios es la luz que nos ilumina para que entendamos, debemos concluir que Agustín es un auténtico discípulo de Plotino, según el cual, el espíritu humano en su conocimiento superior no puede prescindir de la interna iluminación divina; y que su doctrina de la iluminación, lo mismo que su teoría del conocimiento muy poco o nada tiene que ver con la de Aristóteles y Tomás de Aquino.

Pero como ha señalado BOYER, esto último no pudo haber sucedido, puesto que la doctrina de la iluminación en Agustín fue completamente anterior a la influencia que recibió de Plotino.<sup>12</sup> Así, si es verdad esto que afirma BOYER, de que dicha doctrina más bien la recibió Agustín del cristianismo que del neoplatonismo plotiniano, tendremos que las supuestas diferencias entre Agustín y Tomás son menos evidentes de lo que parece, no sólo en teología, sino también en lo que toca a la teoría del conocimiento de ambos.

---

no conoció lo suficiente a Aristóteles, más que por no haber conocido a Tomás de Aquino -cosa imposible en el tiempo-, no cabe duda que Tomás de Aquino es profundamente agustiniano por lo que toca a nuestro tema.

(8) TOMÁS DE AQUINO, Quaestiones disputatae de veritate, q. I, a. 4, ad 8m (ed. Marietti, Romae-Taurini, 8ª ed., 1949, vol. I, p. 9, trad. David T. M.).

(9) S. BUENAVENTURA, In II Sententiarum, d. 17, a. 1, q. 1, ad 3m; idem, De scientia Christi, q. 4, ad 4m, tomado de: GONZALEZ-QUEVEDO, Art. Cit., p. 20.

Por cierto que para un estudio de la doctrina de la iluminación en S. BUENAVENTURA, remitimos al excelente estudio de: HURLEY, M., "Illumination according to S. Bonaventure", en Gregorianum [Comentarios sobre cuestiones teológicas y filosóficas, editadas por los profesores de la Universidad Gregoriana de Roma], vol. XXXII, 1961, año XXXII, Roma (Piazza della Pilotta), pp. 388-404.

(10) Agustín no es innatista: BOYER, Ch., "La filosofía agustiniana ignora la abstracción?", en Essais sur la doctrine de Saint Agustin, p. 178.

(11) "La interioridad del mundo inteligible según San Agustín", en Miscellanea Comillana, ed. Pontificia Universitas Comillensis (Santander), vol. XVII, 1952, Nº 1, pp. 1-66.

(12) Cit. Pos., GILBERT, Paul, en Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX, vol. II: Vuelta a la herencia escolástica, ed. Encuentro, Madrid, 1ª ed. cast., 1994, p. 396 (trad. del alemán: Eloy Rquez.).

Lugar aparte ocupa la posición de Juan Duns Escoto, sobre el cual las opiniones están divididas. En efecto, en relación con la noción de intelecto agente propuesta por el 'Doctor Sutil', S. BELMOND se esfuerza en demostrar que la postura mantenida por aquél en cuestiones de teoría del conocimiento, en general es incompatible con la de Tomás de Aquino, pero específicamente, tratándose del intelecto agente, no es totalmente contradictoria con la de Tomás (13).

Sin embargo, GILSON opina lo contrario, pues dada la univocidad del ser que Duns Escoto acepta y toma de Avicena, el Ser causa de todos los seres, es decir Dios, nos ha dotado de una naturaleza hecha a su semejanza. Y por ser imagen de Aquel Ser, nuestro entendimiento no puede concebir nada sin concebirlo bajo las especies de ser (14). La tesis de GILSON es confirmada por Juan de ER CILLA, para quien no sólo es diferente de la de Tomás de Aquino la noción escotista de intelecto agente, sino además las nociones de intelecto posible, objeto, fantasma y especies, por no citar sino lo que inmediatamente se relaciona con el origen de las ideas (15).

### 3.2. La iluminación del intelecto agente según Alberto Magno

Pero entre sus contemporáneos, quien mejor se aviene al pensamiento de Tomás de Aquino sin duda es su dilecto maestro: Alberto Magno, quien concuerda con Tomás y la escuela del mismo en multitud de puntos, de los que, al menos la discusión de uno de ellos, había despertado enorme polémica durante el siglo XIII, entre los teólogos de la corriente platónica y los de la corriente aristotélica, y aun entrada ya la época moderna. Nos referimos al de la mutua relación entre el intelecto agente y el posible, del que aquí debemos ocuparnos para hablar de su distinción real o puramente nominal.

Admitido por Alberto que el intelecto y las demás facultades del alma se distinguen realmente de la esencia del alma (en lo cual coincide también con Tomás), para lo cual se apoya en el hecho de que en toda creatura se distin-

(13) BELMOND, S. "L'intellect actif d'après Jean Duns Scot", en Revue Thomiste [paraissant tous les deux mois], 30<sup>e</sup> année N° 1, Janvier-Février, 1930, París, Marcel Rivisre Editeur, pp. 31-54.

(14) GILSON, E., El tomismo [intr. a la filosofía de Santo Tomás de Aquino] EUNSA, Pamplona, 1<sup>a</sup> ed. cast., 1978, p. 117 (1<sup>a</sup> ed. fr., 1965, Vrin, París).

(15) ERCILLA, José de, De la imagen a la idea [estudio crítico del pensamiento tomista], Gredos, Madrid, 1959, p. 69 (Bibl. Hisp. de Fil., N° 22).

guen realmente las facultades de la creatura, de su esencia -puesto que sólo en Dios se identifican realmente esencia y potencias (16)-, el notable preceptor de Tomás se ocupa de demostrar que el intelecto agente es, ante todo, una potencia del alma misma (17), y se distingue realmente del intelecto posible (18).

Como es sabido, la cuestión de si el intelecto agente es o no una potencia realmente distinta del posible, es muy antigua y memorable a la luz de la manualística escolástica. Empezó con los intérpretes latinos de Aristóteles. Y como éste no parece ser explícito en determinarla (19), por eso los filósofos posteriores que se ocuparon de esta materia, aducen en favor de la opinión que sustentan, textos sacados de las diversas obras del fundador del Liceo, creyendo ver en sus palabras una confirmación de sus respectivas doctrinas.

De los que se pronuncian por una distinción real -entre los cuales hay que mencionar a Buenaventura, Tomás de Vio Cayetano, Domingo Báñez, Juan de Santo Tomás, Silvestre de Ferrara, el card. Toledo, Silvestre Mauro, los Coimbraenses, Valencia, Antonio Rubio; y entre los modernos a Lorenzelli, Gredt, Urráburu, Mercier, y por supuesto Tomás de Aquino- Alberto Magno fue el primero en defender una distinción real entre ambas potencias, contra aquellos que más bien piensan que el intelecto agente y el posible son una y la misma cosa (puesto que, además, consideran que las facultades del alma no se distinguen de la esencia del alma), o bien existe entre ellos sólo una diferencia virtual o de razón, por la que el intelecto agente y el posible son una sola potencia bautizada con diverso nombre según sus diversas funciones.

Como es lógico concluir, entre los últimos se hallan todos los filósofos es

(16) Tesis que en la época de Alberto Magno, se consideraba por los teólogos de la antigua escuela, como contraria a la autoridad de Agustín de Hipona, el teólogo por excelencia.

(17) Summa de Creaturis, pars II, q. LV, a. 4, particula 1, vol. 35, p. 470 ss., Cit. Pog., BROWNE, M., "Circa intellectum et ejus illuminationem apud S. Albertum Magnum", en Angelicum [periodicum internationale de re philosophica et theologica: organum unionis thomisticae, Pont. Institutum Internationale Angelicum, Roma], N° 5, 1932, vol. 9, annus IX, fascículos 2-3, p. 190

(18) Idem, particula 2, p. 471

(19) Según afirma SANCHEZ, J. "La distinción entre el entendimiento agente y el posible según Santo Tomás", en La Ciencia Tomista [publicación de los dominicos españoles], año XXI, tomo 39, enero-junio, 1929, Salamanca, p. 207

En cambio, para SIWEK, P., Aristóteles sí se pronunció por una distinción real en De anima, III, 5, 430a 10-25; Psychologia Metaphysica, ed. Universitas Gregoriana, Romae, 8ª ed., 1965, p. 307

colásticos, pertenecientes a cualesquiera de las incontables corrientes de corte escotista y nominalista, entre los cuales valdría la pena mencionar a: Guillermo de Ockham, Gabriel Biel, Vázquez, el "Abulense", Agustín Nifo, Lossada, Rosmini, Josephus Mendive, Palmieri, Oviedo, Arriaga, Izquierdo, Francisco Alfonso, Rhodes, Juan Maior, y para algunos, quizás Francisco Suárez (20).

Y así, a esta cuestión ante la cual Duns Escoto aplica su famosa distinción formal, que ni es real ni simplemente nominal, u otros se abstienen de emitir juicio alguno sobre el particular, por no ver suficientes razones para pronunciarse por una u otra parte (21), Alberto Magno postula cuatro argumentos (22) en favor de la distinción real entre ambos intelectos, que BROWNE resume brevemente en los siguientes términos:

1º Porque el intelecto agente es motor, mientras que el posible es movido.

2º Porque el alma está en acto por el intelecto agente, pero en potencia por el intelecto posible.

3º Porque el alma es agente según el intelecto agente, pero según el intelecto posible es paciente.

4º Porque el alma, según el intelecto posible es susceptible de todas las cosas, pero según el intelecto agente no es susceptible de ninguna (23).

Para Alberto Magno, dichos argumentos sin duda son probativos, y según su

(20) Así lo afirma URRABURU, Johannes Josephus, Institutiones philosophicae quas Romae in P. Universitate Gregoriana tradiderat, vol. V: Psychologia, para secunda, Vallisolitii, typis Joseph Emmanuel a Cuesta, Lutetiae Parisiorum-Romae, 1896, p. 503 (trad. David T. M.).

(21) "La cuestión de la distinción real entre ambos intelectos, tiene más de sutil que de útil (!)": ZIGLIARA, Thomas-Marie, Ouvres philosophiques: De la lumière intellectuelle et de l'ontologismo, suivant la doctrine de S. Augustin, de S. Bonaventure et de S. Thomas d'Aquin, Vitte et Ferrusel, Libraires-Éditeurs, Lyon, première volume, 1881, p. 356 (trad. Guillermo Ferrer).

(22) La conclusión que se deduce de estos cuatro argumentos, fue compulsada expresamente por nosotros en: SAN ALBERTO MAGNO, Ratisbonensi episcopo, ordinis praedicatorum, "Liber de apprehensione", a quibusdam adscriptus: Opera omnia, iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma, 1970, p. 593 (Bibl. Collegium Maximum Christi Regis, Societatis Jesu, México D.F.).

(23) "Circa intellectum et ejus illuminationem apud S. Albertum Magnum", Angelicum [Institutum Internationale Angelicum, Romae], N° 5, 1932, vol. 9, annus IX, fascículos 2-3, p. 191 (trad. David T. M.).

sustancia o naturaleza, el intelecto agente se define correctamente como "la potencia y el principio activo de los inteligibles, y por esto dice el Filósofo que es el intelecto que hace todas las cosas" (24) (a diferencia del posible, que es el que se hace todas las cosas).

En cambio, el intelecto posible "es una potencia pasiva, si se toma el padecer en un sentido lato, es decir, de acuerdo o no con la física (...), pues el intelecto posible es modificado por otro que es el intelecto agente, y su modificación consiste en ir de la potencia de entender al acto de entender" (25).

Esta división del intelecto en agente y posible, la cual pertenece a Aristóteles según Alberto, se toma de las que son las partes esenciales del alma. Ahora bien, el intelecto agente es una cierta luz, debido a que es una cierta imagen y representación de la primera causa luminosa, es decir, la luz divina. Y la virtualidad de dicho intelecto consiste en que haga depender la inteligibilidad de todas las cosas inteligibles, de su luz intelectual, por cuanto que abstrae las formas inteligibles de la sombra y oscuridad en la que se hallan cuando aún están sujetas a ciertas condiciones materiales, dotándolas de una existencia simple, según lo que exista siempre y en todo lugar, y no según existan aquí y ahora, es decir, dotándolas de universalidad.

En cambio, "el intelecto posible se encuentra con respecto a los inteligibles como su lugar, tal como se encuentra un lienzo en blanco con respecto a la pintura, es decir, como el lugar en sí de la pintura, y como lo que hace posible la pintura; por eso dice Al-Gazel que el alma intelectual es como un pequeño pedazo de papel, en el que han sido descritas las especies de todas las cosas" (26).

(24) "Potentia et principium activum intelligibilium, et propter hoc dicit Philosophus quod est intellectus quo est omnia facere"; Ibidem.

(25) Ibidem.

(26) "Habet se ad intellecta ut locus et sicut tabula rasa ad picturam quae locus est picturae in se et salvans picturam, et ideo dicit Al-Gazel quod anima secundum intellectum est sicut chartula brevis in qua species omnium sunt descriptae"; Cit. Pos., BROWNE, M., "Circa intellectum et ejus illuminationem apud S. Albertum Magnum", en Loc. Cit., p. 192, en cuyo eco de esta tesis, se hallan resonancias clarísimas de la tesis aristotélica según la cual, el hombre es en cierto modo todas las cosas (De anima, III, 5, 430a 15).

Lo interesante surge cuando Alberto se plantea lo siguiente. El intelecto agente durante el ejercicio de sus funciones ¿entiende? O en otras palabras ¿conoce el intelecto agente de algún modo? Y de una manera bastante apropiada, responde diciendo que, así como no puede decirse que el intelecto posible conozca, sino que más bien es el alma quien entiende a través de aquél, el alma es quien entiende mediante su intelecto agente. Sin embargo, advierte que el intelecto agente nunca se encuentra en estado de separación actual del intelecto posible, sino que siempre está unido a éste en acto. En efecto, si se le supone separado del posible, entonces no entendería nada; pero si se le supone unido al posible -y aquí está lo interesante- entonces se hace acto de los inteligibles, y, como acto de los mismos, se entiende activamente en los mismos (y entiende a los mismos en cuanto actuados por él). Es decir que, de algún modo, "el intelecto agente se entiende a sí mismo reflexivamente, pero impropriamente, porque no atribuimos al intelecto posible o al intelecto agente de cuyo, la condición de intelecto perfecto, sino que más bien concedemos que es el alma intelectiva quien se entiende" (27).

Por otro lado, aquellas cosas que por el intelecto agente se vuelven inteligibles mediante su actividad iluminativa, son las cosas particulares, sensiblemente conocidas: "decidimos que el intelecto agente humano (...) no posee los inteligibles, sino que a partir de los fantasmata se hace de los mismos en el -intelecto posible" (28), con lo cual Alberto Magno se inscribe en la más pura tradición tomista, que excluye la opinión de Avicena y de Sigerio de Brabante, para los cuales el intelecto agente actúa sobre el posible comunicando al mismo las especies inteligibles de las cosas, que ya se encuentran en aquél. Por eso afirma que: "el intelecto agente abstrae las especies de los fantasmata y las une al intelecto posible" (29).

Finalmente, por lo que toca a la causalidad que le compete al intelecto agente, Alberto Magno afirma que respecto de aquellas cosas que hace que sean

(27) "Improprie tamen, eo quod non attribuimus aliquem intellectum perfectum intellectui possibili vel agenti per se, sed bene concedimus animam intellectivam intelligere ea": ALBERTO MAGNO, Summa de Creaturis, pars II, q. 55, a. 6, ad 1m, vol. 35, p. 476, col. 1, Cit. Pos., BROWNE, M., Art. Cit., p. 193

(28) "Dicimus intellectum agentem humanum...non habere intelligibilia, sed agere ipsa in intellectu possibili ex phantasmatibus": Ibidem.

(29) "Intellectus agens species abstrahit a phantasmatibus et unit eas intellectui possibili": Ibidem.



inteligibles, se considera al intelecto agente como causa eficiente de la inteligibilidad de las mismas (y al mismo tiempo se considera como forma de las mismas, respecto de la misma inteligibilidad que poseen) en cuanto que ésta se considera como lo que resulta en las mismas por la luz del intelecto agente, tal como el color resulta en el cuerpo de la terminación de luz en él.

En cambio, el intelecto posible se considera como recipiente y sujeto de los inteligibles, tal como la claridad (*perspicuum*) es sujeto de la luz (y en cierto modo los colores) en la medida que es el medio que conduce los colores hasta la facultad visiva: "Propriamente, entender corresponde al alma intelectual misma (...), pero es un acto del alma según el intelecto agente y posible, en el cual opera el intelecto agente como causa eficiente y formal, y el intelecto posible como recipiente y sujeto de los inteligibles" (30).

### 3.3. La distinción entre intelecto agente y posible según Tomás de Aquino

Las reflexiones llevadas a cabo por Alberto Magno, acerca de la distinción real entre intelecto agente e intelecto posible, nos conducen a preguntarnos ¿hasta dónde es posible sostener que el Aquinate compartía absolutamente la posición de su maestro? ¿Es correcto sostener que para Tomás como para Alberto la distinción entre intelecto agente y posible corresponde a la distinción entre dos intelectos, y no dos funciones de un mismo intelecto?

Claro está que en estas líneas no pretendemos dilucidar, apelando al Aquinate, una cuestión sobre la cual no han estado de acuerdo los más grandes genios de la escolástica, ni los más importantes intérpretes de Tomás de Aquino. Además, convenimos en que esta cuestión carece de importancia tomada aisladamente. Pero relacionándola con otros principios admitidos por él, nos parece digna de atención (31).

(30) "Proprie intelligere est ipsius animae intellectiva (...), sed est actus animae secundum intellectum agentem et possibilem, ad quem operatur intellectus agens sicut efficiens et forma, intellectus autem possibilis sicut recipiens et subjectum intelligibilem": *Ibidem*.

(31) Además, como estudiosos de Tomás, nos agrada que las opiniones de él, se atribuyan al mismo según las dejó expresadas en sus obras, y en el sentido en que las defendió: ya sean las opiniones de poca o mucha importancia, tengan o no trascendencia, sean útiles o no.

En efecto, a muchos les parecerá cuestión de poca monta la distinción real entre 'essentia' y 'actus essendi', y sin embargo, de esa verdad dependen muchas otras verdades filosóficas y teológicas. Por ello, si bien es cierto que dicho asunto no es de tanta trascendencia en la filosofía de S. Tomás, no por

La polémica más reciente acerca de esta cuestión, fue protagonizada en 1935, entre dos de los más notables exégetas franceses. Por un lado, Marcel DE CORTE, especialista en el pensamiento de Aristóteles, y por otro el R. P. FESTUGIERE O. P., especialista en el pensamiento de Tomás de Aquino (32).

Todo comenzó con la afirmación realizada por M. DE CORTE, de que "jamás he hablado Aristóteles de varios intelectos, ni de una distinción real (tal como se le conoce) entre un noûs pathetikós y un noûs poietikós; todo lo cual no es más que una invención de Alejandro de Afrodisia" (33). Para DE CORTE -a quien FESTUGIERE, así como otros tomistas como Th. PHILIPPE O.P., han acusado de apartarse de S. Tomás, y seguir más de cerca a Aristóteles (acusación que DE CORTE rechaza)- sería un error creer que Aristóteles vio entre el intelecto agente y el posible, algo más que una diversidad funcional, para lo cual aduce que el Estagirita nunca conoció la distinción real de las facultades, en sentido filosófico: pues la misma, es una conquista de la escolástica posterior.

Lo anterior sugeriría, además, que para DE CORTE es preciso interpretar a Aristóteles, no desde el punto de vista de la escolástica, sino desde Aristóteles mismo; al punto de afirmar que mucho menos deberá considerarse a los Padres de la Iglesia, como intérpretes valiosos del pensamiento aristotélico: pues "introducirlos en el debate para aclarar la doctrina de Aristóteles sobre el intelecto agente, equivale poco más o menos a recurrir a M. Brunshvicg para aclarar la doctrina de S. Tomás" (34).

No pasó mucho tiempo para que FESTUGIERE, habiendo señalado que las opiniones de DE CORTE eran contrarias no sólo a la doctrina de Tomás de Aquino, sino a las de Aristóteles mismo, emprendió una virulenta contraofensiva destinada a

---

eso deja de estar relacionado con ciertos principios con los cuales forma un todo armónico y homogéneo, que es precisamente la tesis propuesta por GILSON, E., El filósofo y la teología, Guadarrama, Madrid, 2ª ed., 1962 (1ª ed., 1960, París), 287 p.

(32) Los detalles del debate entre ambos, pueden consultarse en: Bulletin Thomiste, trimestrial [Órgano de la Société Thomiste], XIIe année, tome IV, N° 6, Avril-Juin, 1935, pp. 178-185; 418-420 (Bibl. Coleg. Maximum Christi Regis, Societatis Jesu, México D.F.).

(33) DE CORTE, Marcel, La doctrine de l'intelligence chez Aristote: essai d'exégèse, Librairie philosophique J. Vrin, 1934, p. 55 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).

(34) Bulletin thomiste, N° citado, p. 418. Al parecer, DE CORTE se atiene sobre todo al Comentario de S. Tomás al 'De anima' de Aristóteles, cuando para comprender adecuadamente a Tomás, es imperdonable la lectura además de: Summa Theologiae, I, q. 79, y Cont. Gent., II, 67-68.

mostrar que Tomás de Aquino sigue en todo la doctrina de Alberto Magno en este punto, y que entre las aporías más difíciles del Estagirita, de las que DE CORTE declaraba haber resuelto la del intelecto agente, su interpretación resulta ha ser completamente aventurada y discutible (35).

Por la relevancia de las ideas expuestas por FESTUGIERE, nos permitimos transcribir el siguiente texto de él, elocuente por sí mismo:

"Cada uno sabe que el intelecto agente es necesario por dos razones. Por una parte, el conocimiento (sensible o inteligible) supone la acción del objeto sobre el sujeto paciente: el realismo del conocimiento sólo lo puede alcanzarse a este precio. Por otra parte, los inteligibles según Aristóteles no están completamente separados de lo sensible, ni por tanto inmediatamente susceptibles de aprehensión como en Platón, sino inmersos en lo sensible. Así, hay una diferencia entre el objeto sensible y el objeto inteligible. Justo cuando es iluminado, el objeto sensible tiene todo lo necesario para obrar sobre el sentido. Mas el objeto inteligible no puede obrar sobre el intelecto posible más que si es iluminado a su vez. Esta luz que hace pasar lo inteligible al acto, no puede venir más que de un agente que esté en acto, y que no sea más que acto. Tal es el origen y tal la función del intelecto agente. Ahora bien, toda la antigüedad es unánime al considerar a este intelecto agente como distinto del intelecto posible. Es distinto porque es puramente acto, y es acto en la función misma del conocer, acto respecto de lo inteligible. Es decir que si el intelecto posible es acto también, no lo es bajo el mismo punto de vista: el intelecto posible es acto respecto del cuerpo, es la forma del cuerpo; pero está en potencia respecto a lo inteligible, y es tal por definición según las leyes mismas del conocer, las cuales no son más que una especie de la teoría general de la acción y de la pasión. Es decir, un mismo intelecto no puede ser a la vez acto y potencia bajo el mismo punto de vista. El intelecto posible, en potencia respecto a los inteligibles, no puede al mismo tiempo, y permaneciendo idénticamente el mismo, obrar sobre los inteligibles de manera que los haga pasar de la potencia al acto. Más aún, todos los antiguos son unánimes sobre este punto. Dos hechos lo prueban. Por una parte, estos dos inte-

(35) "Con una seguridad que admira, y una bella prontitud a condenar veinti cuatro siglos de exégesis (incluyendo las recientes investigaciones de ZELLER y RODIER), ciertas razones me hacen difícilmente acentable la manera en que M. DE CORTE explica el texto de De anima, III, 5, 430a 14-15": FESTUGIERE, Bulletin Thomiste, N° citad, p. 418 (trad. Guillermo Ferrer Ortega).

lectos son tenidos por distintos. Por otra -y este según do hecho es una consecuencia del primero- los antiguos - están de acuerdo en que no se halla de ningún modo, inmortalidad personal en la doctrina del Estagirita. Se ha podido variar sobre la naturaleza del intelecto agente - cuando está separado; se le ha podido considerar, ya sea como único, ya sea como múltiple. Pero permanece el hecho de que, aun en este caso, el intelecto agente separado no es personal, porque, no habiendo sido forma del cuerpo, puesto que es realmente distinto del intelecto posible (que es, él, forma del cuerpo) desde entonces es posible y sin mezcla, no ha sido más el sujeto viviente y pensante, dotado de memoria, cuya subsistencia después de la muerte sería requerida para constituir una inmortalidad personal.

El intelecto agente es, en verdad, eterno. En cambio, el sujeto viviente y pensante, es esencialmente el intelecto posible. Es este intelecto posible el que, en tanto que es forma del cuerpo, anima al yo viviente. Es este mismo intelecto el que es sujeto del pensamiento; es él quien aprehende los inteligibles cuando han sido iluminados, actualizados por el intelecto agente. Principio de vida, sujeto del pensamiento, no hacen más que una misma esencia indivisible, una misma persona. Pero precisamente esta persona, dotada de memoria, es perecedera. Sólo subsiste, porque es acto y no es más que acto, el intelecto agente" (36).

De lo anterior se desprende que para FESTUGIERE, no hay lugar en Aristóteles para creer que el intelecto agente y el posible son sólo dos funciones de un mismo intelecto, o que sólo existe un intelecto bajo dos aspectos, como pensaba DE CORTE (37).

Así, pues, en el contexto de esta controversia, se impone la siguiente pregunta: ¿cuál de estos dos autores se aproxima más al pensar de Tomás de Aquino? ¿Por cuál de estas dos interpretaciones en juego, procedentes de dos autoridades opuestas, se pronunciaría él, y con éste, nosotros?

Aunque no haya tratado expresamente esta cuestión en ninguna de sus obras, sin embargo, abundan los textos en que S. Tomás manifiesta su sentir sobre el

(36) FESTUGIERE, *Bulletin Thomiste*, N° cit., p. 180-181 (trad. G. Ferrer).

(37) Según él: "el intelecto es ora tal -es decir, análogo a la materia, cuando deviene todos los inteligibles-, ora tal -es decir, análogo a la causa activa, cuando hace todos los inteligibles-": DE CORTE, M. *La doctrine de l'intelligence chez Aristote: essai d'exégèse*, Librairie philosophique J. Vrin, 1934, p. 55 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).

particular.

En efecto, leemos en Summa Theologiae: "Algunos hablan de cuatro intelectos a saber, el intelecto agente, el intelecto posible, el intelecto habitual y el intelecto terminado; de los cuales, los dos primeros son potencias diferentes, así como en todas las cosas existe una potencia activa y una pasiva" (38).

Asimismo, en In II Sententiarum Magistri Patri Lombardi, afirma: "Nuevamente digo, que estos dos intelectos, a saber, el intelecto agente y el intelecto posible, no son una sola potencia denominada de diverso modo según sus diversas operaciones; puesto que las operaciones que se reducen a principios diferentes, es imposible que se reduzcan a una misma potencia. Y debido a que recibir las especies inteligibles -lo cual es propio del intelecto posible- y hacer inteligibles las especies -lo cual es propio del intelecto agente- no pueden convenir según lo mismo: pues recibir conviene a algo en cuanto que está en potencia, y hacer conviene a algo en cuanto que está en acto, es imposible que el intelecto agente y el intelecto posible no sean potencias distintas" (39).

Y sigue diciendo: "La potencia del intelecto agente es diferente de la potencia del intelecto posible: puesto que, respecto de un mismo objeto, es necesario que un principio sea potencia activa, la cual hace que el objeto exista en acto, y otro principio sea potencia pasiva, la cual es movida por el objeto que existe en acto. Y así, la potencia activa se halla con respecto a su objeto, tal como el ente en acto se halla con respecto al ente en potencia; mas la potencia pasiva se halla con respecto a su objeto al revés, es decir, tal como el ente en potencia se halla con respecto al ente en acto. Así, pues, tratándose de del intelecto, ninguna otra distinción entre potencias puede haber, salvo la distinción entre intelecto agente e intelecto posible" (40).

La idea de dos principios aparece clara en la Quaestio disputata de anima: "Así, es necesario que haya en nosotros un principio formal por el cual reciba

(38) I, q. 79, a. 10, c. (ed. BAC latín, Madrid, 3ª ed., 1961, p. 564, traducción de David T. Maqueo).

(39) Distinción 17, cuestión 2, art. 1, apud SANCHEZ, M. Art. Cit., p. 209

(40) TOMAS DE AQUINO, Summa Theologiae, I, q. 79, a. 7, c. (BAC latín, Madrid, 3ª ed., 1961, p. 560, trad. David T. M.).

Otros lugares -sólo de la Summa Theologiae- en que aparece clara dicha distinción son: I, q. 54, a. 1, ad 1m; I, q. 79, a. 4, ad 4m. Para otros lugares puede consultarse: Q. D. De Veritate, q. XVI, a. 1, ad 1m; Idem, q. XX, a. 2, ad 5m; Idem, q. XVIII, a. 2, c.; Q. D. De Anima, q. Gn., a. 13, c., ad 20m.

mos los inteligibles, y otro por el cual los abstraigamos. Y tales principios se llaman respectivamente intelecto posible e intelecto agente" (41).

Póngase especial atención al subrayado de este fragmento de una de sus últimas obras, a saber, del Compendium Theologiae: "Es necesario que sea algún agente lo que hace inteligibles en acto, a las especies existentes en las potencias sensitivas. Mas esto no puede hacerlo el intelecto posible (...). Por consiguiente, es necesario poner otro intelecto que haga inteligibles en acto las especies inteligibles en potencia, tal como la luz hace que los colores visible en potencia, sean visibles en acto; y a éste lo llamamos intelecto agente" (42).

Y más adelante, se refiere a dos potencias: "De donde, la potencia por la que el alma intelectiva es receptiva de las especies inteligibles, se llama intelecto posible; y la potencia por la que el alma intelectiva abstrae las especies inteligibles de los fantasmas se llama intelecto agente" (43).

Mi qué decir del texto de In III De Anima, causa de toda nuestra investigación: "En toda naturaleza que algunas veces es en potencia y otras en acto, es preciso afirmar algo que se comporta como materia, y algo que es como causa agente y eficiente, que se relaciona con las cosas que han de ser producidas, como el arte respecto a la materia. Ahora bien, el alma en la parte intelectiva, algunas veces está en potencia y otras no. Necesario es, pues, que existan en el alma intelectiva estas dos cosas diferentes, a saber, que una sea el intelecto en el que puedan hacerse inteligibles todas las cosas, y éste es el intelecto posible (...), y otra el intelecto que pueda hacer inteligibles en acto todas las cosas, que se llama intelecto agente" (44).

En fin, la lista de textos sería interminable. Pero todos nos manifiestan con bastante claridad, cuál era el pensamiento del Angélico en relación con la pregunta formulada: Tomás de Aquino habla del intelecto agente y el posible como de dos principios, dos potencias distintas de nuestra alma; en una palabra: de dos entendimientos.

Quizás sea verdad, como DE CORTE afirmaba, que todos los esfuerzos encaminados a determinar la existencia de una distinción real expresamente postulada

(41) Quaestio unica, a. 5, c. (ed. Marietti, Romas-Taurini, 8ª ed., 1949, vol. II, p. 298, trad. David Téllez Maqueo).

(42) C. 82 (ed. Rialp, Madrid, 1ª ed., 1980, p. 123, trad. J.I. Saranyana).

(43) C. 87 (edición y traducción citadas, p. 146).

(44) Libro III, lecc. 10, N° 728 (ed. Fundación Arché, Buenos Aires, 1979, p. 422, traducción de Mª L. Donadio Maggi de Gairolfi).

por Aristóteles, sea infructuoso. Sin duda, además, es verdad que Aristóteles jamás habló de una 'distinción real' entre ambos intelectos, porque las famosas distinciones nominales, reales, de razón, funcionales, etcétera, fueron conquistas de la escolástica posterior al macedonio. De lo que no cabe la menor duda es que, para Tomás, la distinción entre ambos intelectos es una distinción real, entitativa, es decir, de res a re. Y previendo cualquier duda que pudiera existir sobre si dicha distinción es solamente nominal, en cuanto que una misma potencia recibiría nombres diversos, según sus diversas funciones u operaciones, ha dicho expresamente: "Asimismo, digo que estos dos intelectos, a saber, el intelecto agente y el intelecto posible, no son una sola potencia a la que se le llama de dos modos distintos según sus diversas operaciones" (45). Y añade: "mientras el intelecto agente no es susceptible de hábitos, el intelecto posible sí lo es" (46), y que si el intelecto agente es siempre verdadero y recto, no es necesario que el intelecto posible sea siempre recto, ya que "el intelecto agente se encuentra frente al posible como el monje con respecto al abad, ya que el monje debe llevar vida contemplativa, pero el abad debe llevar vida contemplativa y activa: por lo que hay muchos monjes buenos que no serían buenos abades" (47).

Por otro lado, es importante señalar que aunque Tomás de Aquino no hubiera afirmado expresamente en varios de los lugares aquí citados por nosotros, que el intelecto agente y el posible son dos potencias realmente distintas una de la otra, aun así sería fácil llegar a esa conclusión tomando como principio la doctrina de él mismo acerca de la especificación y distinción de las potencias del alma.

En el sistema tomista, las potencias radican todas en el alma, aunque no se identifican con la sustancia de ésta, ni tampoco ellas entre sí. O, en otras palabras, un mismo principio no puede ser el origen inmediato de tantas y tan diversas operaciones, como la nutrición, la sensación, la intelección, etc.

(45) Vide supra, nota 39.

(46) TOMÁS DE AQUINO, De veritate, q. XX, a. 2, ad 5m (ed. Marietti, Romae-Taurini, 8ª ed., 1949, vol. I, p. 364, traducc. David T. Maqueo).

(47) No encontramos el pasaje de Santo Tomás. El símil -inapropiado, según nuestro parecer, sólo en cuanto a la supremacía que da a entender del intelecto posible sobre el intelecto agente- está tomado de: LOTTIN, O., Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles, tome 1, Problèmes de psychologie, deuxième édition, Duclot S.A., éditeur, Gembloux (Belgique), 1957, p. 512 (traducc. David T. Maqueo).



Ahora bien, es doctrina corriente en psicología tomista, que "las potencias se especifican y distinguen por los actos a los que naturalmente se ordenan, y los actos por sus objetos formales" (48): a objetos formales diversos, corresponden actos diversos; a actos diversos, potencias distintas; porque la potencia como tal se ordena al acto, luego, también debe distinguirse por el acto. Y esto es válido, ya se trate de potencias activas -es decir, de las que inmutan a su objeto-, o bien de potencias pasivas -es decir, de las que son movidas por él-.

Por consiguiente, si aplicamos este principio al intelecto agente y posible, podremos determinar si estas potencias se distinguen o no realmente una y otra. Si el acto al cual se ordena por naturaleza el intelecto agente, es de distinta especie de aquel al cual se ordena el posible (y lo será si el objeto formal del primero es distinto del objeto formal del segundo), entonces tendremos dos potencias específicamente distintas.

Es así que para Tomás, uno es el acto propio del intelecto agente, y otro el acto propio del intelecto posible, como puede desprenderse de innumerables textos. Y así, por esta camino, también se distinguen realmente.

En efecto, leemos en un pasaje del De veritate: "El objeto del intelecto posible es el inteligible en acto, que actúa sobre aquél, en la medida que por él, aquél pasa de la potencia al acto; en cambio al objeto del intelecto agente es el inteligible en potencia, en la medida que éste se vuelve inteligible en acto por obra del intelecto agente" (49).

Asimismo, en la Quaestio disputata de spiritualibus creaturis, dice: "Así, pues, la acción del intelecto agente, que consiste en aprehender lo universal, es una acción de este hombre; lo mismo que considerar o juzgar sobre una naturaleza general es acción del intelecto posible" (50).

Finalmente, en la Quaestio disputata de anima aparece que: "A los dos intelectos, es decir, el agente y el posible, corresponden dos acciones distintas. Pues lo propio del intelecto posible es recibir los inteligibles, mas la acción del intelecto agente es abstraerlos" (51).

(48) "Potentia dicitur ad actum, secundum id quod est; unde oportet quod per actum definiatur potentia, et secundum diversitatem actuum diversificetur potentiae": TOMÁS DE AQUINO, Quaestio disputata de anima, q. ún., a. 13, c. (ed. Marietti, Romae-Taurini, 8ª ed., 1949, vol. II, p. 329, tr. David T.M.).

(49) Q. XV, a. 2, c. (Quaestiones disputatae, vol. I, ed. cit., p. 312).

(50) Q. ún., a. 10, c. (idem, vol. II, p. 392, traducc. David T. M.).

(51) Q. ún., a. 4, ad 6m (idem, vol. II, p. 296, traducc. David T. M.).

Y así, si formar las especies y recibirlas son acciones específicamente distintas, no vemos ninguna razón común por la cual puedan atribuirse a una misma potencia. Mucho menos para creer que el intelecto posible se identifica con el agente. La única objeción que pudiese hacerse contra la distinción real de ambos intelectos, bien pudiera ser ésta: "el acto de la facultad intelectual (*intellectus*) es la intelección (*intelligere*). Por consiguiente, si hubiese dos - intelectos, a saber, uno agente y otro posible, a un mismo hombre le corresponderían dos intelecciones; lo cual parece sería inconveniente" (52).

La respuesta dada por Tomás es muy simple. De la afirmación de dos intelectos no se sigue la afirmación de dos intelecciones, pues tanto la acción de uno como de otro intelecto, se ordenan a una misma intelección; que no es otra que la del 'intelecto en acto'. La respuesta literal a la objeción planteada es la que sigue: "A los dos intelectos, es decir, el agente y el posible, corresponden dos acciones distintas. En efecto, el acto del intelecto posible es recibir los inteligibles; y el acto del intelecto agente es abstraer de los -- fantasmas. Sin embargo, de ello no se sigue que exista una doble intelección - en el hombre: puesto que es necesario que cada una de dichas acciones concorra a una misma intelección" (53).

Para que hubiese dos intelecciones habría que decir que el intelecto agente conoce. Pero como afirmaremos en el último capítulo de este trabajo,<sup>54</sup> no hay lugar para tal afirmación; como tampoco la hay para que el mismo pierda su carácter de facultad real. El intelecto agente no conoce, pero sin intelecto agente el alma no conoce. Ya volveremos sobre este punto. Por ahora, queda a salvo la validez de la distinción real entre ambos intelectos desarrollada hasta aquí.

#### 3.4. El intelecto agente según la Quaestio disputata de anima (1272-1273)

La distinción entre intelecto agente y posible nos lleva ahora a plantearnos con más seriedad, las objeciones que ya desde la época de Tomás de Aquino (y por supuesto, las planteadas siete siglos después de él) han sido puestas por diversos filósofos, con objeto de poner en duda la existencia del intelec-

(52) Quaestio disputata de anima, q. ún., a. 4, arg. 8 (ed. Mariatti, Romae Taurini, 8ª ed., 1949, vol. II, p. 295, traducc. David T. M.).

(53) Idem, ad 8m (ed. y trad. cit., p. 296).

(54) Vide infra, inciso 4.5. donde se afirma que del que el intelecto agente no conozca, no significa una imperfección para él, ni mayor perfección para el intelecto posible.

to agents. Y entre ellos, sin duda alguna los idealistas ocupan un lugar sobresaliente.

Cualquier historiador de la filosofía serio, podrá comprobar que uno de los múltiples efectos del Cartesianoismo (y también del empirismo baconiano) con su pretensión de fundar una filosofía completamente nueva, ha sido, además del olvido y desatención de la doctrina de Aquino, un absoluto silencio de la doctrina de éste sobre el intelecto agente.

Dice uno de los últimos representantes de la filosofía de Descartes, de fines del siglo pasado: "Ningún autor se sirve hoy de esta expresión un poco bárbara (intelecto agente), que ha sido desterrada justamente del lenguaje filosófico, porque presentaba una idea falsa. Santo Tomás no se servía de ella sino a pesar suyo, y porque la encontraba en Aristóteles, cuya doctrina explicaba; pero la reducía a su justo valor. Demostraba que este intellectus agens del filósofo pagano, no era más que un absurdo contrario a la fe católica, y que esta expresión en caso de emplearla, no debe entenderse más que de la luz que ilumina a toda creatura inteligente" (55).

Y a cien años de distancia, pareciera que estas palabras de BONALD (jr.) siguen resonando en la conciencia de algunos hombres, hasta llevarlos a creer que el mismísimo S. Tomás encontraba difícil tener que justificar una noción tan compleja como la que nos ocupa.

Pues bien, a demostrar lo contrario dedicaremos las siguientes líneas.

#### 3.4.1. ¿Es necesario poner un intelecto agente?

Dice Ceferino GONZÁLEZ en respuesta a lo dicho por BONALD: "Sería curioso por demás, y cosa de desear ciertamente, que Mr. Bonald hubiera indicado siquiera el pasaje en que Santo Tomás muestra que el intellectus agens de Aristóteles, no es más que un absurdo contrario a la fe católica. Creo conocer un poco las obras de Santo Tomás, y jamás he tenido la felicidad de tropezar con la demostración que indica el mentado autor. Precisamente he hallado todo lo contrario en las obras del Santo Doctor; es decir, no uno, sino varios pasajes en que aprueba, confirma, desenvuelve y hace suya la doctrina del filósofo griego

(55) Mr. BONALD (hijo del filósofo francés Luis de BONALD), La filosofía del verbo, apud, GONZÁLEZ y Díaz Tuñón, Ceferino, Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás, establecimiento tipográfico del Colegio de Santo Tomás, a cargo de D. José Cortada, Manila (Filipinas), 1864, vol. II, p. 72

sobre el intelecto agente, constituyendo esta doctrina una de las bases principales de su magnífica teoría de las ideas" (56).

Con estas palabras en lenguaje decimonónico, queremos dar a entender nuestra verdadera posición, sobre lo que Tomás pensó del intelecto agente: que si bien es cierto que a partir de la postulación del intelecto agente, se ha puesto en duda su existencia, bajo el equívoco de que su acto no nos es tan evidente como el de otras facultades, creemos que el único medio de evitar todo género de innatismo o idealismo al modo de Platón o Descartes, consiste precisamente en creer, al igual que Aristóteles y Tomás de Aquino, en la necesidad de un intelecto agente.

Ea por ello que a la pregunta de si es necesario admitir un intelecto agente, Tomás de Aquino responde con un texto bastante elocuente, del cual facilitamos aquí la traducción íntegra del cuerpo del artículo:

"Debe decirse que es necesario admitir un intelecto agente. Para mejor comprender esto, es preciso considerar - que, debido a que el intelecto posible está en potencia respecto de los inteligibles, es necesario que dichos - inteligibles muevan al intelecto posible. Mas lo que no es, no puede mover nada. Efectivamente, - lo que es inteligible por el intelecto posible (57) no es un algo existente en la naturaleza de las cosas, en cuanto que es inteligible (58), pues nuestro intelecto posible entiende lo que es común en muchos y acerca de muchos. Pero esto no se halla existiendo en la naturaleza de las cosas, como lo demuestra Aristóteles en - el libro VII de la *Metaphysica*. Así, pues, si el intelecto posible tiene que ser movido por lo inteligible, es necesario que de esta manera, lo inteligible sea hecho por el intelecto. Y como lo que es, no puede estar en potencia de aquello que él mismo ha hecho, so pena - de dejar de ser lo que es, es necesario admitir, además del intelecto posible, un intelecto agente que haga en acto los inteligibles que mueven al intelecto posible. Mas los hace tales por abstracción de la materia y de - las condiciones materiales que son principio de individuación. Pues la naturaleza de la especie, en lo que se refiere a lo que de suyo le pertenece, no tiene modo de existir en muchos (59): sólo si los principios de individuación están fuera de su razón misma, podrá el inte-

(56) *Idem*, p. 73

(57) Se refiere a los universales.

(58) El universal no es la forma informante de la cosa.

(59) La especie con materia aún, no puede ser algo uno y común a muchos: para ello debe carecer de la misma.

lecto recibirla despojada de toda condición individuante; y así será recibida como algo uno. Y por la misma razón, el intelecto se allega el género abstrayéndolo de las diferencias específicas, para que sea algo común en muchas y acerca de muchas especies. Ahora bien, si los universales existieran por sí mismos en la naturaleza de las cosas, tal como afirman los Platónicos, no habría necesidad de un intelecto agente; pues las mismas cosas inteligibles moverían al intelecto posible. Por lo que, parece -- que Aristóteles, en virtud de esta necesidad, fue llevado a admitir un intelecto agente, porque no conulgaba la opinión de Platón acerca de las ideas. Con todo, en la naturaleza de las cosas existe algo que de suyo es inteligible en acto, como las sustancias inmateriales; pero en todo caso, el intelecto posible no puede llegar a conocerlas, sólo que llega de algún otro modo a su conocimiento, mediante aquello que abstrae de las cosas materiales y -- sensibles" (60).

Efectivamente, el razonamiento de Aristóteles es muy simple, y a la vez muy complejo. Simple, porque las razones que lo han llevado a postular un intelecto agente además del posible, son perfectamente lógicas; y complejo porque las bases sobre las que se funda la existencia del mismo, no convencen a todos los que desearan que su acto fuese tan evidente como el de otras facultades.

Aristóteles piensa así: lo que no existe no mueve. Es así que los universales no existen en la realidad, luego, no mueven nada ('universalia non movent'). Pero los inteligibles son universales, luego, los inteligibles no mueven. Ahora bien, sólo lo que está en acto mueve. Es así que los inteligibles no mueven, luego no están en acto, sino en potencia. Pero si los inteligibles están en potencia, y el intelecto también lo está frente a ellos (pues el intelecto tiene que ser movido por los inteligibles, es decir, tiene que recibirlos para que haya conocimiento), entonces es necesario algo que haga en acto dichos inteligibles, es decir, que los pase de la potencia al acto. Pero 'nada pasa de la potencia al acto a no ser mediante un ser en acto', luego, lo que hace posible la conversión al acto de los inteligibles que están en potencia de ser conocidos por el intelecto, tiene que estar en acto: y esto es precisamente el intelecto agente.

(60) Quaestio disputata de anima, q. ún., a. 4, c. (Quaestiones disputatas, vol. II: ed. Marietti, Romae-Taurini, 8ª ed., 1949, p. 295, trad. David T.N.).

En el segundo párrafo de este largo e importante fragmento, Tomás de Aquino reconoce que Aristóteles fue llevado a admitir un intelecto agente, porque no comulgaba la opinión de Platón acerca del origen de las ideas. El punto fundamental de divergencia entre ambos filósofos puede resumirse de este modo:

PLATÓN.- No es preciso hablar de un intelecto agente. Y ello puede demostrarse --trarse porque: 'todo lo que se recibe, se recibe al modo del recipiente'. Es así que el intelecto es una facultad inmaterial, luego, el intelecto recibe las formas de modo inmaterial.

Pero lo inmaterial está en acto. Luego, basta con que las formas recibidas por el intelecto sean inmatrimales para ser inteligibles en acto. Es así que lo inteligible en acto no es necesario que sea actualizado: luego, no hay necesidad de un intelecto agente en acto (61).

ARISTÓTELES-TOMAS DE AQUINO: Las formas de los seres naturales no subsisten en materia fuera de ellos. Las formas inteligibles no están en acto por el solo hecho de ser inmatrimales. Es decir que:

PM: Las formas de los seres naturales no subsisten separadas de su materia, sino en unión con ella.

Pm: Y si las formas que existen en la materia no son inteligibles en acto;

C: Entonces, las formas de los seres naturales no son inteligibles en acto.

Ahora:

PM: Si las formas de los seres naturales no son inteligibles en acto, sino en potencia de ser conocidas por el intelecto;

Pm: Y 'nada pasa de la potencia al acto a no ser mediante un ser en acto' ;

C: Entonces, para que las formas de los seres naturales se hagan inteligibles en acto, es preciso admitir en el alma que las conoce, una facultad que haga las cosas inteligibles en acto, labor ésta del intelecto agente.

Con lo anterior no sólo demuestra Tomás la necesidad del intelecto agente. También demuestra que si hubiese considerado la doctrina de Aristóteles sobre el intelecto agente, como un absurdo contrario a la fe -tal como afirman los pensadores del siglo XIX que fueron influidos por las corrientes enciclopedistas- jamás hubiese aceptado dicha doctrina.

(61) Cit. Pos., TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 3, arg. 3 (ed. BAC latín, Madrid, 3ª ed., 1961, p. 554, traducc. David T. M.).

### 3.4.2. ¿Por qué no es necesario un 'sentido agente'?

También los empiristas han negado la existencia del intelecto agente, aduciendo para ello incontables argumentos. El primero y más común es el de la coligación (colligatio) existente entre las diversas potencias humanas, es decir, la común radicación de las potencias sensitivas e intelectivas en el mismo sujeto, que es precisamente la posición de Juan Duns Escoto.

Que todas las potencias dimanen de un mismo sujeto, es lo que explica que las mismas puedan padecer entre sí. Y así, por ejemplo, a partir del movimiento producido en la potencia sensitiva, se produce una inmutación en la imaginación, por la que en ésta queda retenido lo que aquélla ha captado. De modo semejante, admitido que el intelecto posible radique en el alma, junto con las demás potencias, se tiene que lo que se produzca en la imaginación —a partir de lo que los sentidos aprehendan— es conocido directa e inmediatamente en el intelecto posible, y por tanto no es necesario postular un intelecto agente: pues ello sólo equivaldría, de acuerdo con la postura de Ockham, a multiplicar entes y facultades sin necesidad; es decir, a crear facultades superfluas.

Tomás de Aquino no ignora esta coligación entre las potencias, pues de hecho sucede que una potencia puede ser apartada de su objeto o actividad en el momento en que otra potencia opera intonsamente (62). Y, sin embargo, el que la imaginación y el intelecto posible tengan por lugar común al mismo sujeto, no significa que los fantasmas presentes en la imaginación redunden directamente sobre el intelecto posible, porque las formas de la imaginación, en cuanto que son individuales, no pueden ser causa de las formas inteligibles, dado que éstas son universales; es decir, pertenecen a géneros distintos. Y así, aunque los sensibles percibidos por los sentidos sí inmuten directamente a la imaginación, los fantasmas presentes en la imaginación no inmutan directamente el intelecto posible. La relación entre los sentidos y la imaginación, no es paralela a la que hay entre la imaginación y el intelecto posible: los sentidos pueden dejar huella en la imaginación por sí solos, mas la imaginación no puede dejar huella en el intelecto posible por sí sola.

A tal punto es importante esta disparidad entre la relación sentidos-

(62) Quaestio disputata de anima, q. ún., a. 4, ad 1a (ed. Marietti, Romae Taurini, 8ª ed., 1949, vol. II, p. 295-296, traducc. David T. M.).



imaginación, y la relación imaginación-intelecto posible, que ello es lo que nos explica por qué no hay necesidad de un 'sentido agente' (63).

Pero pasando por alto dicha disparidad, podría equivocadamente afirmarse que el intelecto se encuentra con respecto a los inteligibles, como el sentido se encuentra con respecto a los sensibles. Y puesto que los sentidos sienten sin el concurso de un sentido agente, entonces el intelecto también podría realizar la intelección de los inteligibles sin el concurso de un intelecto agente (64).

¿Cómo responde Tomás de Aquino a este planteamiento? Negando que el intelecto se haya frente a los inteligibles como el sentido se haya frente a los sensibles. Y así dice:

"Siendo el sensible algo particular, no deja impre -- so en el sentido una especie de otro género, y por ello la especie en el sentido no es sino particular. En cambio, el intelecto posible recibe las especies de un género distinto al que tienen estando en la imaginación; ya que el intelecto posible recibe las especies universales, y la imaginación no contiene sino particulares. Y por esto, tratándose de los inteligibles, tenemos necesidad de un intelecto agente; pero tratándose de los sensibles no necesitamos otra potencia activa, sino que todas las potencias sensitivas son potencias pasivas" (65).

Esta opinión, según la cual, así como para la sensación no se requiere de un sentido agente, así tampoco se requiere de un intelecto agente para llevar a cabo la intelección, no ha sido la única objeción contra la existencia del intelecto agente. También por el modo del recipiente suele rechazárselo, que

(63) El modo en que existen los colores en la materia corporal individual, es el mismo que aquel por el que existen en la facultad visiva; de ahí que la facultad visiva no requiera de una facultad visiva agente para conocer.

En cambio, el modo en que los fantasmas existen en los órganos corpóreos, es distinto del que poseen en el intelecto humano (en el intelecto humano son representación de varios individuos): Cfr. Summa Theologiae, I, q. 85, a. 1, ad 3m.

(64) Para un desarrollo más pormenorizado de esta objeción, remitimos a: SI WEK, P., Psychologia Metaphysica, ed. Universitas Gregoriana (1ª ed., 1960), Romae, 7ª ed., 1965, p. 373 (trad. David T. M.).

(65) Quaestio disputata de anima, q. ún., a. 4, ad 5m (ed. Marietti, Romae-Taurini, 8ª ed., 1949, vol. II, p. 296, traducc. David T. M.).

es precisamente el siguiente argumento; muy semejante al que ya citamos en el inciso anterior, al hablar del modo en que Platón rechaza la existencia del intelecto agente (66):

"La razón de admitir un intelecto agente, es para poner en acto los inteligibles que están en potencia. Es así que algunos inteligibles se ponen en acto porque son abstraídos de su materia y por ser despojados de sus condiciones materiales. Luego, la razón de ser del intelecto agente es, además, abstraer las especies inteligibles de su materia.

Pero esto puede hacerse sin necesidad de un intelecto agente. Pues si el intelecto posible es inmaterial, es necesario que reciba inmaterialmente lo que recibe, ya que todo lo recibido está en el recipiente al modo de éste" (67).

Esta objeción, bastante precisa, adolece de dos inconvenientes.

1. El primero, consiste en creer que lo inmaterial es en acto, sólo por ser inmaterial (al decir: "algunos inteligibles se ponen en acto por ser abstraídos de su materia"), cuando es verdad que todo lo material es potencia, pero no todo lo potencial es material. Piénsese que las almas y los ángeles carecen de materia, y sin embargo, aunque de suyo son en acto, están en potencia respecto de algo superior a ellos (concretamente, los ángeles están en potencia respecto de Dios, pues sólo éste es acto puro).

2. El segundo, y más importante, es que "lo que forma parte de la condición del recipiente, no es cambiar de género a la especie recibida, sino cambiar su modo de ser sin alterar para nada el género al que pertenece" (68).

De ahí que siendo la especie universal, de un género distinto al de la especie particular, no es suficiente el puro conocimiento por parte del intelecto posible, para que las especies particulares que hay en la imaginación, se hagan universales al ser conocidas por aquél, sino que se requiere un intelecto agente que haga esto.

(66) Vide supra, nota 61, p. 65. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, Summa Theologiae, I, q. 79, a. 3, arg. 3.

(67) TOMÁS DE AQUINO, Quaestio disputata de anima, q. ún., a. 4, arg. 3 (ed. Marietti, Romae-Taurini, 8ª ed., 1949, vol. II, p. 294-295, tr. David Téllez Maqueo).

(68) Idem, q. ún., a. 4, ad 3m (ed. Marietti, Romae-Taurini, 8ª ed., 1949, vol. II, p. 296, traducción citada).

### 3.4.3. Problemas que suscita la unidad y separabilidad del intelecto agente

Pero una de las objeciones más importantes contra la existencia del intelecto agente, sin duda es la que considera que mientras Dios pueda realizar las funciones que corresponden al intelecto agente, no hay necesidad de un intelecto agente:

"La razón de admitir un intelecto agente, es para iluminar nuestros fantasmás, así como la luz del sol ilumina los colores. Pero para nuestra iluminación es suficiente la luz divina, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Por tanto, no es necesario admitir un intelecto agente" (69).

Y dado que entre los que comparten esta opinión, no son pocos los que creen que ello se deba a que el intelecto agente no es otra cosa que la Inteligencia Divina, y como la Inteligencia Divina es única y separada, los mismos han sido llevados a creer que el intelecto agente es único y separado. Por esto, creemos que lo primero que hay que determinar es si el intelecto agente es único y separado (o por el contrario, si es múltiple y es algo propio del hombre) con el fin de responder si se identifica con Dios o no se identifica, y por tanto, si no hay necesidad de él o sí la hay, respectivamente.

Y como ya tuvimos ocasión de responder a este interrogante al hablar de los filósofos árabes, únicamente diremos, siguiendo a Tomás de Aquino, que "para algunos filósofos [como Avicena y Averroes (70)], el intelecto agente -a diferencia del intelecto posible, que forma parte de nuestra alma- es una sustancia separada que han denominado inteligencia, la cual se comporta respecto a nuestras almas, y a toda la esfera de principios activos y pasivos, como las sustancias superiores separadas (que ellos dicen ser inteligencias) respecto a las almas de los cuerpos celestes (que ellos consideran como animados), y a los cuerpos celestes mismos. De suerte que, así como los cuerpos superiores re

(69) Idem, q. ún., s. 4, arg. 7 (ed. cit., trad. cit., p. 295).

(70) Para ambos existe un solo intelecto agente para toda la especie humana, que además está separado de los hombres. La diferencia está en que AVICENA cree al menos en un intelecto posible para cada individuo, y por tanto, éste no es único, sino múltiple (uno para cada hombre), y además no está separado (i.e., forma parte del hombre). La postura de AVICENA coincide con la de MAIMÓNIDES.

ciben de dichas sustancias separadas el movimiento, y las almas de los cuerpos celestes la perfección de orden inteligible, así también todos los cuerpos inferiores reciben del intelecto agente separado sus formas y sus movimientos propios, y nuestras almas las perfecciones de orden inteligible. Y como la fe católica establece que es Dios, y no cualquier sustancia separada, quien opera en la naturaleza y en nuestras almas, por esto ciertos católicos (71) pretendieron que el intelecto agente es Dios mismo, que es la 'luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo' (72).

Pero considerada diligentemente, esta postura (73) no parece ser conveniente por tres motivos:

1º Por la necesidad de un intermediario: En efecto, las sustancias superiores están en relación con nuestras almas, como los cuerpos celestes con los cuerpos inferiores. Ciertamente, así como las 'fuerzas' (virtutes) de los cuerpos superiores son ciertos principios activos universales en relación con los cuerpos inferiores, así también la 'fuerza' divina y las 'fuerzas' de otras sustancias segundas, si es que algo influyen sobre nosotros, tienen relación con nuestras almas como principios activos universales.

Ahora bien, nosotros constatamos que además de los principios activos universales, que son de los cuerpos celestes, es menester que haya principios activos particulares, que son las 'fuerzas' de los cuerpos inferiores, determinadas a las operaciones propias de tal o cual cosa, lo que es exigido principalmente en los animales perfectos. En efecto, se encuentran animales imperfec --

---

En cambio, AVERROES cree en la existencia de un solo intelecto posible para todos los hombres; y por tanto, el intelecto posible es único (aunque no separado: pues él entiende por intelecto posible la disposición de cada hombre para recibir los inteligibles, y por ende, el intelecto posible es inmanente al hombre).

Aunque la unicidad del intelecto agente tiene sus inconvenientes, sin duda es más grave la unicidad del intelecto posible, pues como dice REALE, con ésta se establece un serio obstáculo a la inmortalidad personal: REALE, G. - ANTISERI, D., Historia del pensamiento filosófico y científico, vol. I: Antigüedad y Edad Media, Herder, Barcelona, 1ª ed., 1988, pp. 463-470

(71) Como ROGER BACON (Opus Maius, II, 5; Opus Tertium, c. 23), GUILLERMO DE ALVERNIA (De universo, II, 1, c. 14, ss.) y otros agustinianos: WULF, Naurice de, Historia de la Filosofía Medieval, vol. II: El siglo XIII, Jus, México, 1ª ed., 1945, p. 74, 234 (traducción del francés por Jesús Toral Moreno).

(72) Juan, I, 9.

(73) Que cree que Dios es el intelecto agente, y que éste es único y separado.

tos, para cuya producción basta la 'fuerza' de los cuerpos celestes, cosa manifiesta en el caso de los animales engendrados por putrefacción (74). Pero para la generación de los animales perfectos, se requiere igualmente, además de la 'influencia' celeste, una 'fuerza' particular, que se halla en la simiente. Pues así como en todos los cuerpos inferiores, lo que es más perfecto es la operación intelectual, en nosotros se requiere, además de los principios activos universales -que son la eficacia del Dios iluminador, o de toda otra sustancia separada, un principio activo propio, que nos haga inteligentes en acto. Y este es el intelecto agente.

2º Porque la felicidad consistiría en la unión con el intelecto agente: Todavía es menester considerar que si se pretende que el intelecto agente es una sustancia separada distinta de Dios, se llega a una consecuencia contraria a nuestra fe: a saber, que nuestra última perfección y felicidad consistiría en una cierta unión de nuestra alma, no ya con Dios -como enseña la doctrina evangélica cuando dice (Ioannis, XVII, 3): 'En esto consiste la vida eterna: en que te conozcan a ti, el verdadero Dios'- sino con alguna otra sustancia separada.

En efecto, es manifiesto que la última bienaventuranza o felicidad del hombre, consiste en la más noble de sus operaciones, que es la intelección, cuya última perfección es forzoso que se realice cuando nuestro intelecto se halle unido a su principio activo, pues un principio pasivo es totalmente perfecto cuando alcanza su principio activo propio, que es la causa de su perfección.

Por esto, aquellos que pretenden que el intelecto agente es una sustancia separada de la materia, afirman con ello que la última felicidad del hombre consiste en que éste pueda conocer al intelecto agente.

3º Por la necesidad de un principio intrínseco: Además, si ponemos atención, constatamos que es imposible que el intelecto agente sea una sustancia

---

(74) Se refiere al nacimiento de ciertos animales como las bacterias, mosquitos o insectos, que por emanar de la carne podrida, o de otros alimentos en descomposición, ARISTÓTELES (y TOMÁS DE AQUINO) creyeron que surgían por "generación espontánea". Hoy sabemos, merced a los descubrimientos de PASTEUR y HARVEY, que todo ser vivo proviene de un germen ('omne vivum ex ovo'), y no de alguna especie de "fuerza" vital procedente de los cuerpos celestes (D. T. M.).

separada, por la misma razón que el intelecto posible.

En efecto, así como la operación del intelecto posible consiste en recibir los inteligibles, la operación propia del intelecto agente consiste en abstraerlos: así los hace inteligibles en acto. De una y otra de estas operaciones nosotros mismos tenemos experiencia, porque somos nosotros los que recibimos los inteligibles y los abstraemos.

Ahora bien, es necesario que en todo agente haya un principio formal, por el cual obre 'formalmente'. En efecto, es imposible que un agente obre 'formalmente' por un principio que fuera existencialmente separado de él; y aun cuando fuera algo separado lo que sería principio motor de la operación, es menester sin embargo, que haya un principio intrínseco -forma o impresión recibida- por el cual pueda operar 'formalmente'.

Así es que debe haber en nosotros un principio formal por el cual recibamos los inteligibles, y otro por el cual los abstraigamos. Y tales principios se llaman intelecto posible e intelecto agente. Uno y otro tienen en nosotros algo de real. Y no basta para esto que la acción del intelecto agente, que consiste en abstraer los inteligibles, sobrevenga en nosotros por la mediación de las mismas imágenes, iluminadas en nosotros por el dicho intelecto: pues todo lo que es obra no hace sino seguir la acción del artesano, así que el intelecto agente se relaciona con las imágenes iluminadas como con su obra" (75).

Para Tomás no hay ningún inconveniente en afirmar la coexistencia en el alma de dos intelectos. Es decir que, en la sola y misma sustancia del alma, pueden coincidir uno y otro: a saber, el intelecto posible que esté en potencia de todos los inteligibles, y el intelecto agente que los hace inteligibles en acto.

Para justificar esta afirmación, sostiene que "no es imposible que una misma cosa esté, bajo aspectos diferentes, en potencia y en acto. Así es que si consideramos en su relación con el alma humana las imágenes mismas, se verá que están en potencia en cuanto a una cosa, es decir, en cuanto no son abstraídas de sus condiciones individuantes, aun pudiendo serlo; mas en cuanto a otra están en acto en relación con el alma, es decir, en cuanto son las representa-

(75) TOMAS DE AQUINO, Quaestio disputata de anima, q. ún., a. 5, c. (ed. Marietti, Taurini-Romae, 8ª ed., 1949, vol. II, pp. 297-299, traducción del francés por Salvador Abascal, apud GARDEIL, H. D., Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino, vol. III: Psicología, ed. Tradición, México, 1974, pp. 223-228).

ciones de cosas determinadas.

Es pues, necesario, que haya en nuestra alma una potencialidad respecto a las imágenes, por cuanto éstas son representativas de cosas determinadas; y es to pertenece al intelecto posible, que de suyo está en potencia para todos los inteligibles, pero está determinado para éste o para éste otro por especies abstraídas de las imágenes. Además, es menester que haya en el alma una potencia activa inmaterial, que abstraigna las mismas imágenes de las condiciones materiales, lo cual pertenece al intelecto agente: de suerte que éste es 'como una virtud participada de una sustancia superior, a saber, Dios'. Por esto afirma Aristóteles que el intelecto agente es como un hábito y una luz (De anima, III), y en los Salmos se dice: 'la luz de vuestro rostro, Señor, nos tiene marcados' (IV, 7). Y algo parecido sucede en los animales que ven de noche: sus pupilas están en potencia para todos los colores, sin tener en acto ningún color determinado; pero en virtud de una especie de luz inmanente, de alguna manera hacen los colores visibles en acto" (76).

En este importante fragmento, saltan a la vista tres interrogantes que habrá que dejar en claro. El primero, en el que no podemos entretenernos por ahora, es el de si el intelecto agente -por ser cierto hábito- se identifica con el hábito de los primeros principios. Tanto por este interrogante, como por el segundo, de si el intelecto agente es cierta luz (lumen) y qué clase de ella, tendremos ocasión de responderlos más adelante (77).

Mas el tercero, en el que sí debemos detenernos aquí, es el que aparece implícito en el último párrafo citado de Tomás de Aquino: a saber, ahí donde se dice que el intelecto agente es como una 'virtud' participada de una sustancia superior, esto es, de Dios.

En otras palabras, ¿qué quiso decir Tomás de Aquino al afirmar que el intelecto agente est quasi quaedam virtus participata ex aliqua substantia superiori, acilicet, Deo (78)? ¿Qué significa decir que el intelecto agente es una 'virtus'? ¿Una fuerza? ¿De qué clase? Y si es una fuerza divina, ¿qué papel desempeña Dios en relación con el intelecto agente? (79).

(76) Idem, p. 229

(77) Vide infra, cap. IV, ss.

(78) Vide supra, cita de la nota 76.

(79) Con gran satisfacción podemos decir que éste es uno de los pocos textos en que Tomás aparece deudor de los estoicos; específicamente de SENECA, a quien casualmente tuvimos que recurrir, y en quien aparecen estas palabras que



Contra lo que pudiera pensarse, con estas palabras debemos reconocer que para Tomás de Aquino, los que afirmaron que por encima del alma humana hay un entendimiento del cual depende su intelección, no están absolutamente equivocados. Su equivocación consistió en creer que de dicho entendimiento depende fundamentalmente la intelección.

En efecto, con la afirmación de que el intelecto agente depende en cierto modo de Dios, algunos podrían ver lesionado su honor, y argumentarían que de ello a la explicación malebrancheana del conocimiento no hay más que un paso. Además, para negarlo, no faltarían quienes adujesen aquellos textos en que Tomás de Aquino afirma que el intelecto agente no recibe nada del exterior.

Y, sin embargo, después de consultar algunos de los lugares en que Tomás de Aquino habla de este punto, concluimos que no existe motivo alguno para dudar que Dios interviene como principio metafísico (que no como principio ideogénico); lo cual significa más precisamente -como veremos más adelante (80)- que la luz del intelecto agente dimana de Dios.

En efecto, lo que Tomás de Aquino quiere decir cuando sostiene que el intelecto agente no recibe nada del exterior, es únicamente que el intelecto agente no recibe nada de alguna creatura. Valga la siguiente comparación: así como la voluntad del hombre no puede ser movida en su fuero interno a querer algo por ninguna creatura, así también, el intelecto agente no puede ser causado por ninguna creatura; es decir, no puede depender de creatura alguna para realizar sus funciones.

De ahí que los argumentos expuestos en De veritate, mediante los cuales demuestra Tomás de Aquino que el intelecto agente no recibe nada del exterior, no son prueba en contra de la tesis de que el intelecto agente depende en cierta medida de Dios. Veamos cada uno detenidamente.

El primero de dichos argumentos está tomado de la siguiente objeción:

"PARECE QUE UN ANGEL NO PUEDE ILUMINAR A OTRO ANGEL:

lo acercan notablemente a TOMÁS DE AQUINO: Ratio nihil aliud est, quam in corpore humanum pars divini spiritus mersa (la razón no es otra cosa que una parte del espíritu divino inmersa en el cuerpo humano): SENECA, L. A., Cartas morales a Lucilio, LXVI, 12 (ed. SEP, México, 1ª ed., 1985, p. 182, traducción del latín por José M. Gallagos Rocafull).

(80) Vide infra, 3.6.2. Cfr. De veritate, q. X, a. 6, c.; De spiritualibus creaturis, q. ún., a. 10, c. in fine.

12. Pues el intelecto de los ángeles es más noble que el intelecto agente de nuestra alma. Es así que el intelecto agente de nuestra alma nunca es iluminado, sino que solamente ilumina. Luego, tampoco el intelecto agente de los ángeles es iluminado" (81).

Es decir que, para probar que el intelecto agente no recibe nada del exterior, afirman que el intelecto agente nunca es iluminado. La respuesta con que Tomás de Aquino contesta a la objeción citada es la siguiente:

"Ninguna cosa, por muy material que sea, recibe algo según lo que de formal hay en ella, sino sólo según lo que de material hay en la misma; así como nuestra alma no recibe iluminación alguna en razón del intelecto agente, sino en razón del intelecto posible; como también las cosas corporales no reciben impresión alguna de parte de la forma, sino de parte de la materia; y sin embargo nuestro intelecto posible es más simple que cualquier forma material. De este modo, también el intelecto angélico es iluminado según lo que de potencialidad hay en él, aunque él mismo sea más noble que nuestro intelecto agente" (82).

De este texto se desprenden dos ideas:

1. Es inútil querer demostrar que el intelecto agente nada recibe del exterior, argumentando para ello que un ángel no puede iluminar a otro ángel. Pues si fuese cierto que un ángel no puede iluminar a otro ángel, lo único que se seguiría de ello en relación con el intelecto agente, es que un intelecto agente no puede iluminar a otro intelecto agente (lo cual es cierto); mas no se seguiría que Dios no puede iluminar a un intelecto agente.

2. Igualmente inútil es querer demostrar que el intelecto agente nada recibe del exterior, argumentando que el intelecto agente de nuestra alma ilumina sin ser iluminado, pues según se desprende de lo que dice Tomás de Aquino en su respuesta, lo que guarda potencialidad puede ser iluminado. Por eso es que el intelecto angélico puede ser iluminado, pues aunque carece de materia, tiene potencialidad.

Lo mismo podemos decir del intelecto agente: es decir, éste no es iluminado

(81) TOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. IX, a. 1, arg. 12 (ed. Marietti, Roma Turin, 8ª ed., 1949, vol. I, p. 179, traducción de David Téllez Maqueo).

(82) *Idem*, q. IX, a. 1, ad 12<sup>m</sup> (ed. Marietti, Roma-Turín, 8ª ed., 1949, vol. I, pp. 181-182, traducción citada).

en cuanto que no posee materialidad; pero según lo que de potencialidad hay en él, el intelecto agente puede ser iluminado, lo mismo que el intelecto angélico. De Dios recibe su luz, pero cada luz es propia de cada hombre (como el acto de ser de cada hombre, que no se lo dio a sí mismo, pero es suyo); algunas brillan con más intensidad, y otras son menos luminosas (si hay jerarquía en los seres creados, también hay jerarquía en los intelectos humanos creados).

En resumen: aplicando al intelecto agente lo que dice Tomás sobre el intelecto angélico, tenemos que el intelecto angélico es iluminado porque tiene potencialidad. Es así que el intelecto agente tiene potencialidad (pues aunque siempre está en acto -de lo cual se sigue que es puro acto- no es acto puro), luego, el intelecto agente puede ser iluminado.

Otro de los argumentos con que se pretende justificar que el intelecto agente nada recibe del exterior (y, por tanto, que la luz del intelecto agente no dimana de Dios) está tomado de la siguiente respuesta a una objeción propuesta a Tomás de Aquino:

"Aunque el alma entera sea más perfecta que el intelecto agente, con todo, ninguna otra potencia del alma es más noble que el intelecto agente. Por lo que, si el intelecto agente no tiene necesidad de hábito, no es necesario que el intelecto posible tampoco tenga necesidad de él. Pues que el intelecto agente no tenga necesidad de hábito para desarrollar su operación, se debe a que el intelecto agente no recibe nada de los inteligibles, sino que más bien es él quien se encarga de conferirles su forma, haciéndolos inteligibles en acto; en cambio con el intelecto posible sucede lo contrario" (83).

Por más que buceáramos en este importantísimo fragmento en el que se consigna de pasada, que al intelecto agente le corresponde por naturaleza ser una potencia del alma, y que además no tiene necesidad de hábito, jamás llegaremos a encontrar motivos para afirmar que el intelecto agente no recibe su luz de Dios.

Efectivamente, con él sólo se desea expresar que, si se entiende por 'exterior' las formas inteligibles, es cierto que el intelecto agente no recibe nada del exterior, pues quien lo recibe es precisamente el intelecto posible; lo

(83) TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. 2, ad 5m (ed. Marietti, Roma-Taurini, 8ª ed., 1949, vol. I, p. 366, traducción de David Téllez Maqueo).

cual no es óbice para sostener a la vez que, para que el intelecto posible pueda recibir las formas inteligibles, es preciso abstraerlas antes de los fantasmas, por medio del intelecto agente, y para ello, no hay inconveniente en afirmar que, a fin de poder llevar a cabo dicha función el intelecto agente, debe recibir dicha capacidad de otra instancia más elevada y superior a él: y esa instancia, como veremos más adelante al examinar la Expositio in III Sententiarum Petri Lombardi, es precisamente Dios.

El tercero y último argumento es muy parecido al anterior, en cuanto que -- con él se da a entender que al decirse que el intelecto agente nada recibe del exterior, por exterior debe entenderse únicamente las especies inteligibles:

"Algunos supusieron que el intelecto agente es una sustancia separada, una de las otras inteligencias; y según esto, siempre entiende en acto, como las demás inteligencias.

Pero otros suponen que el intelecto agente es una potencia del alma; y según esta opinión se dice que el intelecto agente a veces entiende y a veces no --, porque la causa de que a veces entienda y a veces no, no procede de él, sino del intelecto posible. Pues en todo acto por el que el hombre entiende, concurre la operación del intelecto agente y del posible. Mas el intelecto agente no recibe nada del exterior, sino sólo el intelecto posible. De donde (...), por parte del intelecto agente no hay inconveniente en afirmar que siempre entendemos (84), sino sólo (...) por parte del intelecto posible; porque éste nunca lleva a cabo sus funciones a no ser gracias a las especies inteligibles abstraídas de los sentidos" (85).

Y así en este texto, en el que tangencialmente se aborda la cuestión de si el intelecto agente actúa siempre o intermitentemente (86), Tomás de Aquino de

(84) No vayamos a creer que con estas palabras lo que Tomás quiere decir es que el intelecto agente entiende o conoce propiamente. Del intelecto del cual se predica que unas veces está en potencia y otras en acto es el intelecto posible. En potencia antes de recibir la especie, y en acto después de recibirla: TOMÁS DE AQUINO, In III De Anima, lecc. X, n. 741 (ed. Fundación Arché, Buenos Aires, 1979, p. 427, traducción de M<sup>a</sup> L. Donadio Maggi de Gandolfi).

(85) TOMÁS DE AQUINO, De veritate, q. X, a. 8, ad 11m (ed. Marietti, Romae-Taurini, 8<sup>a</sup> ed., 1949, vol. I, p. 210, traducción de David Téllez Maqueo).

(86) Sobre este punto, todo parece indicar que el intelecto agente siempre está en acto, mas no siempre actúa, puesto que no siempre está abstrayendo, ni el intelecto posible conociendo. El intelecto agente siempre está en acto, pero no siempre está obrando: pues todo lo que actúa está siempre en acto, pe-

ja ver nuevamente que, al decir que 'el intelecto agente nada recibe del exterior, sino sólo el intelecto posible', por exterior está entendiendo precisamente lo que sólo el intelecto posible recibe, es decir, las formas inteligibles, quedando abierta la posibilidad de que esa luz por la que el intelecto agente actúa, dimana de algo exterior a él, dimana de Dios.

Esta que aquí hemos manejado como posibilidad, se convierte al fin en una realidad en otro memorable lugar del 'corpus thomisticum', pero poco frecuentado, en el que Tomás explícitamente afirma que sobre el alma humana (y por tanto sobre el intelecto agente) hay un entendimiento del cual depende la intelección (y por tanto, también la labor del intelecto agente de modo mediato).

Me refiero a un importante lugar de la Quaestio disputata de spiritualibus creaturis (87), en el que Tomás de Aquino defiende que sobre el alma humana existe un entendimiento del cual depende su intelección; lo cual se manifiesta según él por tres razones:

ro no todo lo que está en acto actúa siempre (el intelecto agente puede estar en potencia de actuar mientras no actúa, pero respecto de los inteligibles siempre está en acto, y por eso puede ser potencia activa frente a los mismos).

De lo que no hay duda es que para que el intelecto agente pueda obrar, basta con ser en acto, es decir, basta con ser lo que es. Dicho de otro modo, basta con que exista en acto, para que en ese mismo momento pueda comenzar a realizar su acción (vid. infra, inciso 4.4.). De aquí no se sigue que el intelecto agente (que siempre es en acto) se identifique con el esse hominis, por dos razones:

1ª Porque por algo dice Tomás de Aquino que el intelecto agente es "aliquid animae", y no que "est anima ipsa" (Summa Theologiae, I, q. 79, a. 4, c.).

2ª Porque si el intelecto agente se identificara con el alma (principio de ser del hombre), las potencias vegetativas y sensitivas tendrían que inherir en el intelecto agente. Además, como el alma humana conoce, el intelecto agente conocería. Así, por reducción al absurdo, el intelecto agente es distinto del 'ser del hombre'. El esse hominis es más amplio que aquello que le permite conocer al hombre.

Otra cosa de la que no hay duda es que el intelecto agente nunca conoce ni entiende. En efecto, el alma, y más específicamente el intelecto posible, es el sujeto del conocimiento intelectual. Otra cosa es la causa principal (formal) del conocimiento, que a nadie mejor que al intelecto agente le corresponde (vid. infra, 3.7.3., apartado en que se confirma que el posible es principio total, y el agente principio primero). Por esto, el agente no es propiamente intelecto, pero sí es facultad real. Que no es intelecto en sentido fuerte se deja ver porque, siendo el intelecto agente siempre en acto, si éste conociese, siempre conocería. Y más aún, siendo él aquello por lo que el intelecto posible se hace todas las cosas, siempre conoceríamos todas las cosas con nuestro intelecto agente. Cfr. Summa Theologiae, I, q. 79, a. 4, ad 3m; In III De anima, lecc. X, n. 739 (ed. Arché, p. 426), e infra, 3.7.3., nota respectiva.

1º Por la participación: Porque todo lo que conviene a alguno por participación, debe existir de antemano sustancial o esencialmente en algún otro ser; así como la ignición de un pedazo de fierro, supone la existencia de alguna cosa que sea fuego según su misma sustancia o naturaleza. Es así que el alma humana es intelectual por participación. Luego, es preciso que sobre ella exista algún ser que sea inteligencia según toda su naturaleza, del cual derive la intelectualidad del alma, y del cual dependa también su intelección.

2º Por el movimiento: Porque es necesario que sobre toda cosa movible haya algo inmóvil, pues todo movimiento tiene su primer origen en alguna cosa inmóvil. Es así que la intelección de nuestra alma se realiza por medio de un movimiento, puesto que entiende discuriendo o pasando de las causas a los efectos y de éstos a aquéllas; de las cosas semejantes a otras semejantes; de las contrarias a otras contrarias, etcétera. Luego, es preciso que sobre nuestra alma exista alguna inteligencia cuya intelección sea fija, inmóvil e inmutable, y que carezca de este movimiento sucesivo que se observa en nuestro entendimiento.

3º Por la anterioridad del acto respecto de la potencia: Porque si bien respecto de un ente dado, la potencia es anterior al acto, sin embargo, en sentido absoluto, el acto es anterior a la potencia, debiendo preexistir este acto en otro ser distinto del que se halla en potencia; y de la misma manera, antes que cualquier ente imperfecto, es preciso que exista otro que sea perfecto. Es así que el alma humana al principio se halla sólo en potencia respecto de los objetos inteligibles, y la experimentamos imperfecta en su intelección o desarrollo intelectual, sin que llegue a conseguir nunca en esta vida toda la verdad inteligible: luego, debe existir sobre nuestra alma alguna inteligencia que se encuentre siempre en acto y totalmente perfeccionada, por medio de la intelección actual y completa de la verdad.

Claro está que no se puede decir que este entendimiento superior produzca inmediatamente en nosotros los inteligibles en acto, es decir, las ideas intelectuales mediante las cuales conocemos los objetos y su verdad, sin mediar ninguna 'virtus' o 'fuerza' por la que nuestra alma participa de él: pues vemos generalmente -aun en las cosas corporales- que en las cosas inferiores, a-

---

(87) TOMÁS DE AQUINO, Quaestio disputata de spiritualibus creaturis, q. ún. a. 10, c. (ed. Marietti, Romae-Taurini, 8ª ed., 1949, vol. II, pp. 407-408, traducción de David Téllez Maqueo).

demás de las fuerzas o agentes universales, se encuentran fuerzas particulares activas para producir determinados efectos (88).

Luego, siendo el alma humana lo más perfecto entre las cosas inferiores, es preciso que además de la virtud o influencia universal de esa inteligencia superior, participe aquélla o reciba de esta inteligencia una 'fuerza' o 'virtus' particular, para producir por sí misma este efecto determinado, a saber, los inteligibles en acto. Y para comprobarlo, hay que acudir a la experiencia: pues observamos que un hombre particular -como Sócrates o Platón- hace cuando quiere estos inteligibles en acto, aprehendiendo o tomando la razón universal de un objeto, separando lo que es común a todos los individuos humanos, de lo que es peculiar a cada uno. Por tanto, la acción del intelecto agente -que es abstraer la idea universal- es acción que pertenece a este hombre, lo mismo que la de considerar y juzgar sobre la naturaleza común y universal, que es acción del intelecto posible.

Y como todo agente que produce una acción tiene formalmente en sí mismo la fuerza que es principio de su acción, tendremos que así como es necesario que el intelecto posible sea una virtud propiamente interna o inherente al hombre, así también es preciso que el intelecto agente sea una cosa interna e inherente al hombre.

Pero, entonces ¿quién es ese entendimiento separado, del cual depende la intelección de nuestra alma, y también la luz del intelecto agente?

Dice Tomás de Aquino: "Algunos dijeron que dicho entendimiento es la inteligencia ínfima entre las sustancias separadas (o sea, la de los ángeles), la cual, por medio de su luz intelectual se continuaba o comunicaba con nuestras almas.

Que esta opinión repugna a la verdad de la fe, se demuestra por tres motivos principalmente:

(88) Por ejemplo, los hombres, los perros, los elefantes y otros mamíferos, no son creados directamente por Dios, sino que para que se generen se requiere de la virtud particular que hay en el semen de sus progenitores, y del cual se vale Dios para que se reproduzcan. Además, para esto se requiere también la acción particular de la virtud que altera y dispone a la materia: TOMÁS DE AQUINO, Quaestio disputata de spiritualibus creaturis, q. ún., a. 10, c. (ed. Marietti, Romae-Taurini, 8ª ed., 1949, vol. II, pp. 407-408, traducción de David E. Téitez Maqueo).



1º Porque perteneciendo la luz intelectual a la naturaleza de nuestra alma, sólo puede proceder de aquél por quien es creada nuestra alma. Es así que sólo Dios es creador de nuestra alma y no alguna sustancia separada como el ángel, luego, es preciso admitir que la luz del intelecto agente no es causada ni determinada en nuestra alma por ninguna otra sustancia inteligente separada, sino inmediatamente por Dios mismo.

2º Porque la última perfección de cualquier agente consiste en que llegue a unirse a su primer principio. La última perfección o felicidad del hombre, le conviene según la operación intelectual: luego, si el primer principio y causa de la intelectualidad de los hombres fuera alguna sustancia separada, la última felicidad del hombre consistiría en la posesión de esa sustancia creada. Sin embargo, la fe recta nos enseña que la última felicidad del hombre se halla sólo en Dios, y que en lo tocante a esta participación de la felicidad, los hombres son iguales a los ángeles. Luego, dicho entendimiento superior del cual recibe su luz el intelecto agente, no puede ser el entendimiento de un ángel.

3º Porque si el hombre participara o recibiese de un ángel la luz intelectual, seguiríase que por esta parte, el hombre no estaría formado a imagen de Dios mismo, sino a imagen de los ángeles.

Conclúyese, por tanto, que la luz del intelecto agente de que habla Aristóteles, está impresa en nosotros por Dios mismo inmediatamente; y por medio de esta luz discernimos lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo (...). También resulta de lo dicho hasta aquí, que lo que produce en nosotros los inteligibles en acto, a manera de luz intelectual participada, es una cosa interna e inmanente al alma, y se multiplica según la multiplicación de las almas y los hombres.

Por el contrario, lo que hace o produce en nosotros los inteligibles en acto al modo en que el sol ilumina los variados objetos, es una cosa separada de nosotros, y esta cosa es Dios. Se comprenderá, además, que este principio separado de nuestro conocimiento, no es el intelecto agente de que habló el Filósofo, porque Dios no entra en la naturaleza de nuestra alma: lo que Aristóteles llama intelecto agente es más bien la luz recibida de Dios, existente en nuestra alma" (89).

(89) Ibidem. Cfr. inciso 3.6.2.

De este modo, se confirma que para Tomás de Aquino, los que afirmaban que la fuerza que vuelve a los inteligibles en acto era una sustancia separada que no se multiplica según se multiplican los hombres, y los que afirmaban que era cierta virtud del alma, y se multiplica según se multipliquen los hombres, unos y otros estaban en lo correcto en cierto sentido (90).

También ha quedado claro para él, que el intelecto agente admitido generalmente en las escuelas, y el mismo que él admite como necesario para dar conveniente solución al tan importante, cuanto difícil problema ideológico del origen y naturaleza del conocimiento intelectual, "es una fuerza interna e inherente en nuestra naturaleza, una participación de la Inteligencia Suprema, la cual, como primer origen y principio eficiente de esta fuerza intelectual con que formamos y abstraemos las ideas universales, o como dice el Santo Doctor, los inteligibles en acto, puede llamarse con razón nuestro Entendimiento Agente separado" (91).

Exceptis excipiendis, no hay inconveniente alguno en sostener como lo hace Ceferino González en el párrafo anterior, que Dios es el entendimiento agente separado, porque causa y produce en nuestra alma la luz y actividad intelectual que forma los inteligibles. Y el intelecto agente de Aristóteles y de la filosofía de Tomás de Aquino, el intelecto agente del lenguaje filosófico, es esa misma actividad participada y derivada de Dios, es esa semejanza de la verdad increada. No en vano remata Tomás de Aquino diciendo: "la luz de la razón, por la que nos es posible conocer los principios, ha sido puesta en nosotros por Dios, como una cierta semejanza de la verdad increada; por lo que, no pudiendo ninguna doctrina humana tener eficacia, a no ser por virtud de dicha luz, permanece firme que sólo Dios es quien enseña interiormente y de modo principal, así como la naturaleza (y no el médico) es quien sana interiormente y de modo principal (nuestras heridas)" (92).

Finalmente, debemos agregar que sólo quien entienda correctamente estas palabras, podrá asimismo entender que esta dependencia del intelecto agente y de

(90) "Quod quidem utrumque aequaliter est verum": Ibidem.

(91) GONZÁLEZ Y DÍAZ TUNÓN, Ceferino, Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás de Aquino, Establecimiento tipográfico del Colegio de Santo Tomás, a cargo de D. Juan Cortada, Manila (Filipinas), 1864, tomo II, p. 86.

(92) Quaestio disputata de Magistro, en Quaestiones disputatae de Veritate, q. XI, s. 1, c., in fine (ed. Marietti, Roma-Turín, 8ª ed., 1949, vol. I, p. 226, traducción de David Téllez Maqueo).

la intelección respecto de Dios, lejos de restarle dignidad humana al acto del conocimiento, la sitúa en sus justos límites, que no son otros sino los que le corresponden a la propia condición creatural del hombre. En todo caso, creemos que sólo el que la propia facultad de entender estuviese fuera del alma, o el que ésta tuviese que recibir las ideas directamente de Dios, podría restar -- cierta humanidad al acto cognoscitivo. Pero como ha sido demostrado hasta aquí, ni una ni otra cosa han sido sustentadas explícita o implícitamente por Tomás de Aquino.

### 3.5. El intelecto agente según la Expositio in Sententiarum Petri Lombardi (1254-1256)

#### 3.5.1. Naturaleza deiforme del intelecto humano

Una vez expuesta de modo sucinto, parte de la doctrina definitiva del intelecto agente en la Quaestio disputata de anima, debemos iniciar el estudio de la evolución del pensamiento tomista desde la primera obra importante de Tomás, que lo llevó a adoptar diferentes posiciones respecto a un mismo problema antes de llegar a conclusiones definitivas como las expuestas en dicha cuestión disputada, así como en la Quaestio disputata de spiritualibus creaturis -- ambas analizadas en el inciso anterior-, In III De anima, así como en la Summa Theologiae, que es donde mejor se halla expuesta la doctrina definitiva sobre nuestro particular. Mas el estudio del tratamiento previo a la summa, abarca el estudio que el Angélico tributará al tema del intelecto agente en sus Quaestiones disputatae de veritate, así como en su Expositio in Sententiarum Petri Lombardi, obra con la que debemos ahora enfrentarnos.

Así, en perfecta armonía con las nociones expuestas en el apartado anterior acerca de la especial intervención de Dios en el acto intelectual, advertimos que en el Comentario a las Sentencias, Tomás de Aquino desarrolla una doctrina --proveniente en sus principios generales de la corriente neoplatónica-- basada en que la razón humana está determinada por su participación de la inteligencia divina. La conveniencia de rastrear las huellas de esta doctrina queda puesta de manifiesto por el hecho de que la noción de intelecto agente constituye la cima que corona aquel esfuerzo: es decir, porque el intelecto agente expresa el resultado concreto de dicha participación.

Un antecedente de esta tendencia ya había sido expresado en la Quaestio disputata de anima, ahí donde dice Tomás de Aquino que: "el intelecto agente no es suficiente por sí mismo para reducir el intelecto posible perfectamente a su acto, ya que en aquél no se encuentran las razones determinadas de todas

las cosas. Y por eso, se requiere que para su última perfección, el intelecto posible se una de alguna manera aquel agente en el que se hallan las razones de todas las cosas, es decir, que se una a Dios" (93).

También en donde afirma que una vez que el hombre muere, el alma separada puede conocer todas las cosas naturalmente, por obra de alguna sustancia superior: "el intelecto posible no sólo puede hacerse en acto de conocer todas las cosas naturalmente por la luz del intelecto agente, sino por alguna sustancia superior, que goza en acto del conocimiento de todas las cosas naturales. Y si alguien considera correctamente el intelecto agente, de conformidad con lo que enseña el Filósofo sobre él, éste no es activo respecto del intelecto posible directamente, sino más bien respecto de los fantasmas, a los que hace inteligibles en acto, por los cuales el intelecto posible se hace en acto cuando mira a las cosas inferiores por su unión con el cuerpo. Y por la misma razón, cuando mira a las cosas superiores después de su separación del cuerpo, se hace en acto en virtud de las especies inteligibles en acto que hay en las sustancias separadas, como si éstas fuesen su agente propio" (94).

Pero donde al fin vierte Tomás explícita y claramente su opinión sobre la naturaleza deiforme del intelecto es en el siguiente texto del Comentario a las Sentencias:

"De modo semejante, el intelecto es cognoscitivo de todos los entes. Porque el ente y la verdad, que son objeto del intelecto, son convertibles. Mas ninguna creatura, siendo ente finito, puede estar en acto de toda entidad; pues esto sólo corresponde a Dios, que es la fuente de todos los entes, y de algún modo es causa de todos ellos en sí (...), y por ello ninguna creatura puede entender sin un intelecto que sea potencia pasiva" (95).

Este principio supone que la verdad y la realidad, es decir, el conocer y el ser, dependen íntimamente de una misma causa primera, que al poseer en sí toda actualidad inteligible, puede participar a otro ser (como el hombre) la

(93) Quaestio única, a. 5, ad 9m (ed. Marietti, Romae-Taurini, 8ª ed., 1949 vol. II, p. 300, traducción de David Téllez Maqueo).

(94) Ibidem, q. ún., a. 18, ad 11m (ed. cit., p. 350, trad. David T. M.).

(95) TOMÁS DE AQUINO, In III Sententiarum, d. XIV, q. 1, a. 1, qª 2 (AQUINAS, Sancti Thomae, Scriptum Super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis, editio cura R.P. Mandonnet O.P., Lethielleux editoris, Parisiis, 1929, vol. II, p. 63, traducc. del latín por David Téllez Maqueo).

verdad que le hace ser, y la verdad que le hace conocer:

"Una y otra verdad, a saber, la del intelecto y la de la cosa, se reducen a Dios como su primer principio; - porque su ser es causa de todo ser, y su inteligir es causa de todo inteligir" (96).

Pero ha aquí lo importante: que Dios no sólo ha dado la existencia a su creatura, sino que a algunas las ha hecho a su semejanza; tan próximas al ser de Aquél, que al igual que Él, pueden contener en sí, el ser de otro, de modo análogo a como Él, ser infinito, contiene en sí toda entidad creada. Es decir, ha dispuesto la naturaleza cognocitiva del hombre, no sólo para una participación pasiva de su ser, sino además para una participación activa:

"A lo quinto debe decirse que las especies de las cosas tienen ser, primero en la inteligencia divina, que es el Verbo...segundo, en la inteligencia angélica...tercero, en las cosas" (97).

Es precisamente en esta participación activa, en la que autores como D'Izsa lini colocan la esencia del intelecto agente. Según él "la metáfora de la luz, tan difundida en la Edad Media para designar toda especie de principio cognoscitivo es asumida por Tomás de Aquino, y aplicada al mismo ser del hombre que participa de Dios, para explicar el modo en que éste conoce. En el conjunto de las sustancias espirituales de las que forma parte el hombre, el intelecto agente constituye el punto de contacto entre la razón y el intelecto (98); es el principio por el que el hombre participa de la naturaleza intelectual de Dios, permitiéndole discurrir y llegar a conocer la esencia de una cosa, pero a partir de sus efectos y propiedades, que es como le corresponde al hombre por ser un ente corpóreo" (99).

### 3.5.2. Un doble aspecto en el intelecto agente

Hasta aquí, creemos estar convencidos de no haber ninguna dificultad en aceptar -respecto al conocimiento- que para Tomás de Aquino, Dios constituye su principio metafísico y el intelecto agente su principio próximo. Lo novedoso surge porque para el Angélico, los ángeles son, además, los intermediarios --

(96) TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d. XIX, q. V, a. 1 (ed. citada).

(97) *Idem*, *In II Sententiarum*, d. XII, q. I, a. 3, ad 5m (ed. citada).

(98) El intelecto (noûs) es el ángel, lo que le razón (diánoia) al alma.

(99) "Il principio intellettivo della ragione umana nelle Opere di S. Tomma

del 'lumen intellectivum' divino. Esta concepción -presente también en Alberto Magno, e importada seguramente del Pseudodionisio- aparece en las primeras obras de Tomás, y de un modo especial en el Comentario a las Sentencias, toda vez que en esta obra se resguarda con mayor evidencia la noción platónica de participación de la luz intelectual divina (100). Es verdad que no se afirma que nuestra facultad intelectual dependa ontológicamente de los ángeles, como si a partir de éstos nos fuese transmitido nuestro ser, sino que más bien existe una dependencia que podríamos llamar funcional, por la que la luz intelectual de nuestro intelecto agente, se la concibe como transmitida a nosotros por Dios a través de los ángeles:

"Y este es el modo de la última jerarquía [angélica], en la que existen formas particulares y proporcionales a ellos, que son recibidas por los mismos como aptas para nuestros intelectos: motivo por el cual se dice que los Angeles de la tercera jerarquía reciben la luz divina, según conviene a nuestra jerarquía" (101).

"A lo segundo debe decirse que el acto esencial de los órdenes [angélicos] consiste principalmente en la recepción de la luz divina, y posteriormente en la transmisión de la misma a sus inferiores. Pero esto que sucede en aquellos que se hallan en estado de 'viatores', sucede también entre aquellos que forman parte de algún orden [angélico]; por lo que al cesar la condición de 'viator', no es necesario que cese la distinción entre los órdenes [angélicos]" (102).

Esta vinculación tan estrecha entre Dios y el alma, procedente del hecho de que nuestro intelecto participa de Dios y de su luz divina por medio del intelecto agente, puede resumirse, como lo afirma D'Izzalini, diciendo que "el intelecto agente posee un doble aspecto: uno, actual, del cual depende la operación, y otro metafísico, del cual depende el principio de la operación" (103).

so d' Aquino", en Analecta Gregoriana, cura P. Universitatis Gregorianae edita, vol. XXXI series, Facultas Philosophicae, sectio B (n. 3), Romae, apud aedes Universitatis Gregorianae, 1943, pp. 63-65 (traducc. del italiano por D.T.M.).

(100) Aunque parezca desconcertante a los aristotélicos a ultranza, en Tomás de Aquino también se hallan conceptos platónicos -no aristotélicos- verdaderos (por algo Tomás es síntesis de Platón y Aristóteles) merced a los cuales la doctrina tomista es profundamente espiritual, según LITTLE, Arthur, The Platonic Heritage of Thomism, Golden eagle books [edited by the Jesuitic Fathers of the Standard House], Dublin, 1949, pp. 290, en cuyo prefacio se dice que la doctrina tomista del ejemplarismo divino es una noción típicamente platónica.

(101) TOMAS DE AQUINO, In II Sententiarum, d. IX, q. 1, a. 3 (ed. citada).

Desde este punto de vista se comprenderá por qué Tomás de Aquino atribuyó un intelecto agente a los ángeles (104), pero diverso al nuestro en el sentido de que el intelecto agente angélico no puede constituir un principio ideogénético (105), como lo manifiesta el siguiente texto:

"A lo cuarto debe decirse que el intelecto posible y el agente se hallan en los ángeles lo mismo que en nosotros, pero de diverso modo (diversimode): puesto que en nosotros el intelecto posible está en potencia respecto de las especies tomadas de las cosas, mediante la luz del intelecto agente que las hace inteligibles en acto; pero en ellos está en potencia respecto de la luz que reciben de Dios. Asimismo, en nosotros la luz del intelecto agente no basta para tener un conocimiento distinto de las cosas, a no ser según las especies recibidas, a las que informa como la luz a los colores; pero en los ángeles, a quienes se conoce como inteligencias completas, la luz intelectual basta para tener un conocimiento distinto de las cosas, puesto que la luz es esto mismo por lo que las formas intelectuales se multiplican" (106).

(102) Idem, In II Sententiarum, d. XI, q. 2, a. 6, ad 2m (edición citada, traducción de David Téllez). Acerca de la iluminación del hombre por parte del ángel, también puede consultarse: In I Sententiarum, d. 37, q. 4, a. 1; In II Sententiarum, d. 9, q. 1, a. 2; d. 18, q. 2, a. 2, ad 3m, 4m y 5m.

Ni qué decir de la naturaleza cuasiangélica del alma, si se considera que en la gloria futura, será elevada al mismo orden de los ángeles, los cuales pertenecen a diversas jerarquías, según los diversos grados en que participan de la luz divina.

(103) D'IZZALINI, Art. Cit., p. 71 (traducción del italiano por David Téllez Maqueo). Por cierto que en lo tocante a un desarrollo más extenso de la doctrina del conocimiento racional en Tomás de Aquino, el lector encontrará en esta obra información que no puede dejarse de leer, lo mismo que para encontrar elementos que nos permitan determinar qué papel juega la gnoseología tomista en relación con el problema crítico.

(104) Quizá sea inapropiado llamar 'intelecto agente' al intelecto del ángel, toda vez que intelecto agente es lo opuesto a intelecto posible, y en el ángel no hay intelecto posible. Asimismo, porque según dice Tomás: "las inteligencias intuitivas no requieren de intelecto agente" (Summa Theologiae, I, q. 54, a. 4, ad 1m; q. 55, a. 2, c.). Con la expresión 'intelecto agente angélico' lo que buscamos es designar la luz intelectual del ángel, que dimana de Dios y puede iluminar a otros intelectos inferiores. El intelecto agente es cierta luz, pero la del intelecto agente humano no es la única luz.

(105) Es decir, el principio que es origen de las ideas.

(106) In II Sententiarum, d. 3, q. 3, a. 4, ad 4m (edición y traducción citadas).



El intelecto agente de los ángeles es comparado por Tomás de Aquino al intelecto agente de los hombres, en cuanto provenientes ambos de una instancia superior, como lo deja ver el siguiente texto:

"Pero otros distinguen entre alma y ángel, por esto de que una es racional y otro es intelectual: según estemos ante un intelecto que está en potencia -sólo respecto de una sustancia superior-, que es lo que corresponde al ángel, que recibe su iluminación de algo superior como Dios u otro ángel; o según estemos ante un intelecto que está en potencia respecto de lo superior e inferior, que es lo que corresponde al alma humana, que también es iluminada como los ángeles por Dios u otro ángel, y que recibe su conocimiento de los fantasmas" (107).

Asimismo, encontramos que para Tomás de Aquino, el intelecto agente del ángel conoce de un modo muy parecido al modo en que conoce el alma separada (108) (es decir, por especies), según afirma Tomás de Aquino con las siguientes palabras:

"Por lo que también en el alma separada permanecerá un hábito de este tipo, es decir, de modo que estará más preparada para recibir el conocimiento por influencia de una sustancia superior, un alma que en este mundo gozó del hábito de la ciencia, que otra que careció del mismo. Por esto es que a otros parece que las especies inteligibles permanecen en el alma después de que deja de inteligir en acto, así como una mayor aptitud para recibir las del intelecto agente: y no sólo permanecerán ambas cosas en el alma separada, sino que podrá servirse de ambas cosas al pensar; pero cuando está unida al cuerpo se sirve de ellas de otro modo, es decir, convirtiéndose al fantasma; en cambio, cuando esté separada del cuerpo, conocerá del modo antes dicho, es decir, sin necesidad de los fantasmas" (109).

(107) In II Sententiarum, d. 3, q. 3, a. 4, ad 4m (ibidem).

(108) In IV Sententiarum, d. 50, q. 1, a. 3 (ed. y trad. citadas).

(109) In IV Sententiarum, d. 50, q. 1, a. 2 (ed. y trad. citadas). Que el intelecto agente sobrevive al morir el hombre, es algo indubitable a juzgar por este texto. La pregunta ahora es: ¿cómo podrá aquél hacer que el alma conozca, al margen de la unión de ésta con el cuerpo? ¿Cómo podrá conocer las especies el alma sin necesidad de fantasmas, si es propio del intelecto agente abstraer a partir de fantasmas? Hay tres posibles respuestas a este interrogante:

1º O el intelecto agente tiene otra actividad en la vida del alma separada;  
2º O sus posibilidades de acción se extienden a la vida ultraterrena, mante

"Y para que [el alma] entienda después de la separación del cuerpo, no se requerirá para entonces o antes, de ciertas formas tomadas de las cosas, sino que entenderá, hablando del conocimiento natural, por influencia de las sustancias superiores, es decir, de Dios y de los ángeles; y me refiero a una influencia natural; y así sucede esto. Pues nuestro intelecto es medio entre las sustancias inteligibles y las cosas corporales...por lo que, toda vez que nuestra alma en estado de 'viajera' se encuentra en un cuerpo como el acto de éste, con respecto a las cosas inteligibles no le queda otra cosa que existir en un cuerpo, y por ello...recibe mayor influjo de conocimiento de las sustancias espirituales..., por lo que estando en acto separada del cuerpo, estará más preparada para recibir la influencia de las sustancias superiores, a saber, de Dios o de los ángeles" (110).

"A lo segundo debe decirse que un acto no se especifica por su término 'a quo', sino más bien por su término 'ad quem'; por lo que no difiere por su especie la acción de blanquear por la que algo negro se vuelve blanco, y aquella por la que algo rojo se vuelve blanco. Por lo que también el entender no se especifica por su especie, por el hecho de que se entienda al abstraer los fantasmas, o al no abstraerlos, con tal de que sea de un solo modo lo que es inteligido y aquello por lo que es inteligido; y debido a esto el hábito de la ciencia, que se adquiere por los actos del intelecto que recibe los fantasmas, inclina hacia el acto de inteligir que no requiere de los fantasmas. Y por esto, según este estado, nuestra intelección es posible según que los fantasmas sean iluminados por la luz del intelecto agente; de ahí que pertenezca a esta misma razón, el conocimiento del alma separada, que es posible gracias al influjo luminoso de una sustancia superior, en cuanto a la misma iluminación, pero no en cuanto a los fantasmas" (111).

"Debe decirse que, siendo todo conocimiento a través de formas, me diante las cuales el cognoscente se asemeja a las cosas conocidas, existirá un doble modo de conocer: uno mediante las formas procedentes de las cosas, y otro mediante las formas que son causas de las cosas, o que proceden de las causas de las cosas. Pero en este conocimiento que tiene lugar mediante las formas que son causas de las cosas, o mediante sus impresiones, se llega a los singulares...En cambio el alma separada se sirve de ambos tipos de conocimiento: no sólo conoce mediante las especies que ha tomado de los sentidos, sino además mediante las especies que recibe de las sustancias superiores, especies que son impresiones de sus causas, es decir, de las razones ideales que existen en Dios...Y de este modo por el que conoce por influencia de una sustancia superior, puede conocer los singulares por la misma razón por la que también los ángeles los conocen" (112).

niendo, por ejemplo, en su inteligibilidad actual a las especies (postura del R.P. Ch. HERIZ O.P., en Bulletin Thomiste, trimestriel [Órgano de la Société Thomiste], tome VI, 1940-1942, p. 244, Bibl. Colleg. Max. Chris. Reg., S. J.);

3º O no hay modo de saber qué función compete al intelecto agente, al no tener inteligibles en potencia qué actualizar (postura de Mc Cormick, John, "Questiones disputandas", en The New Scholasticism [American Catholic Philosophical Quarterly], vol. XIII, 1939, N° 3, Sep-Dec, pp. 368-374, trad. David T. M.

Todo esto revela la importancia que en el Comentario a las Sentencias tiene la relación entre el ángel y el alma, por medio de la luz intelectual participada. Si el intelecto agente angélico corresponde al aspecto superior de nuestro intelecto; si el modo de conocer del alma separada es natural e igual al de los ángeles "mediante las especies que son causa de las cosas", podemos afirmar válidamente que nosotros tenemos en común con los ángeles la derivación de la luz intelectual de Dios y de las sustancias superiores, y por ello podemos tener cierto contacto con las razones que existen en Dios.

En segundo lugar, tendremos que el nombre de 'intelecto agente' pudo significar originalmente, además, el influjo de Dios y de las sustancias superiores en el alma. En el Comentario a las Sentencias, los ángeles no sólo reciben este influjo, sino que cooperan como parte activa y superior del alma humana. En estrecha conexión con este concepto, y con la falta de una distinción precisa entre el principio metafísico, y el principio operativo al que ya nos hemos referido en este mismo apartado, la luz natural humana y la luz intelectual angélica, se las concibe por Tomás de Aquino como igualmente naturales:

"...(el ángel) no podrá entender, a no ser que se haga en acto por algo recibido desde fuera; y esto es la luz intelectual natural que Dios infunde sobre las sustancias intelectivas...y que se recibe en la mente del ángel de modo divisible y múltiple; pues toda potencia receptiva es divisible según que no está determinada ad unum, mediante algún acto determinado; y por ello se dice en el libro Sobre las Causas que así como los singulares se multiplican en una naturaleza inferior, así también se multiplican las especies inteligibles en las inteligencias; pues ambas cosas suceden por la multiplicabilidad de una potencia; y así son las especies por las que conocen los ángeles" (113).

### 3.6. El intelecto agente según las Quaestiones disputatae de veritate (1256-1259)

#### 3.6.1. Luz inteligible y primeros principios

El carácter erístico con que fue escrito el De veritate con respecto al Comentario a las Sentencias, nos permite contar con un tratamiento más concreto sobre el intelecto agente, así como respuestas más específicas a preguntas más

(110) In IV Sententiarum, d. 50, q. 1, a. 1 (ed., traducc. citadas).

(111) In IV Sententiarum, d. 50, q. 1, a. 2, ad 2m (ed., traducc. citadas).

(112) In IV Sententiarum, d. 50, q. 1, a. 3, c. (ed., traducc. citadas).

(113) In II Sententiarum, d. 3, q. 3, a. 1 (ed. traducc. citadas).

específicas, que contribuyen a tener un perfil más completo sobre el mismo.

Aristóteles aparece citndo mayores veces que en el Comentario a las Sentencias, y mejor conocido: de ahí que gracias al mismo, Tomás de Aquino invoque su autoridad a favor del intelecto agente como facultad propia del alma, por primera vez.

Pero, principalmente, es en esta obra donde Tomás introduce la consideración sumamente importante de que entre intelecto agente y primeros principios, existe una cierta relación que ya había sido prevista en el Comentario a las Sentencias (114), aunque aquí aparece con mayor claridad, al afirmar que al lado de la luz intelectual constitutiva de nuestra naturaleza cognoscitiva, nos encontramos con un conocimiento cuasi-innato de los primeros principios que han sido puestos en acto en nuestra facultad cognoscitiva, mediante una participación especial de la verdad divina. Así, tendríamos que el principio del conocimiento humano según Tomás, está constituido al mismo tiempo por: el intelecto agente y los primeros principios, ambos pertenecientes a la vida racional humana.

A diferencia del Comentario a las Sentencias -en que dicho principio doble llega a nuestra alma a través de los ángeles- en De veritate (lo mismo que en su Exposición al De Trinitate y al De divinis nominibus), Tomás de Aquino modificó ligeramente dicha afirmación. Por un lado, el intelecto agente forma parte de la misma naturaleza del alma (115); por otro, los primeros principios son infundidos por Dios, y extrínsecos a la naturaleza del alma, al modo de las especies inteligibles en el ángel, de cuyo conocimiento viene a participar nuestra alma (116). Con esto queremos indicar que los primeros principios -- pertenecen a la naturaleza del alma, pero no provienen de ésta, y que a nadie le es lícito pensar que los primeros principios constituyan un primer principio operativo.

Si tuviésemos que indicar más concretamente lo novedoso del planteamiento de De veritate, preterir estas dos tesis sería imperdonable:

(114) In IV Sententiarum, d. 49, q. 1, a. 3; In I Sententiarum, d. 19, q. 5 a. 1; In II Sententiarum, d. 3, q. 3, a. 4, ad 4m; In III Sententiarum, d. 14, q. 1, a. 1.

(115) De veritate, q. 1, a. 4, ad 2m (ed. Marietti, Romae-Taurini, 8ª ed., 1949, vol. I, p. 8, traducc. D. T. M.).

(116) De veritate, q. 15, a. 1; idem, q. 1, a. 4, ad 5m; idem, q. 11, a. 1; idem, q. 13 ss.

1º Que los primeros principios mantienen una condición instrumental respecto del intelecto agente (117).

2º Que mientras la simple aprehensión de la quiddidad es obra de la luz natural del intelecto agente, de la iluminación divina depende la operación judicial con la cual se hallan en estrecha conexión los primeros principios (118).

Sobre lo primero, tendremos ocasión de detenernos en la parte especulativa de este trabajo (119). Por ahora nos detendremos en lo segundo.

Todos conocemos la teoría que distingue en el intelecto una doble operación: la 'simple aprehensión' y el 'juicio'; la primera está dada por el conocimiento simple de la quiddidad, el segundo por el conocimiento de la verdad (120). Pues bien, resulta que para Tomás de Aquino, a cada una de estas operaciones le corresponde uno de los principios enunciados hasta aquí: la luz del intelecto agente para la simple aprehensión de la quiddidad desde los fantasmas, y los primeros principios para la afirmación del ser de la misma, como término de una verdad susceptible de enunciación, y principio de un razonamiento, es decir que, a los primeros principios les corresponde el juicio como operación (121).

Alguno podría decir que psicológicamente consideradas, la conciencia de la quiddidad es equiparable a la de los primeros principios (122). Ello es verdad sólo parcialmente, pues respecto del contenido, es en los primeros principios y en el juicio donde tenemos la verdad, mientras que en la simple aprehensión de la quiddidad, la verdad no se da sino secundario et per posterius, y sólo se alcanza en tanto se ordena al juicio del cual depende, como se desprende del siguiente texto:

"Respuesta. Debe decirse que así como la verdad se halla en el intelecto antes que en las cosas, así también se halla antes en el acto del intelecto que compone y divide, que en el acto del intelecto que forma la quiddidad de las cosas. Pues la razón de verdad radica en la adecuación entre la cosa y el intelecto; mas una cosa no se adecua a sí misma, sino que la adecuación

(117) "Los primeros principios de la demostración, como dice el Comentador en su comentario al libro III Sobre el alma, existen en nosotros como instrumentos del intelecto agente": AQUINO, Quaestiones disputatae de veritate, q. X a. 13, corpus (Marietti, vol. I, p. 222).

(118) Como veremos, esta afirmación no niega la inducción aristotélica. Para Aristóteles, el conocimiento de los primeros principios tiene por origen los sentidos (Metaphysica, I). Para Tomás, los primeros principios dependen de la abstracción operada sobre los fantasmas por el intelecto agente, pero reconociendo además que la luz natural procede "exemplariter" de Dios como princi-

se da entre cosas diversas, por lo que la razón de verdad se encuentra en el intelecto, cuando el intelecto comienza a poseer alguna cosa como propia [pues no posee lo exterior a ella, sino lo que le corresponde a sí misma], con la cual puede mantener adecuación. Ahora bien, el intelecto que forma las quiddidades, no posee sino la representación de lo exterior al alma [como también el sentido en la medida que posee la especie de la cosa sensible]. Pero cuando comienza a juzgar sobre la cosa, el juicio mismo del intelecto es algo propio de éste, y no algo exterior al mismo (123) - en la cosa. Pero cuando lo exterior al mismo (124) en la cosa se adecua al mismo (125), se dice que el juicio es verdadero. Y entonces el intelecto, juzga de la cosa aprehendida, cuando dice que algo es o no es: lo cual es propio del intelecto que compone y divide" (126).

La simple aprehensión es cosa distinta de la conciencia real de un objeto, pues esta última implica siempre la afirmación o la negación del ser del mismo, y es siempre resultado de un juicio, y de una primitiva composición con los primeros principios simples, especialmente con la idea de ente (127), como se afirma con estas palabras:

"Y de modo semejante, en nuestro intelecto existen también ciertos conceptos conocidos por todos como el de ente, uno, bueno, y otros de este tipo, de los que, de

pio remoto de toda actividad: Cfr. De veritate, q. I, a. 4, ad 2<sup>m</sup> [ed. Marietti, vol. I, p. 8].

(119) Vide infra, apartado 4.3.

(120) De veritate, q. I, a. 3. Cfr. además, In Boethium De Trinitate, q. V, a. 3; y Cont. Gent., I, 59.

(121) "Y así tenemos que, de algún modo, en la luz de nuestro intelecto agente se encuentra todo conocimiento originalmente, mediante los conceptos universales que son conocidos en seguida por la luz del intelecto agente, y sin los cuales no podríamos juzgar sobre las demás cosas mediante los principios universales precontenidos en aquéllos": De veritate, q. X, a. 6, c. [Marietti, vol. I, pp. 201-202].

(122) De veritate, q. I, a. 12, c. [Marietti, vol. I, pp. 22-23].

(123) El intelecto.

(124) Idem.

(125) Idem.

(126) De veritate, q. I, a. 3, c. [ed. cit., p. 6]. Cfr. ibidem, q. XV, a. 1 corpus.

(127) Cfr. De veritate, q. I, a. 1, c. [ed. cit., pp. 2-3]. Cfr. Quodlibetum, VIII, q. 2, a. 4.

algún modo, procede el intelecto para conocer la nid<sup>i</sup>dad de cualquier cosa; procediendo así desde los principios evidentes (per se notis) hasta las conclusiones".

Todo esto se halla claramente expuesto en De veritate, q. X, a. 8 ["si el alma se conoce a sí misma por su esencia"], donde se afirma que si se considera el conocimiento de uno mismo en relación con la simple aprehensión, la esencia de uno mismo no puede ser conocida sino a través de las especies abstraídas de los sentidos, siendo nuestro intelecto igual a la materia prima, que es conocida sólo por las especies sensibles:

"Pero si se considera el conocimiento que tenemos de la naturaleza del alma, en cuanto al juicio por el que sentenciamos cuál es aquélla, como lo hemos aprehendido en la deducción precedente, entonces tenemos noticia de nuestra alma en cuanto 'intuimos la inviolable verdad a partir de la cual definimos perfectamente en cuanto nos es posible, no cómo es el alma de cada hombre, sino cómo debe ser de acuerdo con las razones eternas' como dice Agustín en su libro IX Sobre la Trinidad, cap. 6: pues esta inviolable verdad nos es conocida por la representación que de ella tenemos impresa en nuestra mente, en cuanto conocemos naturalmente algunos principios evidentes a la luz de los cuales examinamos todas las otras cosas, juzgando de todas con arreglo a aquéllos" (128).

Que la esencia de nuestra misma alma -lo mismo que la de otras cosas que no caen bajo los sentidos- se conozca mediante el puro intelecto, se explica porque la esencia de ellas se halla ya en cierto modo en nuestro intelecto, hecho que Tomás de Aquino admite, según aparece en el siguiente texto:

"Y el mismo concepto de caridad que el intelecto forma del modo antes dicho, no consiste sólo en la representación de la caridad tal como se encuentran las especies de las cosas en los sentidos o la imaginación; puesto que los sentidos y la imaginación nunca alcanzan el conocimiento de la naturaleza de la cosa, sino sólo el de sus accidentes; y por ello las especies que hay en los sentidos o la imaginación, no representan la naturaleza de la cosa, sino sólo sus accidentes; en cambio el intelecto conoce la naturaleza misma y la sustancia de la cosa. Por lo que la especie inteligible es la representación de la esencia misma

(128) De veritate, q. X, a. 8, c. [ed. cit., pp. 207-208].



de la cosa, y de algún modo es la quiddidad misma y la naturaleza de la cosa según su ser inteligible, y no según su ser natural que está en las cosas: y por ello, todas aquellas cosas que no caen bajo los sentidos o la imaginación, sino sólo bajo el intelecto, se les conoce porque las esencias o quiddidades de las mismas se hallan de algún modo ya en el intelecto. Y este es el modo por el que la caridad es conocida bajo un conocimiento primero, tanto por el que posee la caridad, como por el que no la posee" (129).

Los primeros principios condicionan la verdad del juicio, no la operación de juzgar, que recae toda bajo la acción de la luz intelectual del intelecto agente, "que debe iluminar al fantasma y desmaterializarlo para hacerlo capaz de determinar al intelecto posible; así como por la iluminación de la luz corpórea los colores se vuelven visibles en acto" (130).

La analogía con la luz corpórea no podría ser más perfecta: "la luz natural es el medio por el que vemos, y sirve a nuestra vista por dos razones: primera, en cuanto que por ella se hace visible en acto lo que era visible sólo en potencia; segunda, en cuanto que nuestra misma facultad visiva recibe de la luz una mayor capacidad de ver, mayor vigor; por lo cual es necesario que la luz entre en la composición del órgano. Por consiguiente, puede decirse que la luz intelectual es ese mismo vigor, esa misma capacidad del intelecto de conocer, así como también todo aquello por lo que llegamos a conocer" (131).

No deja de ser particularmente digno de atención que cuando Tomás habla en De veritate sobre la luz del conocimiento, y se refiere a los primeros principios, o a alguna otra cosa en estrecha conexión con los mismos, usa siempre la expresión "lumen rationis" o "lumen intellectuale", como diferente de "intellectus agens". Ello se debe a que, en efecto, son distintas. La luz natural de la razón (lumen rationis) o luz intelectual (lumen intellectuale) comprende la luz del intelecto agente, y el hábito de los primeros principios. La luz de la razón tiene a Dios como fuente, según se afirma en los dos siguientes tex-

(129) De veritate, q. X, a. 9, c. [ed. cit., pp. 211-212].

(130) De veritate, q. X, a. 8, c. [ed. cit., pp. 207-208]. Cfr. además ibidem, q. X, a. 6, c.

(131) De veritate, q. IX, a. 1, c. [ed. cit., p. 180]. Obsérvese que la luz de la razón puede designar tanto la capacidad del intelecto para conocer (vigor = vis = virtus intellectus) como aquello por lo cual algo se nos vuelve conocido (id quo aliquid fit nobis notum). Ello significa que pertenece a ella la condición de nuestra potencia intelectual para recibir las formas inteligibles, i. e., la disposición del intelecto posible para la recepción de las mismas, incluyendo la disposición para ser informado por la esencia divina misma.

tos:

"Y de este modo, la luz de la razón (lumen rationis) por la que nos son conocidos los principios, ha sido puesta en nosotros por Dios, como cierta representación (similitudo) de la verdad increada que hay en nosotros" (132).

"Todo conocimiento cierto nace de la certeza de los principios: pues las conclusiones se conocen con certeza cuando se resuelven en los principios; y por ello, el que algo se conozca con certeza es posible gracias a la luz de la razón (lumen rationis) que por voluntad divina ha sido puesta en nuestro interior, y por la que Dios habla a (in) nosotros" (133).

Por otro lado, no faltan textos explícitos en los que se manifiesta que la luz del intelecto agente se distingue del conocimiento de los primeros principios:

"Por consiguiente, el hombre adquiere conocimiento de lo desconocido, a través de dos medios: a saber, por medio de la luz intelectual (lumen intellectuale), y por medio de los primeros principios evidentes (primas conceptiones per se notas) (134) que se hallan

Es por esto que Tomás cree necesario que para ello esté dispuesto para una nueva luz sobrenatural -el lumen gloriae de que se habla en Salmo, XXXV, 10- sin dejar por ello nuestro intelecto de estar dispuesto, con su luz natural, para las formas inteligibles abstraídas de los sentidos. Cfr. De veritate, q. VIII, a. 3, corpus (ed. cit., pp. 225-226).

Sobre la relación entre intelecto agente y 'lumen gloriae', vid. Quodlibetum VII, q. I, a. 3, donde se dice que: "la luz de la gloria no es necesaria para transformar el inteligible potencial en inteligible actual. Es la luz del intelecto agente la que sirve a esta operación, pues la esencia divina, siendo totalmente separada de la materia, es inteligible por sí misma, independientemente de toda abstracción, e incluso está en la cúspide de toda inteligibilidad" (spud ZIGLIARA, Th., Op.Cit., p. 20). Pero como dice ZIGLIARA, "la luz de la gloria es necesaria para confortar un auxilio sobrenatural a la inteligencia creada predisponiéndola hacia la visión beatífica, tal como el intelecto agente perfecciona nuestro espíritu para la comprensión de sus objetos conaturales": ibidem.

(132) De veritate, q. XI, a. 1, corpus (Marietti, vol. I, pp. 225-226).

(133) De veritate, q. XI, a. 1, ad 13m (ed. cit., p. 227). Cfr. además: q. XI, a. 1, ad 17m, así como: q. XI, a. 2, corpus. Quizás sea por esto que para algunos, en donde mejor se manifiesta la existencia del intelecto agente y su labor iluminativa, sea en la oración (comentario del Dr. Héctor Zagal, de la Universidad Panamericana, México).

(134) Tomás de Aquino distingue dos clases de primeros principios (primas conceptiones): principios simples o incomplexos (v.gr. ente, bien, verdad, etcétera) y principios compuestos o dignitates (v.gr. el de no contradicción, causalidad, etcétera). Esta distinción aparece explícita en la Quaestio disputata de Magistro: "Preexisten de antemano en nosotros ciertas semillas de ciencia (semina scientiarum) llamadas primeras conceptiones (primas conceptiones)

con respecto a la luz -que es el intelecto agente- como los instrumentos con respecto al artesano. Con respecto a ambos, Dios es causa de todo conocimiento de un modo excelentísimo, porque no sólo ha distinguido (*insignare*) al alma misma con una luz intelectual, sino que también ha impreso en ella el conocimiento de los primeros principios, que son como el semillero de todo conocimiento (*quasi quaedam seminaria scientiarum*), tal como imprimió en las de más cosas naturales las razones seminales de todos los efectos que habrían de producirse en aquéllas" (135).

"La verdad resulta de dos cosas, a saber, de la luz intelectual (...) y de los primeros principios naturalmente conocidos, ya sean simples o complejos. Y nada podemos conocer de la verdad sino a través de los primeros principios y la luz intelectual, los cuales no pueden manifestar la verdad sino en cuanto que son representación (similitudo) de la verdad primera (...). Luego, aquello por lo que conocemos como con un instrumento [los principios], es necesario que primero nos sea conocido, y de este modo conocemos las conclusiones mediante los principios naturalmente conocidos (...). Pero aquello por lo que conocemos como forma del cognoscente [intelecto agente], no es necesario que sea conocido (...). Así, pues, la verdad existente en nuestra mente, que es modelo de la verdad primera, en parte es conocida por nosotros con necesidad, para que en ella sean conocidas las demás cosas, es decir, en cuanto a los principios mismos, y en parte no es conocida con necesidad, es decir, en cuanto a la misma luz intelectual" (136).

del intelecto, que son conocidas en seguida (*statim*) por el intelecto agente por medio de las especies abstraídas de lo sensible, ya sean complejas, como las primeras verdades (*dignitates*), o simples (incomplexa), como la razón de ente, de uno, y las demás de este tipo, que al mismo tiempo aprehende el intelecto. De estos principios universales se siguen todos los demás principios": Quaestio disputata de veritate, q. XI: De Magistro, a. 1, c. (ed. Marietti, Romae-Taurini, 8ª ed., 1949, vol. I, p. 225, traducc. David Téllez Maqueo).

Vide infra, inciso 3.7.3., así como 4.3.

(135) De veritate, q. XI, a. 3, corpus (ed. cit., p. 231). Obsérvese aquí nuevamente la equipolencia que Tomás establece entre: primeros principios = *razones eternas* = razones seminales, que son una prueba más de la honda impronta agustiniana que aún estaba presente en la mente de Tomás de Aquino a estas alturas de su pensamiento, y de la considerable distancia a la cual se encuentra con ello, de ARISTÓTELES.

(136) Quodlibetum X, q. 4, a. 7. Cfr. además: In Boethium De Trinitate expositio, q. 1, a. 1, ad 6m. Obsérvese que no otra cosa está aquí diciendo Tomás, sino que es posible llegar a conocer los primeros principios, no así la luz del intelecto agente. En otras palabras: la luz del intelecto agente no es un inteligible (sino lo que vuelve en acto los inteligibles). La luz del intelecto agente no se la conoce por experiencia directa, sino que se llega a ella por la vía del raciocinio. En fin, la luz del intelecto agente no es un objeto conocido, sino el medio de conocerlo.

Para más sobre la incognoscibilidad de la luz del intelecto agente, vide infra, inciso 4.1.3., las opiniones de FUETSCHER, HUGÓN y ZIGLIARA.

### 3.6.2. Nota final sobre el intelecto agente en el De veritate

Por cuanto ha dicho Tomás de Aquino en De veritate, se comprenderá que la noción de intelecto agente permanece aún vaga e indeterminada. Por una parte, recoge la doctrina aristotélica, que hace del mismo el único principio activo del conocimiento; y por otro, recoge todas las enseñanzas de Agustín de Hipona relativas al fundamento divino de la verdad y de la certeza, con las consabidas diferencias ya apuntadas en su respectivo lugar (137).

En efecto, al refrendar el pensamiento de Aristóteles, que pone como principio del conocimiento la luz natural vacía de todo contenido intelectual -con el consiguiente concepto de iluminación y abstracción de la materia (138)- Santo Tomás reconoce junto a dicho principio activo, la verdad ontológica de los primeros principios, que operan en nuestro intelecto a través de un contenido superior, dependiente de una especial impresión divina, conforme al pensamiento de Agustín.

El intelecto agente, como principio, es aristotélico, mas recibe el complemento necesario de su actividad, de la noción de iluminación agustiniana. Esta armoniosa trabazón de ambas doctrinas, explica que los textos del De veritate -en relación con nuestro tópico- den lugar a cierta perplejidad.

Con ligeras diferencias -apuntadas al comienzo del inciso anterior- advertimos que el doble aspecto del principio intelectual puesto de relieve por nosotros en el Comentario a las Sentencias, adquiere en De veritate una mayor especificación. La función genética está reservada a la luz natural del intelecto agente, por cuanto que éste hace posible psicológicamente el conocimiento de los primeros principios; la función metafísica, en cambio, está reservada a la verdad primera, de la que nuestra facultad participa al modo de la naturaleza angélica. Para que la luz natural del intelecto agente -que procede ejemplarmente de Dios- alcance el conocimiento de la verdad, es preciso que lo logre mediante un complemento extrínseco. Y a cuenta de todo esto es que procede afirmar que para Tomás de Aquino, Dios y los ángeles son considerados principios de nuestro intelecto agente. El que la operación de éstos se relacione con la del intelecto agente mismo, se explica en razón de la íntima fusión que entre el principio metafísico y el principio ideogenético o psicológico, arrastra el De veritate de los Comentarios a las Sentencias: "Porque, sin duda, la

(137) Vide supra, apartado 3.1.

(138) De veritate, q. X, a. 6, ad 1m (Marietti, vol. I, p. 200).

luz del intelecto agente en el alma racional, procede como de su primer origen de las sustancias separadas, principalmente de Dios" (139).

Además, a la objeción que se le hacía, de querer volver con su concepto de iluminación, a la teoría aviceniana del intelecto agente separado, Tomás responde del siguiente modo:

"A lo duodécimo debe decirse que los ángeles, ni crean especies en nuestra mente, ni iluminan nuestros fantasmas directamente (immediate), sino que por la continuación de su luz con la de nuestro intelecto, nuestro intelecto puede iluminar los fantasmas más eficazmente. Y aun cuando aquéllos pudiesen iluminar nuestros fantasmas directamente, no se sigue de ello que la posición de dichos filósofos (140) fuese verdadera, pues aunque pertenezca al intelecto agente iluminar nuestros fantasmas, la iluminación no pertenece sino únicamente a Dios" (141).

Por todo esto, nos encontramos con que en De veritate, aun cuando Tomás de Aquino recurrió a Aristóteles más que en su Comentario a las Sentencias -como tuvimos ocasión de señalarlo en su momento (142)- aún se halla tan envuelto en la concepción iluminista de Pseudodionisio, que no llega todavía a liberarse del platoniano observado en este último.

Esta, que creemos es la posición más característica del De veritate acerca del intelecto agente; que desenvuelve y analiza con más claridad la doctrina del Comentario a las Sentencias, y que prepara desde ahora, la síntesis que desarrollará en sus summas, nos ha sido útil para reconocer una faceta importantísima de la doctrina del conocimiento en Tomás de Aquino. Pero, como veremos

(139) De veritate, q. X, a. 6 (ed. cit., p. 202). Además, De spiritualibus creaturis, q. ún., a. 10, corpus, in fine: "el intelecto agente, que Aristóteles llama luz, la recibe nuestra alma de Dios" (Marietti, vol. II, p. 409), y De veritate, q. XI, a. 1, corpus, in fine: "La luz de la razón, por la que conocemos los principios, ha sido puesta en nosotros por Dios" (Marietti, vol. I p. 226).

(140) Los que piensan que el intelecto agente es una sustancia separada, como AVERROES. Es lugar común en el pensamiento de Tomás, que por sustancias separadas entienda las inteligencias superiores al hombre distintas de Dios, es decir, los ángeles; bien que, literalmente, Dios sea también una sustancia separada.

(141) De veritate, q. XI, a. 3, ad 12m (ed. Marietti, Romae-Taurini, 8ª ed. 1949, vol. I, p. 232, traducción de David Téllez Maqueo).

(142) Vide supra, apartado 3.6.1., in principio. Sobre la existencia probada de conceptos tomistas platónicos, no aristotélicos, verdaderos, nos hemos servido de: LITTLE, Arthur, The Platonic Heritage of Thomism, ed. FODHLA Printing Co., Ltd., Dublin, 1949, pp. 231-245 (Golden Eagle Books Limited, Standard House of the Jesuitic Order).

a continuación, esta doctrina fue modificada (143) en sus obras posteriores (144); modificación que tuvo su punto culminante en 1270, y que se caracterizó por dos notas concomitantes, de las que la Summa Theologiae (1266-1273) constituye su mejor ejemplo: a saber, una notable separación del agustinismo, y una mayor profundización en el conocimiento de la obra aristotélica.

Por consiguiente, el orden de la exposición histórica acerca de la doctrina del intelecto agente expuesta por nosotros hasta aquí, que comenzó con el análisis de las fuentes más comunes sobre el particular (nos referimos concretamente a la Quaestio disputata de anima y a la Quaestio disputata de spiritualibus creaturis), y fue seguido por la doctrina del primer Santo Tomás en su Comentario a las Sentencias y en el De veritate (que en caso de oponerse al contenido de las dos disputadas citadas anteriormente, lo sería por contrariedad, y no por contradicción) (145), culmina con el tratamiento que a ello dedica Tomás en las cuestiones de la Summa Theologiae consagradas al intelecto agente, y que en unión con las dos disputadas con que abrimos nuestra exposición del pensamiento tomista sobre el mismo, constituye la doctrina de mayor madurez acerca de nuestro asunto; que es la que a continuación toca el turno de examinar.

### 3.7. El intelecto agente según la Summa Theologiae (1266-1273)

#### 3.7.1. Evolución del pensamiento de Tomás de Aquino

Tanto como las investigaciones más recientes acerca del pensamiento de Tomás de Aquino lo han permitido, sabemos que sólo cinco años después de su bachillerato, la producción filosófica de Tomás era ya abundante: tenía escritos cuatro libros de Comentarios a las Sentencias, la totalidad de las Quaestiones

(143) Como creen sobre todo quienes admiten la existencia de una evolución en el pensamiento de Santo Tomás. Cfr. v.g. el R.P. HÉRIZ O.P., Bulletin Thomiste, trimestriel [Órgano de la Société Thomiste], tome VI, 1940-1942, p. 244 así como: D'IZZALINI, "Il principio intellettuale della regione umana nelle Opere di S. Tommaso d'Aquino", en Analecta Gregoriana, cura P. Universitatis Gregorianae edita, vol. XXXI, sectio B (n. 3), Roma, 1943, p. 98 et passim. También WEISHEIPL deja ver en cierto modo dicha posibilidad (Friar Thomas d'Aquino: his life, thought and works, Doubleday and Co., Garden City, New York, 1974, p. 11 (traducción española de Frank Hevia, EUNSA, Pamplona, 1994).

(144) Q. D. De spiritualibus creaturis (1266-1268); In III De anima (1266); In XII Metaph. Arist. Expos. (1268-1272); QQ. DD. De Malo (1269-1272); Quodlibetos I-VI, XII (1269-1272); Q. D. De anima y Compendium Theologiae (1272-73).

(145) Como la que se cree hay entre De veritate, q. X, a. 6, c. (vide supra apartado 3.6.2.) y De spiritualibus creaturis, q. ún., a. 10, c. (vide supra, apartado 3.4.3.).



disputatas de veritate, cinco Quaestiones Quodlibetales, al menos un libro de la Summa Contra Gentes, muchos otros trabajos de carácter escriturístico y filosófico, e importantes opúsculos (146). Pero en el año de 1259, sucedió algo inopinado: el Angélico tuvo que interrumpir súbitamente su magisterio en París para volver a Italia, pues había sido nombrado por el papa, maestro en el "studium generale" de la corte pontificia (cargo que hasta aun hoy, en 1996, ha desempeñado un teólogo dominico ininterrumpidamente). Primero fue nombrado tal por Alejandro IV (1261-1264) en Anagni, y después en Orvieto con Urbano IV (1261-1264), es decir, en donde sucesivamente residía la corte pontificia, "a la que acompañaba fray Tomás como profesor del Estudio General (tan ambulante como la corte) y como teólogo consultor del Papa" (147). Y así, luego de haber enseñado por dos años en el Estudio General de la Orden de Predicadores, cerca de Santa Sabina en Roma (1265-1267), pasó nuevamente a la corte pontificia de Clemente IV (1267-1268) en Viterbo, para finalmente volver a París por un segundo periodo como profesor (1269-1272).

Lo anterior viene a cuento, porque al observar la lista cronológica de sus obras, notamos rápidamente que el periodo de su permanencia en la corte pontificia, coincide con un periodo de relativo silencio, el cual encuentra su explicación histórica y hasta psicológica -como ocurre con la actividad productora de casi todos los genios- en el hecho de que el pensamiento de fray Tomás, insatisfecho por sus primeras elaboraciones, se recluye a sí mismo para preparar aquella obra que habrá de expresar unitariamente todos sus valores propios. En efecto, los años que siguieron al De veritate, no fueron vacíos e inertes: por el contrario, fueron los años en que Tomás anduvo madurando su sistema, a través de numerosas obras menores, doctrinales y exegéticas, hasta que llegó a concebir una obra de magnitudes más amplias, una suma general de su doctrina, que le permitiese perpetuar el recuerdo de su tesis mejor scabadas y logradas.

Fue así como surgió la Summa Theologiae, concebida originalmente como una labor "para adiestramiento de los principiantes" (148). Pero no se piense con ello, que se trató de un trabajo superficial. Ya advertía el cardenal Tomás de Vio Cayetano en su comentario a la misma: "Esta obra se dice que conviene a

(146) RAMÍREZ, Santiago, Introducción a Tomás de Aquino, Ed. BAC, Madrid, 1975, pp. 93-99 (BAC Minor, N° 36).

(147) Idem, p. 45

(148) "Ad eruditionem incipientium": TOMÁS DE AQUINO, Summa Theologiae, I, prólogo.



los neófitos, no por razón de su facilidad, ni por razón del carácter superficial, epilodal o introductorio del tratado, sino por razón de sus abundantes opiniones, del admirable orden que en él se mantiene, de modo que en el curso del mismo es posible conocer todas las dificultades teológicas, tratadas por sus autores con admirable diferenciación" (149).

La obra más importante de este período de relativa pausa, es sin duda la Summa Contra Gentes, de la que el primer libro debió haber estado compuesto durante su primera estancia en París, y los otros tres libros en el período que va de 1261 a 1264 (150).

Pero ni siquiera esta obra, que recuerda al De veritate y antecede en algunos puntos a la Summa Theologiae, contiene indicaciones más precisas -hechas por Tomás- sobre la posible evolución de su pensamiento (151). Será necesario rastrear más de cerca los textos, examinando las expresiones de una obra concreta, comparándolas con sus respectivos lugares paralelos en obras anteriores (152).

Como es lógico, nos limitaremos a examinar el pensamiento de Tomás, exclusivamente en relación con su concepto de intelecto agente, que aquí hemos manejado sólo como principio del conocimiento humano, bien que no se limita sólo a ello.

### 3.7.2. La Summa Theologiae respecto del De veritate

La existencia nada nueva, de la evolución antes mencionada, no debe constituir un obstáculo para creer que las ideas fundamentales consignadas en De veritate sobre el conocimiento -incluyendo la existencia de un elemento divino y un elemento subjetivo en relación con él- adquieren en la summa un mayor valor. Porque no vemos inconveniente en aceptar que, en muchos aspectos, la Summa reclama los principios y verdades ampliamente definidos en obras anteriores

(149) CAIETANUS DE VIO, Thomas (Card.), O.P., Commentarius in Summam Theologicam, pars I, prol. (el texto en que aparece el mismo, es el de la edición leonina de la summa, realizado por mandato de León XIII entre 1888 y 1889, que puede consultarse en México en la Bibl. Félix de Jesús Rouger, acervo de los misioneros del Espíritu Santo, Tlalpan, D.F.).

(150) Según leemos en WALZ, A., O.P., "Chronotaxie vitae et operum S. Thomae Aquinatis", en Angelicum [Pontif. Universitas S. Thomae], N° XVI, 1939 Romae, pp. 463-473, apud D'IZZALINI, Art. Cit., p. 177 (traducc. David T. M.).

(151) Es decir, aún hay uniformidad temática y de contenido entre los Comentarios a las Sentencias, De veritate, y la Summa Contra Gentes, y por ello no se advierte una evolución, porque aún no hay contraste con esta última. El contraste -prueba de dicha evolución- llegará definitivamente entre 1265 y 1273 con la redacción de la Summa Theologiae.

res a ella (por algo constituye una summa). Todo radica en saber distinguir lo esencial de lo accesorio; lo adquirido y lo que Tomás ha juzgado conveniente desechar en la Summa.

Así, por ejemplo, nos encontramos con que acerca de aquello que para el De veritate había constituido el elemento formal intelectual, a través del cual el intelecto agente pueda llevar al cabo la abstracción de la especie inteligible a partir de los fantasmas, y que no es otro que la participación por parte del intelecto humano de las "rationes aeternae" (153), Tomás mantiene una notoria reticencia en la Summa Theologiae, considerando -más aristotélicamente- que el intelecto no tiene necesidad para conocer, de un determinado contenido intelectual, cosa que en el De veritate (lo mismo que en el Comentario a las Sentencias) era no sólo más evidente, sino que, además, constituía una perfección extrínseca a la naturaleza del alma, como algo que se añadía a su esencia (aliquid essentiae superadditum) y preexistía a los sensibles, en nada menos que los primeros principios.

Los primeros principios, que de acuerdo con Tomás de Aquino son parte de ese conocimiento confuso que tenemos de todas las cosas (154), y en el que se halla contenido en germen todo conocimiento ulterior, constituyen, pues, el ejemplo más patente de la evolución a que nos hemos referido líneas arriba (155); evolución que, tal como la aceptamos, nos llevaría a una sobrevaloración del elemento divino en las primeras obras de S. Tomás, por encima de la valoración del elemento interno y subjetivo, presente en la Summa Theologiae, y merced al cual se explica el conocimiento en mayor medida.

(152) Que es el método que hemos procurado seguir en el presente trabajo. Este método de confrontar textos, teniendo en cuenta la sucesión cronológica de los mismos, ha adquirido enorme valor en el caso del Aquinate (no digamos en el caso de ARISTÓTELES), toda vez que ha probado su utilidad en el estudio de un autógrafo de la Summa Contra Gentes conservado en la Biblioteca Vaticana, mediante el cual fue posible mejorar la redacción definitiva de dicha obra. Cfr. PELZER, A., "L'edition léonine de la Somme contre les Gentils", en Revue Néoscholastique de Philosophie, 1920, t. XXII, p. 223-228 (apud D'IZZALINI, Art. Cit., p. 99, traducción del italiano por David Téllez Maqueo).

(153) Cfr. De veritate, q. XVIII, a. 8, ad 3m; q. X, a. 6, ad 7m.

(154) "Confusa cognitione omnium"; De veritate, q. XVIII, a. 4, c.

(155) El conocimiento de los primeros principios reclamaba directamente el conocimiento de los ángeles, que poseen la intuición inmediata del inteligible puro en las especies inteligibles. De ello resultaba, si no una dependencia directa de los ángeles, al menos una relación estrecha entre el alma y el ángel, que constituía el fundamento más seguro de toda conquista y desarrollo posterior de la razón: vid. supra, apartado 3.5.1.

Nos encontramos así con un S. Tomás que aspira a emancipar gradualmente a la razón humana, de todo elemento extrínseco, hasta volverse una facultad, no más humana (porque ya lo es), pero sí más autónoma (156).

### 3.7.3. El intelecto agente como principio activo del conocimiento

Así es como llegamos al paso esperado del planteamiento expuesto anteriormente: el principio operativo es siempre esencial al alma. Hasta aquí se admitía un principio superior que estaba presente en la naturaleza, pero no la contatitúa en su ser. Asimismo, se admitía que los primeros principios del conocimiento, aunque dependientes del intelecto agente, contenían un elemento superior directamente infundido por Dios, mediante una participación al modo en que conocen los ángeles. Y no es sino hasta la Summa Theologiae, cuando toda la doctrina relativa al origen y contenido de los primeros principios, aunque externamente se conserva idéntica, adquiere un nuevo significado. En efecto, para hacer que la naturaleza humana resultase cognoscitiva, aquel principio superior ha puesto su ser en la misma, haciéndola capaz de expresar por sí sola el ser objetivo externo. Con ello el alma humana es cognoscitiva por su misma naturaleza mas no deviene tal, porque contiene en sí, en su naturaleza, todo el principio activo del conocimiento. A esto se refiere Tomás de Aquino con las siguientes palabras:

"Los cognoscentes se distinguen de los no cognoscentes en el hecho de que los no cognoscentes no poseen sino únicamente su forma; en cambio al cognoscente le es dado por naturaleza posssar también la forma de alguna otra cosa, cuando la especie de lo conocido está en el cognoscente. De ahí que la naturaleza de la cosa que no conoce está más coartada y limitada; mas la naturaleza de las cosas que conocen está abierta a más cosas. Por ello es que afirma el Filósofo en el libro II Sobre el alma, que el alma es en cierto modo todas las cosas" (157).

(156) Las consecuencias de este hecho poseen un alcance insospechado en el terreno psicológico, porque con ello se establece la posibilidad real de defender con mayores bases la existencia de un intelecto agente como facultad (aunque en De veritate ya había asentado ello como una realidad por primera vez: vide infra, apartado 4.1.3.). El mismo viraje que adopta Aquino en la Summa Theologiae, nos lleva a la conclusión de que para determinar la verdadera causa de este hecho, que asigna a la naturaleza su verdadero puesto, es necesario penetrar en la historia misma del pensamiento tomista, y sacutar en las razones psicológicas que lo condujeron a ello. No es éste nuestro propósito: sería tanto como querer explicar por qué S. Tomás es S. Tomás. Lo que sí podemos afirmar es que la lucha que éste realizó contra el averroísmo de su tiempo, posee una importancia extraordinaria en la determinación de las condiciones que precipitaron la evolución del modo de pensar de S. Tomás.

"Y existe una diferencia entre ambas clases de ser: pues de acuerdo con el ser material que está constreñido por la materia, cada cosa es sólo lo que es, así como esta piedra no es otra cosa que esta piedra; en cambio según el ser inmaterial, que es más amplio, y de algún modo infinito, en cuanto que no está limitado por la materia, una cosa no es sólo lo que es, sino también es, de algún modo, otras. De ahí que en las sustancias inmateriales superiores existan de algún modo todas las cosas, como en sus causas universales" (158).

La imagen de la verdad increada -llámese "similitudo increatae veritatis", "impressio divini luminis in quo continentur rationes aeternae", etcétera- no es que desaparezca de la naturaleza humana, sino su condición de ser extrínseca a la naturaleza lo que desaparece; no es ya propia sólo del intelecto agente (aunque sí exista en éste de un modo más perfecto), sino una propiedad necesaria e inherente a la naturaleza humana, según su grado de participación en el ser divino. Y así, la especial iluminación que todos los agustinianos de su época habían previsto como necesaria para poseer la verdad, no fue descartada o desacreditada por Tomás explícitamente en ningún lugar del corpus thomisticum (como lo demuestran las incontables ocasiones en que Tomás se refiere a la doctrina gnoseológica de S. Agustín), sino substituida por una nueva "vissio in rationibus aeternis", según la cual Aquino retoma cuanto de esencial había sido dicho por Agustín, de acuerdo con los primitivos presupuestos esenciales de Platón (159), indispensables para comprender no sólo su teoría del conocimiento, sino cualquiera otra que suponga como la suya, la doctrina del ejemplarismo creativo, según afirma Tomás de Aquino con sus propias palabras:

"Fue Platón quien supuso que las formas de las cosas -a las que llamaba ideas- y por cuya participación decía que nuestro intelecto conoce todas las cosas, subsistían por sí solas separadas de la materia, de modo que así como la materia corporal se hace piedra por participar de la idea de piedra, así también nuestro intelecto conoce la piedra por participar de la idea de piedra. Pero viene --do S. Agustín que era ajeno a la fe sostener que las formas de las cosas subsisten sin materia y por sí solas fuera de las cosas, tal como sostenían los Platónicos que afirmaban que la vida 'per se' y la sabiduría 'per se' eran sustancias creadoras (creatrices), como dice Dionisio en el cap. II Sobre los nombres divinos, consideró que dichas ideas existen en la mente de Dios -en quien radican como 'rationes aeternae'- como causa del ser y conocer de las cosas. Pero es necesario entender correctamente esta doctrina de S.

(157) Summa Theologiae, I, q. 14, a. 1, c. (BAC latín, Madrid, 3ª ed., 1961 vol. I, p. 105, traducc. David Téllez Maqueo).

(158) In II De anima, lecc. 5, n. 253 (ed. Fundación Archá, Buenos Aires, 1979, p. 181, traducc. Mª L. Donadio Maggi de Gandolfi).

(159) Aunque, claro está, no según todos ellos. Vide supra, apartado 3.4.1.

Agustín: nosotros no podemos ver todas las cosas en las 'rationes aeternas' como en un objeto conocido -así conocen sólo los bienaventurados en el cielo, que ven directamente a Dios, y en Él todo lo creado-; nosotros vemos todas las cosas en las 'razones eternas' como en su principio de conocimiento, del mismo modo en que podemos decir que vemos en el sol todo aquello que se ve gracias a la luz del sol. Y así es necesario decir que el alma humana conoce todas las cosas en las razones eternas, por cuya participación lo conocemos todo. Pues la misma luz intelectual (lumen intellectuale) que existe en nosotros, no es otra cosa que una cierta similitudo participata luminis increati, in quo continentur rationes aeternae (...). Como si (...) por la misma señal que hay en nosotros de la luz divina, se nos puede mostrar todo. Sin embargo, puesto que [para conocer las cosas materiales], además de la luz intelectual que hay en nosotros, se precisa de las especies inteligibles tomadas de las cosas, no basta por ello la sola participación de las razones eternas para conocer las cosas materiales" (160).

(160) *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 5 (BAC latín, Madrid, 3ª ed., 1961, pp. 595-596). Cfr. además, *ibidem*, I, q. 87, a. 1, corpus.

La última idea citada en el largo texto es fundamental. Pues el hecho de que el intelecto agente es aquello por lo que el alma conoce todas las cosas en su principio, es decir, en las razones eternas, no debe llevarnos a pensar que el intelecto agente posee en sí todas las especies inteligibles determinadas (lo cual equivaldría a decir que el intelecto agente se compara con el intelecto posible, como lo visible en acto con la facultad visiva). Para evitar ello afirma S. Tomás que no basta la luz del intelecto agente para conocer (al menos para conocer las cosas materiales).

Cfr. *In III De anima*, lecc. X, n. 739 (ed. Fundación Arché, Buenos Aires, 1979, p. 426), en que se afirma claramente que es por ello que el intelecto agente es una potencia activa: pues si el intelecto agente tuviera en sí la determinación de todos los inteligibles, el intelecto posible "no necesitaría de los fantasmas, sino que sólo por el intelecto agente se haría en acto todos los inteligibles, y de este modo no se compararía a los inteligibles como el que produce lo producido (como dice aquí el Filósofo), sino como aquel en el que existen los inteligibles mismos. Por tanto [el intelecto agente] se compara con los inteligibles como acto, en cuanto es cierta potencia activa inmaterial, que puede hacer todas las cosas semejantes a sí mismo, es decir, inmateriales".

El intelecto agente no se identifica con el hábito de los primeros principios (vid. *supra*, 3.6.1., vid. *infra*, 3.7.3., y 4.3.) -de ser así, el intelecto agente no haría que el intelecto posible se hiciera en acto todas las cosas: el intelecto agente preexiste al hábito de los primeros principios, según *Quaestio disputata de anima*, q. ún., a. 5, c.-, y sin embargo, los primeros principios y las razones eternas son el resultado de la presencia del intelecto agente en el alma (por él conocemos los primeros principios de la ciencia; *Summa Theologiae*, I, q. 87, a. 1, c.), es decir, no se explican sin él (pero, reiteramos, sin que el intelecto agente se compare con el posible como con su 'objeto en acto', sino como el que hace 'en acto a los objetos' (*faciens obiecta in actu*; *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 4, ad 3m), para lo cual se requiere de los fantasmas, además del intelecto agente.

Esta doctrina que no a pocos sorprenderá sea abordada por un teólogo aristotélico como Tomás de Aquino, supone toda una doctrina del ejemplarismo divino, ampliamente explicada por él en la prima pars, qq. XV y XVI de la Summa Theologiae; los seres creados no son otra cosa que realizaciones de las ideas eternas de Dios. Pero en la naturaleza intelectual del hombre, la participación del ser divino se halla más próxima, e incluye en sí (161) -con más o menos perfección, según el grado de intelectualidad de cada hombre- el contenido intelectual de las 'razones eternas', que en Dios son idénticas a su ser. Dicha participación del ser en forma de luz realiza la especial impresión de la verdad increada, que da a los ángeles su acto de conocimiento, y al alma su potencia para conocer.

En De veritate, los primeros principios resultaban sólo de la 'vissio in rationibus aeternis'. Pero en la Summa Theologiae, aquéllos son únicamente el resultado de la presencia de la luz misma como perteneciente a la naturaleza humana; la naturaleza humana contiene en sí, además de su 'razón propia' (o mejor dicho, en su 'razón propia'), las razones de otros seres (162).

Y al hablar de principios, no nos referimos aquí a los principios simples como el ente (163), sino principalmente a aquellos principios evidentes de su-

---

Finalmente, creemos que no está por demás señalar que aunque la abstracción se atribuye al intelecto agente, como toda operación del mismo debe considerarse como perteneciente al alma misma, y no debe dársele a aquélla un sentido de 'extracción', sino más bien de reexpresión de algo exterior al intelecto, como veremos más ampliamente cuando hablemos de la función abstractiva del intelecto agente (vid. infra, 4.2.2.).

(161) Vid. supra, 3.7.3., in principio.

(162) Hay quien afirma que el intelecto agente no es otra cosa que los primeros principios: v.g. BAUMGARTNER, M., Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis (Freiburg, 1913), p. 14-15 (spud, D'IZZALINI, Art. Cit., p. 120-121 (traducción del italiano por David Téllez Maqueo).

(163) En efecto, Tomás de Aquino había afirmado ya en De veritate que, para poder hablar de verdadera ciencia y verdadero conocimiento, era necesario apoyarse finalmente en un primer principio, único y evidentísimo, en unión con el cual fuese posible la formación de los conceptos en nuestra inteligencia (De veritate, q. I, a. 1, c.): tal es la primera noción de ente, que en la Summa Theologiae es, además, el fundamento de todos los demás, según se echa de ver cuando afirma: "Lo que primero cae bajo la aprehensión es el ente, cuya intelección se incluye en todo aquello que alguien aprehende. Y por ello se trata de un primer principio indemostrable, que no es susceptible de ser afirmado y negado simultáneamente (...): y con base en este principio se funda todo lo de más" (Summa Theologiae, I-II, q. 94, a. 2, c.).

Explicado esto, podrá entenderse por qué aunque el intelecto agente converge con el ente en ser principio, no se identifica con éste, ni con ningún otro primer principio simple o compuesto: el intelecto agente, siendo principio, no es el fundamento de todos los demás principios (además, un principio gnoseoló-



yo, que son conocidos una vez que son conocidos sus términos (principios compuestos), ya que el predicado de los mismos se incluye en la definición de su sujeto (164).

Ahora bien, si es verdad que en De veritate, el juicio era producto de éstos principios, que solían contener la verdad por participar de la verdad in-creada, ello no puede seguirse manteniendo en la Summa Theologiae. Aquí, el único principio por el cual conocemos y podemos juzgar sobre lo conocido, es la luz del intelecto agente:

"Decimos que en Dios vemos todas las cosas, y según El mismo juzgamos de todo, en cuanto que conocemos y juzgamos todo por medio de la luz que nos participa" (165).

"Pero es verdad que el juicio y la eficacia de este conocimiento por el que conocemos la naturaleza del alma, nos es posible gracias a aquella luz de nuestro intelecto, que deriva de la verdad divina; [luz] en la cual se hallan contenidas las razones de todas las cosas" (166).

"Debe decirse que por la luz de la verdad primera lo conocemos y juzgamos todo, en cuanto que la luz misma de nuestro intelecto [tanto la que es connatural a nosotros (es decir, la del intelecto agente), como la que procede de la gracia (es decir, la luz sobrenatural o 'lumen gloriae'): ambas, modos de participar de la naturaleza divina] no es otra cosa que una cierta huella de la verdad primera" (167).

gico no puede ser fundamento de uno ontológico, sino al revés): vide supra, apartados 3.6.1., 3.7.3., 4.3.

(164) Cfr. Summa Theologiae, I, q. 17, a. 3, ad 2m; idem, I, q. 85, a. 6; In IV Metaphysicorum, lecc. 6.

(165) Summa Theologiae, I, q. 12, a. 11, ad 3m (BAC latín, Madrid, 3ª ed., 1961, p. 83).

(166) Summa Theologiae, I, q. 87, a. 1 (ed. cit., pp. 621-622). Sería interesante confrontar este pasaje con su paralelo de: De veritate, q. X, a. 8, c.

(167) Summa Theologiae, I, q. 88, a. 3, ad 1m (BAC latín, Madrid, 3ª ed., 1961, pp. 631-632). Póngase especial atención a la afinidad que guarda la luz del intelecto agente con la luz de la gracia en Aquino, y la enorme afinidad que guarda la luz del intelecto agente con el de Hipona y no sólo con el de Estagira.

Por cierto que la mejor prueba de que Aquino no vertía toda su filosofía en sus comentarios in Aristotelem, se halla en el hecho de que es aquí en la Summa Theologiae (y concretamente en este lugar) donde aquél deja ver el verdadero papel que para él desempeña el intelecto agente, y no en In III De anima, X, N° 739 (ed. Fundación Arché, Buenos Aires, p. 426, en donde, por ejemplo, sustancias separadas son para él las sustancias celestes -y no los ángeles, como en sus demás obras- sólo porque en esta obra está explicando a Aristóteles). Por ello, creemos ser verdad que, propiamente, Aquino realiza expositio-nes y no comentarios a Aristóteles. En apoyo de esto, se halla la opinión de Carlos LLANO, para quien, conceptos tomistas importantes sobre la abstracción,



Por esto y más, es innegable la diferencia con respecto al De veritate: aquí, podía decir que la razón superior "tiene por objeto las razones eternas" (168), sobre las cuales se funda la posesión de la verdad. Por su parte, en la Summa Theologiae, la razón inferior participa mediante su luz natural, de una semejanza con las razones eternas, y sólo por medio del conocimiento de su objeto propio -a saber, la quiddidad de los entes sensibles- alcanza, finalmente, el conocimiento de lo espiritual -objeto de la razón superior-, porque "lo invisible de Dios se conoce por medio de sus obras" (169). El único principio activo del conocimiento es un principio interno al hombre, y ese principio es el intelecto agente:

"Pues existe en cada hombre, un principio de conocimiento, a saber, la luz del intelecto agente, por el que son conocidos -inmediata y naturalmente por dicho principio- los principios universales de toda ciencia" (170).

"La luz interior del intelecto es la causa principal del conocimiento" (171).

En fin, la unidad del principio activo e interno del conocimiento se manifiesta en el hecho de que el intelecto agente proporciona al alma: tanto un conocimiento directo de la 'quiddidad de los entes sensibles' como un conocimiento de los primeros principios; y consiguientemente, la posibilidad de deducir a partir de éstos, toda verdad posterior.

Con la exposición que sobre el intelecto agente aparece en la Summa Theologiae, concluimos la parte dedicada al análisis histórico del papel que desempeña al intelecto agente en el contexto general de la obra y el pensamiento de Tomás de Aquino. Pero nuestro objetivo no se acaba aquí. Lo anterior quedaría incompleto si no nos llevara a profundizar con sobrado fundamento, en torno a la verdadera naturaleza del intelecto agente, cuya verdadera urdimbre sólo se nos hará patente si nos ocupamos de algunos problemas concretos a que conduce la afirmación de un intelecto agente, y de la posible solución que demos a cada uno de ellos; que, groso modo, es lo que a continuación nos proponemos realizar en la segunda parte de nuestro trabajo.

tratados por BOECIO en De Trinitate, no los emite Tomás de Aquino -por respeto a BOECIO- en su Exposición al De Trinitate, sino en questiones disputatae como De anima y De Potentia Dei, lo mismo que en la Summa Theologiae, que en absoluto puede decirse que ocupen un lugar secundario en su pensamiento.

(168) De veritate, q. XV, a. 5, corpus.

(169) Summa Theologiae, I, q. 79, a. 9, corpus.

(170) Summa Theologiae, I, q. 117, a. 1, corpus.

(171) Summa Theologiae, I, q. 117, a. 1, ad 1m. Asimismo, leemos en I, q. 84 a. 6: "lo sensible no es causa total de lo intelectual, sino materia de ella".

## Capítulo 4

## Estudio especulativo acerca del intelecto agente

## 4.1. La 'luz intelectual'(1)

## 4.1.1. Naturaleza

Hasta el momento, nos hemos referido a la luz del intelecto agente, y sin embargo, no hemos explicado con mayor detalle en qué consiste dicha luz intelectual.

Al igual que Aristóteles,<sup>2</sup> Tomás de Aquino enseña que el intelecto agente actúa como cierta luz. No hace falta ser muy observador para descubrir que dicho vocablo, aplicado ordinariamente a una realidad del mundo corpóreo como la visión, suele acarrear inconvenientes cuando se aplica a una realidad menos tangible como el conocimiento. Con todo, es un hecho que en la parte más noble del alma, se verifica una iluminación de orden superior, que nos dispone al conocimiento de realidades que no caen bajo la aprehensión de lo sensible.

Y es entonces cuando surge la pregunta: ¿de qué clase de iluminación estamos hablando? ¿La iluminación del intelecto agente es simplemente metafórica, o se trata por el contrario de una luz propiamente dicha? A riesgo de adelantar una respuesta, debemos afirmar junto con Tomás de Aquino que la luz se dice de las realidades espirituales propiamente: atribución ésta que, como ya es frecuente en el modo de proceder del Aquinate, es posible gracias a la analogía, y nos libera de las enormes dificultades que conllevaría una atribución puramente metafórica de la luz. Así, "cuando Tomás de Aquino habla de la inteligencia divina, la inteligencia angélica y la inteligencia humana, sabemos que es en sentido propio y analógico"(3).

(1) Si bien sabemos de la existencia del tratado tomista 'De natura luminis', considerado como un extracto del comentario de Tomás de Aquino al De anima (libro II, lecc. 14) de Aristóteles, no nos ha sido posible consultar directamente esta obra. WEISHEIPL considera auténtica (Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina, EUNSA, Pamplona, 1ª ed. cast., 1994, p. 459 (traducción del inglés por Frank Hevia, ed. castellana al cuidado de Josep-Ignasi Saranyana).

(2) ARISTÓTELES, De anima, III, 5, 430a, 15: "Oion to phôs".

(3) GUILLET, J., "La lumière intellectuelle d'après S. Thomas", en Archives D'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, Deuxième année, 1927, vol. II, p. 79 (traducción del francés por Guillermo Ferrer Ortega). Recomendamos ampliamente este excelente artículo, en lo que a la relación entre la luz intelectual y el hábito de la ciencia se refiere.

Para entender de dónde nace la creencia en una atribución metafórica de la luz intelectual, es necesario recordar la siguiente observación hecha por Tomás de Aquino a Aristóteles: "Cuando Aristóteles hablaba del intelecto, lo hacía siempre a semejanza del sentido" (4). En efecto, si hay algo claro en el pensamiento de Tomás de Aquino es que gracias a la semejanza que -al igual que Aristóteles- percibió entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, es posible explicar por qué recurre a la iluminación física, corpórea y sensible, al hablar de la iluminación intelectual (5).

Lo más importante es que dicha semejanza, lejos de identificarse con una interpretación metafórica de la luz (6), constituye el punto de arranque a partir del cual Tomás de Aquino establece que en la intelección vemos en el sentido propio de la palabra, como él mismo afirma:

"El modo por el que el sentido [de la vista] ve, se da cuando la especie visible se halla en acto por medio de la luz [corporal]; de donde, transfiriendo el nombre de 'visión' al intelecto, propia mente vemos al inteligir, cuando la forma inteligible misma se ha-

(4) "Aristoteles processit ad considerandum de intellectum per similitudinem sensus": TOMAS DE AQUINO, Quaestio disputata de spiritualibus creaturis, q. ún., a. 9, c. (ed. Marietti, Romae-Taurini, 8ª ed., 1949, vol. II, p. 397).

(5) No nos extrañe, por ello, encontrarlos frecuentemente en el lenguaje cotidiano con expresiones como: visión intelectual, o incluso el ojo del alma. Tomás de Aquino también traslada al lenguaje de la intelección, los vocablos con que Aristóteles explica la visión:

a) Porque alcanzamos el conocimiento de los inteligibles a partir de los sensibles.

b) Porque entre los sentidos, el más noble y espiritual es el de la vista (Cit. Pog., URRÁBURU, Johannes Josephus, Institutiones philosophicae, quas Romae in Pontificia Universitate Gregoriana tradiderat, vol. V, Psychologiae, pars secunda, Vallisoleti, typis Joseph Emmanuel a Cuesta, Lutetiae Parisiorum -Romae, 1896, p. 496 (traducción de David Téllez Maqueo). Bien que esta obra no destaque por su fuerza especulativa, o haya procurado instalarse en una posición intermedia entre Suárez y S. Tomás, "con un lenguaje preciso y una estructura clara, esta obra deja claro que el pensamiento escolástico es capaz de entenderse con otros sistemas filosóficos": SCHMIDINGER, Heinrich, Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX, vol. II, ...p. 225

(6) En favor de una interpretación metafórica de la luz se hallan: SAN AMBROSIO, PSEUDODIONISIO, y los que piensan que intelecto agente y posible constituyen una misma facultad: v.gr. D'IZZALINI, Luigi, "Il principio intelletivo della ragione umana nelle Opere di S. Tommaso d'Aquino", Analecta Gregoriana, vol. XXXI, series Facultatis Philosophicae, sectio B (n. 3), Romae, apud aedes P.U.G., 1943, p. 66. Mas contra una interpretación metafórica: LIBERATORE, Mateo, Della cognoscenza intellettuale trattato, vol. I, parte critica di quattro moderni sistemi filosofici, Stab. Tipografico del Cav. Francesco Gianini, Napoli, 3ª edizione, 1879, p. 225; ZIGLIARA, Thomas Mª, De la lumière intellectuelle et de l'ontologismo, suivant la doctrine de S. Augustin, de S. Bonaventure, et de S. Thomas de Aquin, Vitte et Perrusel Libraires-Editeurs, Lyon, deuxième volume, 1881, p. 11 (Bibl. Misioneri Spiritus Sancti, Tlalpan, D.F.).

lla en nuestro intelecto por medio de la luz intelectual" (7).

La afirmación más explícita hecha por Tomás de Aquino acerca de la inviabilidad de una interpretación metafórica de la visión intelectual, aparece más claramente cuando examinamos: ¿qué se entiende por el término 'luz'?

Tomás de Aquino trata esta cuestión directamente en tres ocasiones, y siempre se mantiene en la línea de una evolución en su pensamiento (evolución a la que ya noa referimos en el capítulo anterior), que no desemboca en otra cosa que un progresivo enriquecimiento del término en cuestión. Pero la razón de por qué hay que dilucidar si es posible un uso analógico del término 'luz', es que la analogía supone que algo se halla en otro propiamente, no así la metafórica:

"Lo que de suyo sea sensible, no conviene a los seres espirituales salvo metafóricamente, porque aunque lo que es común a los seres corporales y espirituales sí puede hallarse analógicamente en estos últimos, no así lo que de suyo es sensible, como sucede en el caso de ente y calor: pues lo ente no es de suyo sensible, ya que es común a ambos seres; en cambio el calor, que de suyo es sensible, no se encuentra en los seres espirituales, propiamente" (8).

Para Tomás de Aquino es necesaria una espiritualización de la luz, si quiere afirmar que ella no es puramente metafórica. He aquí como arremete tan ardua empresa:

I) En el Comentario a las Sentencias: En este lugar, Tomás de Aquino se halla ante la posibilidad de optar entre la interpretación de Agustín<sup>9</sup> de Hipo-

(7) "Modus quo sensus videt est in quantum species visibilia in actu per lumen formatur in visu; unde transferendo nomen visionis ad intellectum, proprie intelligendo videmus quando per lumen intellectuale ipsa forma intellectualis fit in intellectu nostro": In III Sententiarum, d. XXIV, q. 1, a. 2 (ed. Pierre Mandonnet O.P., Lethielleux, Parisiis, 1929, vol. II, p. 114, traducción de David Téllez Maqueo).

(8) "Nihil per se sensibile spiritualibus convenit nisi metaphorice, quia quamvis aliquid commune possit inveniri analogice in spiritualibus et corporalibus, non tamen aliquid per se sensibile, ut patet in ente, et calore: ens enim non est per se sensibile quod utriusque commune est; calor autem quod per se sensibile est in spiritualibus proprie non invenitur": In II Sententiarum, d. XIII, a. 2 (ed. citada, vol. I, p. 239, traducción de D. T. M.).

(9) Super Genesim ad litteram, IV, c. 28 (PL 34, 315), apud, TOMÁS DE AQUINO, Summa Theologiae, I, q. 67, a. 1, arg. 1 (ed. SAC latín, Madrid, 3ª ed., 1961, vol. I, p. 467-468): "Christus non sic dicitur lux quo modo lapis; sed illud proprie, hoc figurative" (Cristo no resplandece del mismo modo que una piedra preciosa; pues aquél resplandece propiamente, mientras ésta figurativamente).

na, quien considera que la luz se dice más verdaderamente de las realidades espirituales, y la de Ambrosio de Milán (10), quien por el contrario, piensa que la luz no se dice de las realidades espirituales más que metafóricamente.

A primera vista, este último tiene razón. Pues si se considera la luz como una cualidad visible por sí misma, y como una especie del género de las cualidades sensibles, es evidente que no puede atribuirse a los seres espirituales más que metafóricamente.

Pero esta opinión no toma en cuenta que en razón de una similitud de proporcionalidad reductible a la analogía, una realidad corporal bien puede ser transferida a lo espiritual: la luz en los entes espirituales se manifiesta en la intelección, como la luz corporal se manifiesta en la sensación. Ahora bien, toda manifestación se dice más propiamente de los seres espirituales que de los corporales. Luego, la luz se dice más propiamente de las realidades espirituales que de las corporales, no según su propia razón (i.e., no según la razón de luz), sino según la razón de manifestación; y por tanto, Agustín de Hipona, según Tomás de Aquino, tiene razón sobre Ambrosio (11).

II) En la Summa Theologiae: Una vez abandonada la consideración de la luz como cualidad, Tomás de Aquino no considera sino su efecto: id quod facit manifestationem. Para ello, distingue (12) entre la luz según una primera acepción (primam impositionem), y según el uso común que de dicha palabra se hace (usum loquentium).

Según la primera acepción, la palabra 'luz' se ha instituido para significar aquello bajo lo cual se manifiesta algo ante el sentido de la vista. Pero después se extendió dicha acepción para significar absolutamente todo aquello bajo lo cual se manifiesta cualquier conocimiento (lo cual absolutamente correcto, pues no es más que sólo la aplicación simple del buen sentido, así como la expresión de una verdad general, o patrimonio de todos los hombres).

(10) De fide ad Gratianum, L. 2, pról. (PL 16, 584), Cit. Pos., LIBERATORE, Mateo, Op. Cit., p. 225: "S. Ambrogio annovera la voce 'splendore' tra quelle che metaforicamente si applicano a Dio".

(11) In II Sententiarum, d. XIII, a. 2 (spud, GUILLET, J., Art. Cit., p. 81).

(12) Summa Theologiae, I, q. 67, s. 1, corpus (ed. BAC latín, Madrid, 3ª ed., 1961, vol. I, p. 468, traducción de David Téllez Maqueo). Toda luz tiene por efecto propio la manifestación (phaino en griego significa brillar: v.g. 'epifanía') de algo. Por eso decimos con Tomás que el efecto de la luz es producir una manifestación (id quod facit manifestationem: ibidem).

Por eso, si se toma la palabra 'luz' según su primera acepción, la luz se aplica a los seres espirituales sólo metafóricamente (como quería Ambrosio). Mas si se toma según el uso que de ella hacen los hablantes, al aplicarla a todo aquello que se manifiesta a nuestro intelecto mediante el conocimiento, entonces la luz se aplica propiamente a las realidades espirituales (incluidas Dios, los ángeles y la razón humana).

III) En su Exposición al Evangelio de San Juan: A diferencia de lo que afirmaba en su Comentario a las Sentencias, aquí declara Tomás de Aquino que no hay necesidad de "torturarse el espíritu": "Sobre este asunto, no es necesario hacer grandes cosas (magna vis facienda), pues cuando hablamos de la luz, nos referimos a su manifestación, ya sea que ésta se refiera a los inteligibles o a los sensibles" (13).

En fin, aplicada a las inteligencias superiores y a la inteligencia humana, queda claro que la palabra 'luz' tiene un valor analógico, como la misma palabra 'inteligencia'.

#### 4.1.2. Diversas especies de luz

Habiendo afirmado la existencia de la luz intelectual, y en qué sentido es tomada esta expresión por Aquino, debemos examinar más de cerca la naturaleza de esta misma naturaleza intelectual.

Mucha tinta ha corrido de la pluma de los filósofos, a fin de determinar si la luz de nuestra alma es subjetiva u objetiva, creada o increada, etcétera. Y en favor de uno y otro argumento se han suscitado las más ardientes controversias, que no es nuestro propósito revivir, sino más bien encontrar una vía que nos conduzca a un punto en el que los adversarios (principalmente los ontologistas y los psicologistas que niegan la intuición ontológica) puedan entenderse mejor entre ellos.

En uno de los lugares más poco explorados del pensamiento de Tomás de Aquino (14), queriendo éste demostrar la posibilidad y necesidad de una visión inmediata de la esencia divina para alcanzar la felicidad sobrenatural en la o-

(13) TOMAS DE AQUINO, In Evangelium Ioannis, c. I, lecc. 3, cit. pos., GUILLET, J., Art. Cit., p. 81 (traducción de David Téllez Maqueo): "In hoc non est magna vis facienda, nam de quocumque nomen lucis dicatur, ad manifestationem refertur, sive illa manifestatio sit in intelligibilibus, sive in sensibilibus".

(14) Quodlibetum VII (1256), quaestio I, a. 1, cit. pos., ZIGLIARA, Thomas N<sup>o</sup>, De la lumière intellectuelle et de l'ontologismo suivant la doctrine de S. Agustin, de S. Bonaventure et de S. Thomas d'Aquin...p. 13.

tra vida, habla de tres medios para obtenerla, que como veremos, coinciden con las tres especies de luz intelectual a las que deseamos referirnos: un medio 'sub quo', un medio 'quo' y un medio 'in quo'.

a) El medio 'sub quo', es el que se interpone entre el intelecto y su objeto, como el principio o forma que dispone al intelecto para ver lo inteligible, y que no es otro que la luz del intelecto agente.

b) El medio 'quo', que es la idea o la especie inteligible, funge no como el término de la intelección, sino como el vehículo que permite al intelecto salir el objeto representado por dicha idea (15).

c) El tercer medio, es decir, el medio 'in quo', es aquel 'objeto conocido, considerado como tal en tanto que conduce al espíritu al conocimiento de aquellos objetos que guardan relación con él. Como el afecto, en el cual vemos la causa; el signo en el cual vemos la cosa significada, o el principio, en el cual vemos la conclusión que se deduce de él.

Y aunque no todos están de acuerdo en referirse a b) y c) como ciertos tipos de luz intelectual, lo cierto es que, si se considera lo dicho en el inciso anterior, en el sentido de que la 'luz' ha sido empleada comúnmente (en el uso de los hablantes) para designar todo lo que produce una manifestación en cualquier especie de conocimiento, con todo rigor deben ser mirados a) b) y c) como tres luces de nuestro espíritu.

Ahora bien, debido a que no queremos introducir una terminología que pueda ser causa de confusión (al tener que llamar luz a los inteligibles) concentrémonos en las otras dos luces (i.e., los medios 'sub quo' e 'in quo') a las que tradicionalmente se ha dado el nombre a la primera, de luz subjetiva -puesto que, como hemos dicho siguiendo a Tomás de Aquino, es una disposición del sujeto inteligente- y a la segunda, luz objetiva, puesto que es el modo por el que nuestra inteligencia es llevada a otros conocimientos objetivos.

La diferencia que hay entre estas dos luces es considerable. La luz subjetiva no es objeto de un conocimiento directo o inmediato, es decir que no es lo que se conoce directamente, sino que en el conocimiento directo ella actúa solamente como el medio que hace conocer el objeto; por lo que Tomás de Aquino compara la luz subjetiva con las especies (sensibles o inteligibles); por e-

(15) "Al mismo inteligible se le llama lumen o lux": Summa Theologiae, I, q. 12, a. 5 (ed. BAC latín, Madrid, 3ª ed., 1961, vol. I, p. 70).



llas, el objeto es inmediatamente presentado al intelecto e inmediatamente conocido; pero ni la luz ni las especies son el término del conocimiento mismo.

A esto se refiere con las siguientes palabras:

"Por tanto, el primer medio y el segundo medio ('sub quo' y 'quo') no producen una visión mediata [sino inmediata de algo]. En efecto, alguien puede conocer una piedra inmediatamente, aunque se la vea por medio de la especie recibida en el ojo y por medio de la luz: porque el sentido de la vista no tiende hacia dichos medios como si fueran lo visible, sino que por medio de dichos medios tiende hacia lo visible, que es extrínseco al ojo" (16).

Por el contrario, la luz objetiva (quo) es la primera que conoce nuestro espíritu. Por medio de ésta, se entiende todo inteligible que nos conduce al conocimiento de otros inteligibles (17).

En otros términos, la luz objetiva es un principio objetivo (¿lógico?), en el cual y por el cual vemos la verdad de las conclusiones. Pero como es evidente, no podemos ver una verdad deducida, si antes no vemos el principio del cual la verdad deducida depende intrínsecamente. Por ello, es necesario sostener que para poder hablar de luz objetiva, es preciso hablar de primeros principios, como el lugar último de donde el espíritu parte para llegar a sus conclusiones, y a los que nos hemos ya referido en el apartado 3.6., y nos volveremos a referir en el 4.3.

#### 4.1.3. La interpretación de la luz intelectual según los ontologistas

Cuando tuvimos ocasión de referirnos a la luz del intelecto agente como una "similitudo participata luminis increati" (18), sostuvimos que para Tomás de Aquino, dicha luz por la cual conocemos los primeros principios de la ciencia, era posible gracias a que la luz intelectual participaba de la luz divina.

Nótese bien que Tomás de Aquino no dice que lo que participa de la luz divina es el uso mismo de nuestra razón, sino únicamente la luz de nuestra razón. Pues bien, la postura de los que afirman con respecto al intelecto agente, que la luz intelectual no participa de la luz divina, sino que es el ejercicio de

(16) "Primum ergo medium et secundum non faciunt mediatam visionem; immediate enim dicitur aliquis videre lapidem, quamvis eum per species ejus in oculo receptam et per lumen vident: quia visus non fertur IN haec media tanquam in visibilia; sed PER haec media fertur in unum visibile quod est extra oculum"; TOMÁS DE AQUINO, Quodlibetum VII, q. I, a. 1 (apud, ZIGLIARA, Op. Cit., p. 16).

(17) "Res aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus"; Ibidem (apud, ZIGLIARA, Op. Cit., p. 17).

(18) Vide supra, 3.7.3.

la facultad intelectual por entero el que depende y deriva de Dios, recibe el nombre de ontologismo.

Según Siwek (19), el ontologismo (20) cuenta entre uno de sus más ilustres representantes con Antonio Rosmini (21), quien afirma que el conocimiento de las quiddades universales deriva de la intuición de Dios.

Esto es especialmente importante si se considera que para Tomás de Aquino, las quiddades universales se obtienen, en cambio, por medio de la abstracción. Para los ontologistas, la idea no es una modificación del alma (psiché), sino una cierta realidad (tò ón), distinta del alma. De modo que al conocimiento de las quiddades no se llega por medio de las formas intencionales, sino por una unión directa del alma con el objeto presente (22).

Y si alguien se pregunta cuál es ese objeto presente, Rosmini responde: "es Dios mismo, no ciertamente en su 'essentia', sino en sus atributos, de los que el más importante es el de ente" (23).

Pero he aquí que Rosmini afirma que para que el objeto presente a nuestro intelecto pueda ser visto por este último, hace falta una cierta luz que nos lo haga visible:

"Una luz que además de ser parte del alma, hace posible que la entidad de las cosas, contenida previamente en los sentidos, sea de vinculada del carácter individual que la singularizaba, hasta constituir una entidad universal" (24).

(19) Psychologia Metaphysica, ed. Universitas Gregoriana, Romae, 7ª ed., 1965, p. 335 (traducción de David Téllez Maqueo).

(20) Nombre inventado por Vincenzo GIOBERTI, en su Introduzione allo studio della filosofia (1840), según SIWEK, Op. Cit., p. 337

(21) Por más que haya autoras que nieguen rotundamente que ROSMINI sea ontologista, como François EVAN, según el cual, ROSMINI rechazó en su Sistema Filosófico (1844) toda "intuición ideal" de Dios (como ocurre en el ontologismo), y en su Nuovo saggio sull'origine dell'idee (1830) había explicado cómo puede refutarse la afirmación de que el ser que el espíritu conoce inmediatamente se identifica con Dios: CORETH-PFLIGERSDORFFER-NEIDL, Christliche Philosophie im Katholischen Denken des XIX und XX Jahrhunderts: Neue Ansätze im 19 Jahrhundert, Styria Verlag, Graz, Wien und Colonia (traducción castellana de Eloy Rodríguez Navarro, ed. Encuentro, Madrid, 1993, p. 586).

(22) SIWEK, Paulus, Op. Cit., p. 335

(23) Teosofia...parte II, sez. I, cap.I, n. 5, 6, tomado de sus Opere (1869 vol. XIII, p. 8) por SIWEK, P., Op. Cit., p. 336

(24) Cit. Pog., LIBERATORE, Mateo, Della cognoscenza intellettuale trattato vol. I, parte crítica di quatro moderni sistemi filosofici, Stab. Tipografico del Cav. Francesco Giannini, Napoli, terza edizione, 1879, p. 234 (traducción del italiano por David Téllez Maqueo).

De lo cual se desprende no sólo que para Rosmini hay lugar para la abstracción,<sup>25</sup> sino que, al igual que para Tomás de Aquino, dicha luz hace posible la abstracción. Y por lo cual, más de uno pensaría que es posible establecer que la luz a que se refiere Rosmini, no es sino la luz del intelecto agente tomista, o que la luz del intelecto agente, no es sino la idea de ente, que es lo que piensan algunos discípulos de Rosmini (26). En efecto, Liberatore cita el caso de un autor anónimo que se preguntó: "qué cosa es esta luz innata que brilla de un modo inextinguible, y que por esencia nos hace inteligentes? Según el Angélico, a quien nosotros seguimos, esta luz es el ente común" (27).

Pero como dice Liberatore, dicha luz con la cual nacemos, es decir, la luz de la razón ('lumen rationis'), no es según Tomás de Aquino el ens commune (28). Los rosminianos, para llegar a esta conclusión, proceden del siguiente modo:

- (a) Para Tomás de Aquino, la luz de la razón es el intelecto agente.
- (b) Es así que para Tomás de Aquino el intelecto agente es el ente común.
- (c) Luego, para Tomás de Aquino la luz de la razón es el ente común.

Pero lo cierto es que ninguna de estas tres afirmaciones puede hallar respaldo en Tomás de Aquino.

La primera (a), porque la luz del intelecto agente no se identifica con la luz de la razón (aunque la luz de la razón abarque la luz del intelecto agente, como ya dijimos<sup>29</sup>). La prueba de ello es que el ente común es objeto de la razón (30), no así del intelecto agente.

La segunda (b), porque para probar los rosminianos que el intelecto agente es el ente común, recurren al siguiente argumento:

---

(25) Muy a tono con la tesis citada de François EVAN, de que ROSMINI no es un ontologista propiamente dicho (nota 21), y de que ROSMINI sigue a Tomás de Aquino más de lo que lo seguiría un ontologista como GIOBERTI o MALEBRANCHE.

(26) Nos referimos al autor desconocido de un opúsculo llamado "La luce dell'occhio corporeo e quella dell'intelletto", citado por LIBERATORE, M., en Della cognoscenza intellettuale trattato...p. 237

(27) Idem, p. 238

(28) Ibidem.

(29) Vide supra, apartado 3.G.1.

(30) "Intellectus respicit suum objectum, secundum communem rationem entis": Summa Theologiae, I, q. 79, a. 7, c. (ed. BAC latín, Madrid, 3ª ed., 1961, vol. I, p. 560, traducción de David Téllez Maqueo).

"El ente, según Santo Tomás, es el primer inteligible para nosotros, y sobre él se basa el principio de no contradicción, que es la base de todos los demás principios. Pero como hay un texto en el que el Santo Doctor dice que siendo el conocimiento de los primeros principios una acción que necesariamente se sigue de la esencia del hombre, conviene que todos los hombres posean en ellos aquella capacidad que es principio de esa acción, y que dicha capacidad es el intelecto agente.

El texto dice así: "Cognoscere prima intelligibilia est actio, consequens speciem humanam. Unde oportet quod omnes homines communicent in virtute, quae est principium hujus actionis; et haec est virtus intellectus agentis" (31).

Por todo esto, los rominianos infieren que para Tomás de Aquino, el intelecto agente es el ente común. Pero es más claro pensar lo contrario de aquello que infieren, pues si el ente es el primer inteligible, y Tomás de Aquino dice que la capacidad intelectual -común a todos los hombres- es el principio, es decir, la causa de la acción por la cual se conocen los primeros inteligibles, no es posible que se identifique semejante capacidad con el ente, a menos que se confunda el principio con el término.

Lo mismo debe decirse de otros textos en que Tomás de Aquino siempre afirma que mediante el intelecto agente se conocen los primeros principios y los primeros inteligibles, sin que por eso mismo sea él un primer inteligible, que es lo que necesitan probar los que han opinado que el intelecto agente es el ente común:

Para probarlo, también recurren a un segundo argumento igualmente evanescente, según el cual, para Tomás de Aquino, la luz del intelecto agente es siempre una verdad. Por consiguiente, para él el intelecto agente, que es precisamente dicha luz, es una verdad, y una verdad universalísima, cual es la idea de ente.

¿Cómo respondemos a esto? Diciendo, en primer lugar, que todos los textos que los rominianos pudiesen aportar en su defensa, no dicen que la luz sea una verdad, sino más bien una manifestación de la verdad. O mejor aún, que es

(31) "Conocer los primeros inteligibles es una acción que corresponde a la especie humana. Por lo que todos los hombres comparten aquella capacidad, que es principio de dicha acción; y esta es la capacidad del intelecto agente": Summa Theologiae, I, q. 79, a. 5, ad 3m (BAC latín, vol. I, p. 557). El texto del párrafo completo está tomado de: LIBERATORE, M., Op. Cit., p. 241

una capacidad o virtud gracias a la cual se manifiesta la verdad.

En segundo lugar, concedemos que una verdad puede decirse luz con respecto a otra verdad de la cual deriva. De donde, la idea de ente puede decirse luz con respecto al principio de no contradicción (es decir, la idea de ente es la luz de la cual deriva el principio de no contradicción), y el principio de no contradicción puede llamarse luz con respecto a los otros principios que derivan de él. Pero esto no prueba que la idea de ente sea el intelecto agente, porque aunque podría decirse que también ella es luz, no es precisamente aquella luz con la que nacemos, que según Tomás de Aquino, forma parte del espíritu humano mismo, como una facultad o potencia del mismo. Y es por ello que Tomás de Aquino, al hablar del intelecto agente, no lo llama sólo 'luz', sino luz colocada (indita) en nosotros; luz naturalmente puesta en nosotros (in-dita) (32); mientras que la idea de ente, según él, no es naturalmente innata, sino que se la abstrae de los fantasmas sensibles.

En resumen, contrariamente a las concepciones rosminianas y ontologistas del intelecto agente, debemos sentar los siguientes principios, que mejor nos permiten comprender la naturaleza del intelecto agente:

(32) Al decir que la luz del intelecto agente es una luz que se posee naturalmente (al igual que los primeros principios), estamos diciendo que es congénita o innata (=que se nace con ella), porque ha sido puesta en nos desde antes que naciéramos (indita = puesta dentro por alguien), y que además, la iluminación procedente del mismo "no se verifica de una manera consciente e intencionada", según Lorenz FUETSCHER (Acto y potencia: Debate crítico y sistemático con el Neotomismo, ed. Razón y Fe, Madrid, 1948, p. 238, traducción del alemán por Constantino Ruiz Garrido). Si podemos saber de ella algo, no es de un modo directo, sino indirectamente y como resultado de una investigación de las condiciones de posibilidad de la formación de conceptos.

Así lo piensa también Eduard HUGON, quien a principios de este siglo afirma: "Hay quienes afirman que si existiese un intelecto agente, ello se nos daría a conocer por medio de la conciencia o la experiencia. Y como la conciencia y la experiencia no atestiguan su existencia, concluyen que el intelecto agente no existe. A esto sólo podemos decir que la existencia del mismo se nos da a conocer por un acto de conciencia y experiencia indirectamente, es decir, por medio del raciocinio, pero no de modo directo, es decir, como objeto inmediato de la conciencia (Cursus philosophiae thomisticae ad Teologiam doctoris angelici propaedeuticus, vol. III, philosophia naturalis, secunda pars, biologia et psychologia, editio tertia, Parisiis, sumptibus P. Lethielleux editoris 1920, p. 91).

Con poco éxito, pero laudable esfuerzo, defiende otro tomista, Thomas M<sup>a</sup> ZIGLIARA, la existencia del intelecto agente como hecho de conciencia, citando el siguiente texto de Summa Theologiae, I, q. 79, a. 4: "Cuando percibimos, conocemos por experiencia que nosotros mismos abstraemos las formas universales de sus condiciones particulares, lo que es hacer en acto los inteligibles", y

1. El intelecto agente es un principio con el que nacemos (y sólo esto es lo que queremos decir cuando decimos con toda claridad, que es un principio innato<sup>33</sup>). Pero para Tomás de Aquino, no se nace con la idea ente, es decir, no es infusa, ya que para él mismo, nuestro intelecto al principio está en potencia con respecto a cualquier idea: "el intelecto por el que el alma entiende no posee natural o por sí mismo especie alguna, sino que al principio está en potencia con respecto a cualquier clase de especie" (34).

2. Tomás de Aquino, en su comentario al libro III Sobre el alma, siguiendo aquel lugar en el que Aristóteles da al intelecto el título de hábito (35), advierte que algunos, cayendo en el equívoco al que se presta dicha voz, confundieron el intelecto agente con el hábito de los primeros principios (36). Pero

---

añade nuestro autor: "escuchad con cuidado el lenguaje del vulgo y de los sabios, y veréis que la abstracción es un hecho de conciencia" (ZIGLIARA, Th. M<sup>a</sup> Oeuvres philosophiques: De la lumière intellectuelle et de l'ontologismo, suivant la doctrine de S. Augustin, de S. Bonaventure et de S. Thomas d'Aquin, Vitte et Perrusel, Libraires-Éditeurs, Lyon, deuxième volume, 1881, p. 45 traducción de l'italien approuvée par l'Auteur par l'abbé A. Murge).

Algo importante sobre el innatismo es que, si bien es cierto que el intelecto agente no precontiene en sí forma inteligible alguna, porque de ser así, no habría necesidad de fantasmas, ni de sensibilidad, y se incurriría propiamente en innatismo, esto no contradice en manera alguna lo que afirma Tomás de Aquino del 'innatismo' del intelecto agente: "el intelecto agente es cierto acto de todos los inteligibles, no ciertamente porque contenga en sí todos los inteligibles en acto (...), sino porque hace que todas las cosas sean inteligibles en acto" [Quaestiones disputatae de malo, q. XVI, a. 12, ad 2<sup>m</sup> (ed. Leonina, Paris-Roma, Vrin, 1982, p. 335, traducción al castellano por David Téllez Maqueo)].

Vid. *infra*, apartados 4.2.2. y 4.3.

(33) La palabra 'innato' está tomada aquí en el sentido lexicológico-gramatical del término. 'Innato' (del latín *innasci* = que nace en alguno) es aquello con lo que uno nace. Nuestra observación es pertinente, puesto que aquel que tomase en sentido filosófico nuestro término, podría acabar creyendo equivocadamente, que lo que estamos diciendo al decir que el intelecto agente es innato, es lo que Platón y Descartes afirmaban de las ideas innatas.

(34) Summa Theologiae, I, q. 84, a. 3, c. (ed. BAC latín, Madrid, 1961, 3<sup>a</sup> ed., vol. I, p. 592, traducción de David Téllez Maqueo).

(35) De anima, III, 5, 430a, 15 (ed. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxoni e Typographeo Clarendoniano, 1<sup>a</sup> ed., 1956, p. 72).

(36) In III libros De anima Aristotelis expositio, lecc. X, núm. 729 (ed. Fundación Arché, Buenos Aires, 1979, p. 422): "Algunos afirmaron que el intelecto agente es el hábito de los primeros principios (sólo porque Aristóteles dijo que al intelecto agente era cierto 'hábito')...Empero, esto no puede ser (...). Hábito aquí se ha de entender según el uso frecuente que hace el Filósofo al hablar de forma o naturaleza poseída, en tanto que hábito se toma como distinto de privación y potencia; y así por esto lo llama hábito para distinguirlo del intelecto posible que es potencia".

ahí mismo dice que eso no puede admitirse de ningún modo, porque el hábito de los primeros principios (nos) supone el previo conocimiento de los términos de los principios, por cuyo conocimiento conocemos los principios mismos; mientras que el intelecto agente hace que todas las cosas sean inteligidas en acto precisamente porque previamente no conoce nada. Por consiguiente, para Tomás de Aquino, el intelecto agente es la facultad que hace en acto todos los inteligibles, mientras que el ente común es él mismo un inteligible, por lo que para Tomás de Aquino, el ente común no puede identificarse con el intelecto agente.

3. Sería inútil querer decir que entre todos los inteligibles a los que el intelecto agente hace en acto, la idea de ente es el único que escapa a dicha regla; lo cual sería tanto como decir que no llega a conocer la idea de ente desde la abstracción, ni que es formada por la acción del intelecto agente. Ello dejaría las puertas abiertas para afirmar que el intelecto agente posee en sí todos los inteligibles (ya no sólo la idea de ente), en cuyo caso "no necesitaría el intelecto posible de los fantasmas, sino que sólo por el intelecto agente se harían en acto todos los inteligibles (lo conoceríamos todo al instante, siendo el intelecto agente aquello que hace los inteligibles en acto: quo est omnia facere)" (37). Sólo así, el intelecto agente sería objeto del intelecto posible.

A Tomás de Aquino no le cabe la menor duda de que los principios simples (incomplexa) como el ente, así como lo verdadero y lo bueno, se les obtiene por la abstracción que el intelecto agente realiza sobre los fantasmas (38),

(37) Idem, lecc. X, núm. 739 (ed. cit., p. 422).

(38) Los principios simples son, en este sentido, causa final respecto del intelecto agente (pues se comparan con el intelecto agente como el término con su principio). En cambio, como veremos después, son causa instrumental respecto del mismo, en cuanto que a partir de ellos, el intelecto agente obtiene nuevos principios (principios compuestos), y a partir de los principios compuestos obtiene otros principios (v.g., los de la economía, la política, las ciencias, etcétera).

Sólo en el segundo sentido es que Tomás de Aquino afirma que: "los primeros principios se hallan respecto del intelecto agente como los instrumentos con respecto al artesano": Quaestio disputata de magistro, a. 1, corpus (Quaestiones disputatae de veritate, q. XI, vol. I: ed. Marietti, Romae-Taurini, 8ª ed. 1949, p. 225, traducción de David Tóñez Maqueo). Cfr. además: Quaestio disputata de anima, q. ún., a. 4, ad 6m.



tal como afirma al decir:

"Los primeros principios (primas conceptiones) del intelecto, que son conocidos en seguida por el intelecto agente por medio de las especies abstraídas de lo sensible..., como la razón de ente, y otros de este tipo" (39).

Así, si lo abstraible no se identifica con lo abstrahente, ni el término con su principio, tampoco la idea de ente (ens commune), que es primer principio, se identifica con el intelecto agente. Finalmente, debe decirse además,-- que mientras el intelecto agente es una potencia del alma (40), lo mismo que el intelecto posible, el ente común no es una potencia del alma como parte de nuestra esencia, sino sólo en cuanto un objeto de conocimiento. Y por esta razón, tampoco se identifica con el intelecto agente.

#### 4.1.4. Explicación física de la luz corpórea

Otro de los motivos por los que algunos rosminianos han sido llevados a creer que para Tomás de Aquino, la luz innata (indita) de la razón no es sino la idea de ente, consiste en el abuso que hacen ellos de la semejanza entre la luz corpórea y la luz intelectual (41) a que hace referencia Aristóteles al decir que "el intelecto agente es en cierto modo luz, porque la luz hace en cierta manera que los colores en potencia sean colores en acto" (42).

(39) Ibidem.

(40) "Intellectus agens est potentia animae": Opúsculo XLII, Sobre las potencias del alma, cit. pos., LIBERATORE, Mateo, Op. Cit., 244. Además, leemos en In III De anima Aristotelis expositio, lecc. X, núm. 736 (ed. Fundación Arché, Buenos Aires, 1979, p. 425): "Aristóteles...expresamente afirmó que...el intelecto agente y el intelecto posible, existen en el alma; por lo que expresamente da a entender que son partes del alma o potencias".

(41) Su razonamiento es el siguiente: La luz intelectual es como la luz corpórea. Es así que la luz corpórea -objeto de la vista- al chocar con los cuerpos, se convierte en los diversos colores; luego, la luz intelectual -objeto del conocimiento- al chocar con los fantasmas, se convierte en las ideas, de las que la suprema es la de ente.

Para contestar a esto, no sólo debe decirse que la luz intelectual no es como la luz corpórea en dicho punto (que es lo que haremos en este apartado), si no además, que para él, la luz innata de la razón no es el "primer" objeto de el conocimiento intelectual, sino una simple potencia del alma, como lo hemos dicho al final del apartado 4.1.3.

(42) De anima, III, 5, 430a, 15 (ed. Clarendon Press., Oxford, 1ª ed., 1956 p. 72): OTON TO PHOOS (cierta luz).

Pero ¿es posible afirmar que entre la luz del intelecto agente y la luz corpórea existe una semejanza absoluta (con lo cual se confirmaría que la luz intelectual es una metáfora de la iluminación sensible), por la cual, para comprender el modo en que opera la iluminación intelectual, bastaría atender al modo en que se produce la iluminación de los objetos sensibles? ¿O, por el contrario, hay que decir —en apoyo de la tesis ya demostrada en el apartado 4.1.1., según la cual la luz intelectual no es sólo un modo metafórico de expresarse, sino se distingue de la luz corpórea realmente—, que el paralelismo entre la luz corpórea y la luz del intelecto agente no es exacto?

Para responder a este interrogante, Tomás de Aquino nos recuerda dos de las teorías físicas sobre la luz, que tenían curso en su época:

"Algunos enseñaban que la luz corporal es necesaria para ver, porque es lo que da a los colores la visibilidad de la cual carecen por sí mismo. Sin embargo, esta opinión no sería conforme a la enseñanza de Aristóteles, quien en el libro II Sobre el alma afirma que el color es visible por sí mismo, y no gracias a la luz. Y es por ello que otros afirman de un modo distinto Y MEJOR, que la luz es necesaria para ver, porque al actuar sobre el diáfano, lo vuelve luminoso en acto (43), permitiendo que el color sea percibido por la vista (...). Y esto sucede debido a que lo diáfano, que rodea a la cosa visible, debe ser iluminado para que sea recibida la especie visible, la cual, además, seguirá siendo visible mientras continúe el acto de la luz que lo ilumina a lo diáfano, aunque de cerca lo ilumine más perfectamente, y de lejos más débilmente"(44).

(43) Para ARISTÓTELES, el objeto de la facultad visiva es el color, que es visible por sí mismo, sólo por cuanto que contiene en sí la causa por la que es visible (tal como el sujeto es causa de su propia pasión). Pero el color no es visible por sí mismo, en cuanto que el color requiere de dos cosas sin las cuales no puede veras ni captar la vista la especie visible: lo diáfano y la luz.

Lo diáfano es el medio por el que podemos captar el color (aire, agua, vidrio) y la luz, la que emite el fuego, el sol o un cuerpo caliente. Cuando lo diáfano está privado de luz, hay tinieblas, y por tanto, el color no es visible. En cambio, cuando lo diáfano es iluminado por la luz, se dice que lo diáfano está en acto, y por lo mismo se dice que "la luz es acto de lo diáfano en tanto diáfano": De anima, II, 7, 418b, 10 (Clarendon Press., Oxford, 1956, p. 42). A sí, si lo diáfano no se hace en acto, sino por la luz que lo ilumina, y lo diáfano es el medio que requiere el color para ser captada la especie visible, se tiene que el color no es visible sino en la luz.

(44) Quaestio disputata de anima, q. ún., a. 4, ad 4m (ed. Marietti, Taurini-Romae, 8ª ed., 1949, vol. II, p. 296, traducc. David Téllez Maquero. Cfr. Su mma Theologiae, I, q. 79, a. 3, ad 2m; In II De anima, lecc. XIV-XV, nos. 400 et passim.

De aquí se desprende que, al menos con la segunda opinión -que es la que mejor expresa lo que es la luz según Tomás de Aquino- la comparación entre la luz corporal y la luz intelectual no es exacta:

a) Porque la luz corporal no es la causa por la que el color es visible, mientras que la luz del intelecto agente sí es la causa por la que el fantasma se hace inteligible en acto.

b) Porque el color, que es objeto de la vista es visible por sí mismo (tan es así que es mejor decir que el color es visible en la luz y no por la luz). Es decir, por su misma naturaleza, los colores son visibles en acto (y el diáfano actúa -digámoslo así- como una condición de posibilidad, como una condición que remueve un obstáculo). En cambio, en el caso de los fantasmas que son iluminados por el intelecto agente, ellos no son inteligibles por sí mismos.

En fin, mientras que la luz corpórea no confiere su visibilidad actual a los colores, el intelecto agente sí vuelve inteligibles en acto las imágenes que aún no son inteligibles sino potencialmente. Y esto es precisamente lo que quiso decir Aristóteles, cuando afirmó que el intelecto agente era luz sólo en cierto modo (45).

Pero esta indicación no sólo es importante para responder a los rosmiñanos. Es importante sobre todo porque nos permitirá comprender mejor la relación que mantiene el intelecto agente con respecto al intelecto posible y a los fantasmas. En efecto, en relación con esto, y como preámbulo al problema de la causalidad que ejerce el intelecto agente en el acto de conocer -que es el tema del siguiente apartado- permítasenos únicamente decir que Tomás de Aquino, al afirmar la diferencia notable que existe entre la luz corporal y la luz del intelecto agente, corrige las frecuentes comparaciones que suelen elaborarse a partir de una lectura superficial de Aristóteles, del estilo de "las imágenes son a la inteligencia, lo que los colores son a la vista", o incluso, que en la intelección, el intelecto posible juega el papel de medio diáfano. En el fondo, ninguna de estas maneras de hablar es exacta. Pues ni la imagen puede determinar al intelecto posible, como el color determina a la vista; ni la iluminación del intelecto agente se ejerce directamente sobre el intelecto posible:

(45) OION TO PHOOS (Cierta luz): Vide supra, nota 42.

"Si alguien considera correctamente el intelecto agente, de conformidad con lo que enseña el Filósofo acerca del mismo, llegará a la conclusión de que no es activo respecto del intelecto posible directamente, sino más bien respecto de los fantasmas, a los que hace inteligibles en acto, y en virtud de los cuales el intelecto posible se hace en acto" (46).

#### 4.2. Causalidad que ejerce el intelecto agente

Hasta ahora hemos dicho que el intelecto agente es la causa por la que los fantasmas se vuelven inteligibles en acto. Pero ¿qué clase de causalidad ejerce el intelecto agente con respecto a los mismos? Y viceversa, ¿qué clase de causalidad ejercen los fantasmas respecto del intelecto agente?

##### 4.2.1. El intelecto agente es causa principal de la especie inteligible

Es preciso advertir desde ahora, que ninguna otra cuestión ha suscitado mayor disenso entre los estudiosos del pensamiento de fray Tomás, que la que se refiere precisamente a la articulación de las funciones que desempeñan entre sí y cada una por su lado: el intelecto agente, las imágenes, la especie inteligible y el intelecto posible; articulación en la que el problema de la causalidad ocupa un lugar de primera importancia.

En efecto, para Maréchal (47), la única forma precisa que expresa exactamente en el cuadro del pensamiento tomista, la función esencial del intelecto agente, es que éste facit intelligibilia in actu (48); y todos los demás inten-

(46) TOMÁS DE AQUINO, Quaestio disputata de anima, q. Ún., a. 18, ad 11m (ed. Marietti, Romae-Taurini, 8ª ed., 1949, vol. II, p. 350, traducc. D.T.M.).

(47) Creemos que hasta la fecha no se ha logrado otorgar su verdadero valor al pensamiento de este filósofo (pionero del tomismo 'trascendental' de los veintes) belga, que en un intento original y creativo, ha elaborado una metafísica del conocimiento, que desde Tomás de Aquino "se siente obligado a liberar su pensamiento de la petrificación en la letra, destacando su verdadera dinámica interna, asumiendo las aportaciones de la filosofía moderna (principalmente de Kant) y dando lugar a toda una escuela de pensadores en lengua alemana (desde la desaparición de la escuela católica de Tubinga del siglo XIX) que al igual que Maréchal, se esforzaron por establecer un diálogo entre la filosofía tomista y el idealismo alemán, tales como Johannes Baptist LOTZ, Walter BRUGGER, Emerich CORETH y Karl RÄHNER (padre de la antropología-trascendental contemporánea), todos discípulos de Maréchal": CORETH-NEIDL-PFLIGERSDORFFER, Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX, Ediciones Encuentro, Madrid, 1ª ed. cast., 1993, vol. I, p. 540 (traducc. Eloy Rguez.).

(48) TOMÁS DE AQUINO, Summa Theologiae, I, a. 79, a. 3, corpus (BAC latín, vol. I, p. 554).

tos escolásticos que sugieren la idea de una transformación física, no están sino lejos del pensamiento verdadero de santo Tomás, para lo cual -según este autor- no serían responsables de esto sino precisamente todas aquellas fórmulas medievales de inspiración agustiniana, que insistan en afirmar que el fantasma es transformado, elevado, espiritualizado, universalizado, iluminado o despojado de sus atributos materiales por el intelecto agente, pues todo ello "no es más que una descripción metafórica, simbólica y figurada del conocimiento intelectual"(49).

No es esta el lugar indicado para expresar nuestra divergencia sobre esto que Maréchal afirma. Ya hemos apuntado más atrás los motivos que nos conducen a pensar que cuando Tomás de Aquino se refiere a la iluminación del intelecto agente, se refiere a ella en un sentido propio, analógico y real, y no en sentido metafórico, simbólico o puramente comparativo, como aquél al que Maréchal se refiere (50).

Lo que más nos interesa señalar de Maréchal es la audacia con que quiere de mostrar que en el hombre existe una intercomunicación vital de las potencias entre sí (por la que es el hombre todo el que conoce) tal, que no hay lugar a creer sino en una distinción meramente formal entre intelecto agente y fantasmas. Por esta unidad radical de las facultades, todo tipo de causalidad que el intelecto agente ejerza sobre los fantasmas, tiene lugar sólo en el orden inteligible, mas no en el orden natural (51).

A esta tesis que niega desde el principio la posibilidad de un intelecto agente como causa eficiente respecto a los fantasmas, y que los fantasmas se hallan como causa instrumental frente al intelecto agente, se oponen aquellos que, por el contrario, consideran que en un mismo "suppositum" se da el concurso del intelecto agente y del fantasma en la producción de la especie inteligible: el primero como causa principal y el segundo como causa instrumental.

(49) MARECHAL, J., El punto de partida de la metafísica, Gredos, Madrid, 2ª ed., 1959, p. 190 (vol. V: El tomismo ante la filosofía crítica, traducción del francés por Francisco Font).

(50) Vide supra, apartado 4.1.1. Maréchal niega además la distinción real entre cuerpo y alma, lo mismo que la de las potencias entre sí (p. 195).

(51) Para una refutación amplia de la postura de Maréchal, para quien todo lo que pueda decirse sobre el intelecto posible es válido para el intelecto agente: Cfr. MAQUART, F. X., "La fonction de l'intellect-agent et la hiérarchisation des Facultés", en Revue de Philosophie [paraissant tous les deux mois], 27e année, N° 5, septembre-octobre, 1927, Paris, Marcel Rivière Editeur, pp. 489-518. Para Maréchal, la especie inteligible no es producto de la acción eficiente del intelecto agente y fantasmas, sino el resultado de una 'síntesis imaginativa' con la que el intelecto agente guarda una relación trascendental.

Esta es la tesis que comparten Gredt (52), Hugón (53), Dúnns (54) y Fröbbs (55). Sin embargo, no a todos parece lícito afirmar que el intelecto agente es causa eficiente sin más. Owens (56) considera que en ningún lugar del corpus aristotelicum hay lugar para afirmar que el noûs poietikós actúa como causa eficiente, pues "del mismo modo que Aristóteles podría aceptar el hecho del universo físico en su totalidad sin concluir una causa activa, de manera correspondiente puede consentir el hecho de la inteligibilidad sin inferencia de una causalidad eficiente adjunta (...). Aristóteles puede reconocer la presencia del mundo visible sin preocupaciones en lo que respecta a una causa creativa. ¿Por qué entonces no podría ver la inteligibilidad como un hecho e ilustrarla mediante el símil de la luz, aun cuando no se infiera una causa eficiente? El contexto total parece demandar causación eficiente, y sin embargo, la problemática aristotélica con la perfección de la causalidad eficiente localizada fuera, en el 'passum' y no en el agente, impediría su consideración" (57). De aquí concluye Owens que "las sustancias separadas (incluido el noûs poietikós) con causas sólo en el orden de la finalidad" (58).

La inteligencia es intelecto agente en tanto que actúa en la síntesis imaginativa, e intelecto pasivo en tanto que recibe" (MAQUART, Art. Cit., p. 514, traducción del francés por Guillermo Ferrer Ortega).

(52) Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, vol. I: Philosophia naturalis, Herder, 8ª ed., 1936, p. 460 (traducción de David T. Maqueo).

(53) Cursus philosophiae thomisticae ad Teologiam doctoris angelici pro-paedeutica, vol. II (philosophia naturalis), secunda pars, biologia et psychologia, editio tertia, Parisiis, sumptibus P. Lethielleux editoris, 1920, p. 83 (traducción del latín por David T. Maqueo).

(54) "The production of the intelligible species", en The New Scholasticism [Journal of the American Catholic Philosophical Association], vol. XXVII, Nº 2, April, 1953, pp. 192-193 (traducción del inglés por David Téllez Maqueo).

(55) Cursus brevior psychologiae speculativae in usum scholarum, Parisiis (VI), sumptibus P. Lethielleux editoris, 1933, p. 268.

(56) Filósofo neoescolástico canadiense, nacido en 1908. Profesor en Toronto, del Pontificio Instituto de Estudios Medievales. Es sacerdote redentorista, estrecho colaborador de Ignatius Eschmann (O.P.) y de James Weisheipl (O.P.). Graduado con un trabajo sobre Aristóteles y la filosofía medieval. Aunque en su epistemología y metafísica es fiel a Gilson, se le puede considerar un filósofo destacado y original.

(57) "El problema de la causación del intelecto agente en 'De anima' (3.5) de Aristóteles", Revista de Filosofía, Universidad Iberoamericana, México, Nº 69, año XXIII, septiembre-diciembre, 1990, p. 414 (traducción del inglés por Teresa de la Garza).

(58) Idem, p. 415

En efecto, "en el caso del universo físico aristotélico, en el que el proceso de conocimiento se explica en función de las categorías de acción y pasión, y en el que los diversos motores suelen mover sólo por el hecho de que son amados y deseados, mas no mediante una causalidad eficiente propia, lo lógico sería más bien creer en la eficiencia propia de las potencias inferiores (como los sentidos y la imaginación); en cuyo caso nuestra atención tendría que enfocarse más bien a aquellos elementos del cosmos que actúan sobre la inteligencia humana para hacerla pasar de la pura potencia al acto" (59).

Pero en el caso de Tomás de Aquino, la cosa es distinta, pues todo apunta a que si la luz del intelecto agente concurre a poner en acto el intelecto posible, es a título de causa principal y por mediación de las especies inteligibles con las cuales está unido, así como la luz física está unida al medio difuso al que vuelve lúcido, y como la forma está unida a la materia que actualiza.

Dice Tomás de Aquino:

"Puesto que los fantasmas no son suficientes para inmutar al intelecto posible, sino que es necesario que se hagan inteligibles en acto por la acción del intelecto agente, no puede sostenerse que el conocimiento sensible sea causa perfecta y total del conocimiento intelectual, sino que de algún modo es más bien materia de la causa (materia causae)" (60).

Es decir que el fantasma es materia respecto del intelecto agente y éste es forma respecto del fantasma. Sin embargo, esta relación así establecida puede dar lugar a creer que entre intelecto agente y fantasmas hay una relación como la que existe entre alma y cuerpo, por virtud de la cual pueda equivocadamente entenderse que el intelecto agente depende intrínsecamente de los fantasmas, y tiene por efecto, no ciertamente el inteligible en acto, sino lo sensible. De ahí que prefiramos establecer la relación entre intelecto agente y fantasmas, en los siguientes términos:

"En la recepción que hace el intelecto posible, de las especies de las especies de las cosas a partir de los fantasmas, éstos se encuentran como agente instrumental y secundario, mientras que el intelecto agente se encuentra como agente principal y primero. De ahí que el efecto de su acción permanezca sobre el intelecto posi-

(59) CONGAR, M. J., "Le rôle des images dans l'abstraction intellectuelle selon Cajetan", en *Revue Thomiste* [École de Théologie Saint-Maximin], 39 année t. XVII, nos 86-87, Novembre 1934-Février 1935, p. 243 (trad. Guillermo F.O.).

(60) *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 6, c. (BAC latín, Madrid, 3ª ed., 1961, vol. I, p. 596, traducción de David Téllez Maqueo).



ble según la condición de ambos" (61).

Por todo esto, no deja de ser ilícito atribuir a los fantasmas cierta materialidad: pues lo cierto es que la verdadera materia en la cual se produce la especie inteligible, es el mismo intelecto posible. Efectivamente, "en el sistema aristotélico-tomista, materia y forma son dos principios sumamente importantes. La materia es el elemento indeterminado de las cosas, y la forma es el elemento determinado. Cuando un alfarero fabrica una vasija de arcilla, la masa de arcilla informe corresponde a la materia porque ella es potencialmente apta para llegar a ser muchas cosas diferentes, hasta que cierta determinación sea puesta en ella por el agente. Moldeando la masa de arcilla, el alfarero determina la arcilla para que sea una vasija, trabajándola de un modo determinado. Esto es la forma: lo que determina que de la masa de arcilla emerja una vasija y no un plato. Algo similar ocurre con el intelecto posible, el fantasma y el intelecto agente. El intelecto posible es sólo potencialmente activo, en tanto que necesita estar activado antes de llevar a cabo su primer acto de conocimiento. Pero es pasivo en cuanto a la recepción de la especie inteligible. Por tanto, el intelecto posible puede ser comparado a la masa de arcilla que necesita ser determinada por una forma, antes de poder pasar de la potencia al acto. El intelecto posible es aquello en lo que la especie inteligible

(61) TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. X, a. 6, ad 7m (ed. Marietti, Romae-Taurini, 8ª ed., 1949, vol. I, p. 202, traducción de David T. Maqueo). Conservar las especies inteligibles, cuyo objeto propio es lo universal, es obra del intelecto posible. Y si conservar lo material y particular depende de la potencia sensitiva del alma, tendremos que además de la memoria sensitiva, existe una memoria intelectual que no es propiamente hablando distinta del intelecto posible, según *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 7, corpus.

Por cierto que de este fragmento procede la célebre distinción, elevada por muchos tomistas a la dignidad de teoría, entre causa eficiente:

a) Principal: Es la que obra por su propia fuerza: v.gr. el arquitecto.

b) Instrumental: Es la que obra, no por su propia fuerza, sino movida por otra (motor movido): los albañiles.

Lo importante de esta distinción es que "la acción llevada a cabo por el agente principal por medio del agente instrumental es común a ambos, pero por razones diferentes: es toda entera, pero no totalmente, efecto de la causa instrumental (v.g. la casa es toda entera efecto de la actividad de los albañiles pero no lo es totalmente, porque el plano de la obra no es cosa suya). En cambio, la acción es toda entera y totalmente el efecto de la causa principal, en cuanto ésta determina y dirige toda la actividad de la causa instrumental": JOLIVET, R., *Tratado de Filosofía: Metafísica*, vol. II, ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 5ª ed., 1957, p. 270

es formada. El intelecto agente permanece en cambio indeterminado, y el fantasma no puede ser transformado sin destruirse y sin destruir la especie contenida en él. Por consiguiente, es necesario que el intelecto sea la materia en la que se forma la especie inteligible. Por esta razón, el intelecto posible es llamado causa material de la intelección" (62).

Oigamos al mismo Tomás confirmar esta posición:

"Luego, en la naturaleza intelectual del alma se encuentra algo cuasi material, que está en potencia respecto a todos los inteligibles, que es el intelecto posible. En cambio hay algo que es una cuasi causa eficiente, que produce los inteligibles en acto, y a lo que llamamos intelecto agente" (63).

De todo esto, resulta que el intelecto agente no es causa material, pero sí causa final, y sólo respecto de la persona entera el intelecto agente es instrumento. De manera similar, se excluye que sea causa formal intrínseca, puesto que el carácter simple del intelecto agente no admite ningún tipo de composición (64). Tampoco se admite que sea causa formal extrínseca (causa ejemplar), pues es esencial al ejemplar causar lo conocido. Es así que el intelecto agente nada conoce (65), luego, no es causa ejemplar (66) (el pensador humano no ve al intelecto agente para comprender sus objetos, así como el Demiurgo sí contempla las ideas que le sirven de causas ejemplares).

(62) DUNNE, Peter, O.P., "The production of the intelligibile species", en The New Scholasticism [Journal of the American Catholic Philosophical Association], vol. XXVII, N° 2, April, 1953, p. 187 (traducción del inglés por David Téllez Maqueo).

(63) Summa Contra Gentes, II, 78 (ed. Porrúa, México, 3ª ed., 1991, p. 239, traducción del latín por Carlos Ignacio González S.J.).

(64) OWENS, J., Art. Cit., p. 414.

(65) En efecto, el intelecto agente no es una potencia cognoscitiva. Aunque algunos escolásticos como Alberto Magno, Duna Escoto y Cayetano, parezcan admitir que el intelecto agente es una potencia cognoscitiva, la mayoría de ellos lo niega justamente. Pues un intelecto cuya acción no es la intelección, no puede ser cognoscitivo, ya que fuera de la intelección, no se concibe otro conocimiento intelectual. Y como la acción del intelecto agente no es la intelección, el intelecto agente no conoce.

La acción del intelecto agente es la abstracción, o la producción de la especie inteligible. Mas la producción de la especie inteligible no equivale a la intelección, pues para la intelección se requiere la representación actual y presente del objeto, mientras que la especie inteligible es únicamente la representación del mismo en estado habitual.

Por consiguiente, la facultad cognoscitiva es el intelecto posible (además, si el intelecto agente conociese, carecería de sentido la distinción real entre ambos): "del intelecto agente sólo podemos decir que le corresponde la intelección causalmente (por cuanto que colabora a la misma), pero no formalmente": HUGÓN, Eduardo, Cursus philoeophiae thomisticae ad Teologiam doctoris an-

Por su parte, tenemos que los fantasmas son causa instrumental respecto del intelecto agente, y al igual que el intelecto agente, no pueden ser causa formal intrínseca, porque el intelecto agente da un ser espiritual e intencional a la especie, mientras que el fantasma tiene una existencia material y sensible (67). En cambio, sí parece correcto atribuir a los fantasmas -además de una causalidad instrumental- una causalidad formal extrínseca, en virtud de que las especies inteligibles se forman en el intelecto posible, siguiendo la forma precontenida en los fantasmas. Es un hecho que la luz del intelecto agente no cambia al cambiar los fantasmas. En cambio, los fantasmas de un objeto percibido son diferentes a los de otro objeto percibido. Como en el caso de una película, la luz del proyector es la misma, lo que cambia es el film (fantasma) reflejado en la pantalla (intelecto posible). Pero no cabe duda que lo que aparece en la pared es fiel ejemplar de las imágenes contenidas en la cinta.

Y dado que el fantasma es como cierta materia que dispone al intelecto posible a recibir cierta clase de forma y no otra, suele decirse que el fantasma es "eemajante" a una causa material dispositiva, pero no verdaderamente (68).

Lo importante de todo este análisis es que al afirmar que los fantasmas dependen de la actividad del intelecto agente (pues a fin de cuentas, la actividad de la causa instrumental depende de la causa principal), se pone de relieve la espontaneidad del intelecto agente respecto a cualquier forma de pasividad, gracias a lo cual nos es posible sostener válidamente que "las especies inteligibles no las hacen los cuerpos o los sentidos corpóreos en intelecto (es decir, no depende del objeto que el intelecto posible sea reducido de la potencia al acto), sino que el intelecto mismo las produce mediante el intelecto agente y las recibe mediante el intelecto posible, así como si el ojo corporal tuviera luz y estuviese iluminado en acto, haría a los colores visibles en acto (...) como de algún modo sucede en el ojo del gato" (69).

gelicl propaedeuticus, vol. III, *Philosophia naturalis, secunda pars, biologia et psychologia*, editio tertia, Parisiis, sumptibus P. Lethielleux editoris, 1920, p. 96

(66) FROBBES, Josepho, Cursus brevior psychologiae speculativas in usum scholarum, Parisiis (vi), sumptibus P. Lethielleux editoris, 1933, pp. 268-275

(67) DUNNE, Peter, Art. Cit., p. 194 (traducción del inglés por David T.M.).

(68) Porque en realidad no dispone nada en el intelecto posible, sino que modifica, a modo de causa material, la acción del intelecto agente: idem, p. 191

(69) Quaestiones disputatae de malo, q. XVI, q. 12, ad 2m (edición leonina, vol. XXIII, Vrin, Paris - Commissio Leonina, Roma, 1982, p. 333, traducción de David Téllez Maqueo).

#### 4.2.2. Funciones del intelecto agente según la teoría general de las potencias

Si ponemos aparte la iluminación, tendremos que las funciones del intelecto agente se reducen a cuatro (70): a) abstraer la especie inteligible de los fantasmas; b) hacer ('facere') los inteligibles en acto, produciendo la especie inteligible; c) Confortar ('perficere', 'informare') al intelecto posible para -- que conozca; y d) Hacer ('efficere') evidentes los primeros principios.

Los tomistas no dudan en reconocer que estas y no otras son las funciones -- del intelecto agente. El disenso comienza cuando de lo que se trata es de determinar si todas éstas son numéricamente distintas acciones del intelecto agente, o si más bien constituyen diversas explicaciones de una misma acción: -- quizás unas abarquen a otras, y la frontera entre ellas no sea tan nítida como quisiéramos (71).

La causa de ello es asignada por Gilson a "la extrema dificultad que experimentan quienes pretenden representarse exactamente lo que quiere decir Santo Tomás" (72). Pero como el mismo filósofo francés afirma: "no hay que introducir ningún mecanismo psicofisiológico en la descripción que se nos propone. Estamos en otro orden, que es el de lo inteligible, y la solución al problema -- del conocimiento que define Santo Tomás, consiste ante todo en describir las -- condiciones requeridas para que pueda realizarse una operación de la que sabemos que se lleva a cabo" (73).

Efectivamente, "es tan gráfica la descripción de la ideogénesis hecha por -- Aquino que casi induce a entenderla en un sentido demasiado literal, como una sucesión de escenas en un teatro. Nada más lejos de su verdadera intención" -- (74).

Después de explicar la causalidad que corresponde al intelecto agente, se -- podrá comprender las funciones que corresponden a éste sin mayor dificultad.

(70) URRÁBURU, Johannes Josephus, Institutiones philosophicae, quae Romae in P. Universitate Gregoriana tradiderat, volumen quintum, psychologiae, pars secunda, Vallisoleti, typis Joseph Emmanuel a Cuesta, Lutetiae Parisiorum - Romae, 1896, p. 496-524 (traducción de David Téllez Maqueo).

(71) Summa Theologiae, I, q. 85, a. 1, ad 4m.

(72) El tomismo [Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino], EUN SA, Pamplona, 1ª ed., castellana, 1978, p. 396 ss.

(73) Idem, p. 397

(74) BRENNAN, Robert Edward, Psicología tomista [Análisis filosófico de la naturaleza del hombre], Aguilar, Madrid, 1ª ed., castellana, 1959, p. 207

1. El intelecto agente ABSTRAE la especie inteligible de los fantasmas: El intelecto humano ocupa una situación intermedia: no es el acto de un órgano corporal, como el sentido, ni el acto de una sustancia separada como el ángel, sino el acto de un alma, que es forma de un cuerpo. Por ello, lo propio de este intelecto es aprehender formas que existen individualmente en una materia corporal, pero no aprehenderlas tal como existen en ésta.

Ahora bien, conocer lo que está en una materia sin tener en cuenta la materia en la que está, es abstraer la forma de la materia individual que los fantasmas representan (75). En efecto, considerada en su aspecto más simple, esta abstracción consiste en que el intelecto agente aprehende en cada cosa material lo que la constituye en su especie, dejando aparte los principios de individuación que pertenecen a su materia.

Así como podemos considerar aparte el color de un fruto sin tener en cuenta sus otras propiedades, nuestro intelecto puede considerar por separado, en los fantasmas de la imaginación, lo que constituye la esencia del hombre, del caballo o de la piedra, sin tener en cuenta lo que distingue a tales o cuales individuos determinados.

Digno de especial mención es lo que apunta URRABURU (76): "esta abstracción no ha de entenderse en sentido material, es decir, abstraer las especies de --

(75) "Conocer lo que existe en una materia individual, pero no en cuanto está en tal materia, es abstraer": TOMÁS DE AQUINO, Summa Theologiae, I, q. 85, a. 1, c. (ed. BAC latín, Madrid, 3ª ed., 1961, vol. I, p. 603, traducción de David Téllez Maqueo).

(76) Adelantándonos a la admiración que entre algunos de nuestros lectores pudiese suscitar el que acudamos a la autoridad de este filósofo escolástico a quien se le ha colocado el ribete de "suareciano", creemos acertado contrastar dicha opinión con la de otro gran escolástico, Dn Zeferino GONZALEZ O.P., para quien la filosofía de Suárez "coincide con la escolástica, o mejor dicho, es la filosofía de Santo Tomás, a quien sigue en cada página de sus obras filosóficas. Si se exceptúan las cuestiones relativas a la distinción real entre esencia y existencia, al conocimiento intelectual de los singulares y al modo de explicar el concurso divino en la acción de las creaturas, apenas se encuentran problemas de alguna importancia en que se aparte de la doctrina de Santo Tomás": Historia de la Filosofía, vol. III, ed. Agustín Jubera, Madrid, 1886, p. 145, y añade: "suarecianismo no es el sistema filosófico de Suárez, sino lo que los discípulos de Suárez han creído entender de lo que dijo Suárez" (ibidem).

Vid. supra, lo dicho en apartado 4.1.1., nota 5, acerca de las Institutio--nes philosophicae de URRABURU.

los fantasmas no es como extraer la miel de los panales o el jugo de las plantas; no es que las especies sean trasladadas hacia el intelecto posible (o que los fantasmas mismos sean transmutados), ni que las especies se transformen en algo espiritual, sino que sólo comprende la acción en la que, por virtud del intelecto agente, y con el concurso de los fantasmas, se educa de la potencia del intelecto posible una especie espiritual que se imprime en el mismo. Acción que, con justa razón, se denomina abstracción, porque la forma representativa del fantasma, naturalmente corresponde al objeto que es iluminado en el fantasma; pero entitativamente es espiritual porque ha sido despojada de la materialidad del fantasma, y además -en opinión de Santo Tomás, y de muchos otros- espiritual representativamente, porque esta clase de especie no puede primera y directamente representar el objeto con su singularidad, así como cuando se encontraba en el fantasma, sino sólo la razón universal del mismo, -habiendo prescindido de las notas individuantes" (77).

2. El intelecto agente hace los inteligibles en acto, al producir la especie. Pues el intelecto agente no sólo separa lo universal de lo particular, si no también produce lo inteligible.

¿Y cuándo se produce la especie? Dice Siwek: "Una vez que los fantasmas reciben el influjo del intelecto agente (volviéndolos inteligibles en acto), en ese mismo instante se ejerce acción sobre el intelecto posible. El efecto de esta acción es, en parte semejante al fantasma, y en parte desemejante. Es semejante en cuanto a la forma, a la naturaleza de la especie, a las notas "objetivas", es decir, el resultado es una representación del mismo objeto que hay en el fantasma; pues "todo agente hace lo que es semejante a sí" y en esto Tomás de Aquino asume a Empédocles (similia similibus cognoscuntur). Es desemejante en cuanto al "modus essendi", i. e., a la entidad, pues "todo lo que se

(77) URRABURU, J.J., Op. Cit., p. 519-520. En este lugar, cita el texto de Aquino en que afirma que: "de la acción del intelecto agente resulta una cierta semejanza (similitud) presente en el intelecto posible [por la intervención (conversión) del intelecto agente sobre los fantasmas], la cual es representativa de aquello que había en los fantasmas, sólo en cuanto a la naturaleza de la especie. Y es de este modo que se dice que la especie inteligible es abstraída de los fantasmas: y no que ello consista en que una misma forma numéricamente hablando, que primero estuvo en los fantasmas, pase al intelecto posible, al modo en que un cuerpo es tomado de un lugar y llevado a otro": Summa Theologiae, I, q. 85, a. 1, ad 3m (BAC latín, vol. I, p. 604, traducción de David Téllez Maqueo).

recibe, se recibe al modo del recipiente", y como el intelecto agente es inmaterial, la entidad que ahora posee la especie recibida por él es inmaterial -- (78). La forma o especie inteligible toma su carácter de forma de los fantasmas, pero su carácter inteligible de la luz del intelecto agente: "la determinación de lo que la especie representa lo toma del fantasma, pero la inmaterialidad de la especie la toma del intelecto" (79).

La necesidad de volver en acto los inteligibles que se hallan en potencia - en los sentidos se explica por el hecho de que "todo objeto que por sí mismo no puede unirse directamente a la facultad intelectual objetivamente, ni puede ser apto para moverla a que conozca actualmente, no es de suyo inteligible en acto, sino sólo en potencia; y sólo se vuelve en acto cuando el intelecto agente produce la especie" (80).

Pero el intelecto agente actúa según su naturaleza y no por imperio de la voluntad. Luego, esta actuación ocurre siempre y necesariamente. De ahí que la luz del intelecto agente no desaparezca (ni por tanto su iluminación) después de hacer en acto los inteligibles. Como dice Brennan: "sería una equivocación pensar que las funciones del intelecto agente terminan con la formación de la especie. El Angélico daba mucha más extensión a tales funciones. La luminosidad del intelecto agente es un signo de la luz divina en el hombre" (81).

3. El intelecto agente conforta al intelecto posible. Si los fantasmas fuesen por sí mismos inteligibles en acto, el intelecto posible se hallaría respecto de ellos tal como los colores se hallan con respecto a la vista: es decir, obrarían de un modo pasivo y directo sobre el intelecto posible (82).

Pero como ya ha sido establecido más atrás (83) cuando dijimos que la luz corporal no es absolutamente semejante a la luz del intelecto agente, los fantasmas no determinan al intelecto posible, mientras que el color sí determina

(78) SIWEK, P., Psychologia Metaphysica, Universitas Gregoriana, Romae, 7ª ed., 1965, p. 369-370 (traducción de David Téllez Maqueo).

(79) DUNNE, P., Art. Cit., p. 194 (traducción del inglés por David T. M.).

(80) URRABURU, J. J., Institutiones philosophicae,...p. 520

(81) Psicología tomista [Análisis filosófico de la naturaleza del hombre], ed. Aguilar, Madrid, 1ª ed., 1959, p. 207-208

(82) Y por ende, así como no hay necesidad de un sentido agente (porque las cosas sensibles están dotadas de existencia actual fuera del sentido), tampoco habrá necesidad de un intelecto agente.

(83) Vid. supra, 4.1., in fine.



a la vista. Por tanto, si los fantasmas no gozan de la aptitud de mover al intelecto posible a que conozca, es porque ello es labor del intelecto agente, como lo deja ver el siguiente texto de Tomás de Aquino:

"Un efecto de la luz intelectual consiste en hacer los inteligibles en acto; el otro efecto consiste en hacer que nuestro intelecto posible sea apto para conocer, que es lo que hacen las especies iluminadas por la luz del intelecto agente" (84).

Y así decimos que el intelecto agente conforta al intelecto posible porque lo habilita, lo capacita (confortare = dar fuerzas) para conocer, desde que el intelecto agente (valiéndose del fantasma) produce la especie inteligible, pues para conocer el intelecto posible tiene que ser determinado por su objeto. Y es precisamente en virtud de esta actuación permanente del intelecto agente sobre el posible (es decir, la que no sólo genera en éste último una perfección actual por medio de las especies impresas, sino una perfección habitual, por la que el intelecto agente predispone al intelecto posible para recibir conocimientos, al tenor de De veritate, q. XII, a. 1, c., y Summa Theologiae, II-II, q. 171, a. 2, c.) que podemos válidamente afirmar que no sólo en el acto previo al conocer, sino en todo el progreso cognoscitivo interviene el intelecto agente.

No han faltado autores que cuentan entre otra de las funciones del intelecto agente, la iluminación de las especies inteligibles mismas, que han sido producidas como resultado de la iluminación. Pero no se ve por donde puedan tener necesidad de iluminación las especies ya producidas. A no ser que alguien entienda la iluminación de este tipo como la presencia de un mayor grado de intensidad luminosa, que puede tener lugar en las especies ya existentes debido a la acción del intelecto agente, el cual, no obstante haber producido las especies, parece contar entre sus funciones con la de ir nuevamente al encuentro de dichas especies, hasta hacer que podamos tener un conocimiento singular del objeto al cual pertenecen dichas especies (y no sólo un conocimiento universal), el cual entre los tomistas sólo se alcanza mediante la conversio

(84) TOMÁS DE AQUINO, In III Sententiarum, d. XIV, sol. 3, cit. pos., GUILLET, J., "La lumière intellectuelle d'après S. Thomas", en Archives D'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, Deuxième année, año 1927, vol. 2, p. 83: "effectum lucis intellectualis, cujus est intelligibilia facere in actu; et alium effectum, quod est perficere intellectum possibilem ad cognoscendum, quod in nobis faciunt species illuminatae lumine intellectus agentis". Cfr. Idem, Quodlibetum VII, a. 1, in fine.

ad phantasmata (85). Sea como fuese, nada nos autoriza a pensar que es al intelecto agente a quien corresponde llevar a cabo dicha acción, sino más bien lo contrario. Pues como dice HUGÓN: "Al intelecto agente le corresponde la abstracción de los fantasmas, pero es al intelecto posible al que le corresponde convertirse hacia los fantasmas" (86).

4. Finalmente, el mismo tiempo que el intelecto posible es informado por las formas inteligibles, "aprehende de modo no discursivo (87) ciertas relacio

(85) A la que hace referencia TOMÁS DE AQUINO con las siguientes palabras: "En el caso de Cristo, no hubo necesidad de que su intelecto posible recibiese especie alguna por obra del intelecto agente, sino que en él tuvo lugar una conversión a las especies que había en su fantasía, como sucede con aquel que tiene el hábito de conocer lo que se imagina o lo que ve" (In III Sententiarum d. XIV, q. 1, a. 3, sol. 5, ad 3m). Pero como dice URRABURU: "de esta opinión citada por Santo TOMÁS para explicar la ciencia de Nuestro Señor Jesucristo, se retractó claramente después. Al principio, Tomás había pensado que en el caso de Cristo no cabía la ciencia adquirida, ni cabía el que su intelecto agente abstraiese nuevas especies, sino sólo cabía hablar de ciencia y especies infusas. Pero esta doctrina la modificó en la Summa Theologiae (III, q. 9, a. 4; III, q. 12, a. 2): "En Cristo hubo algunas especies inteligibles que fueron recibidas por su intelecto posible, por obra del intelecto agente; porque es preciso que haya existido en él ciencia adquirida, a la que algunos llaman experiencia. Y así, aunque en otro lugar sostuvimos lo contrario, debe decirse que en Cristo hubo ciencia adquirida según el modo humano, no sólo de parte del sujeto recipiente, sino también de parte de la causa agente. Porque tal ciencia es puesta en Cristo por obra de su intelecto agente, que es connatural al hombre. En cambio, la ciencia infusa existe en el alma humana de acuerdo con la luz que nos es infundida desde arriba; que es el modo de conocimiento proporcionado a la naturaleza angélica": Institutiones philosophicae,...p. 523

(86) Cursus philosophiae thomisticae ad Theologiam doctoris angelici, vol. III, Philosophia naturalis, secunda pars, biologia et psychologia, ed. tertia, Parisiis, sumptibus P. Lethielleux editoris, 1920, p. 99

(87) De los primeros principios, en un sentido se dice que hay hábito y en otro no. Decimos que hay hábito de ellos "en razón del poder (virtue) que dan a la facultad intelectual, de obrar bien, de cumplir una buena acción: el conocimiento de la verdad" (Summa Theologiae, I-II, q. 57, a. 1, c., BAC latín, vol. II, p. 352). Y como los primeros principios nos disponen a obrar bien, con hábito (en cambio, el vicio dispone al mal).

Decimos que no es rigurosamente hábito:

1º Porque el buen uso de ese poder no depende de la voluntad, como sucede con las verdaderas virtudes.

2º Porque "el hábito nace de la repetición de los actos mismos (hábito adquirido), mientras que la percepción de los primeros principios es inmediata, sin discurso ('percipitur statim ab intellectu'). Y esta percepción inmediata que nuestra inteligencia ('nos') realiza cuando se percata naturalmente que es evidente que "el todo es mayor que la parte" con sólo conocer lo que es 'todo' y 'parte' desde la abstracción inductiva, es obra del intelecto agente.

nes necesarias y obvias entre los objetos representados. Y así es como forma los primeros principios. Por lo que justamente se dice que el intelecto agente -causa de las formas inteligibles- es además causa de la evidencia de los primeros principios (que no precisamente de los primeros principios).

Pero esto nos conduce a preguntarnos por la verdadera relación que guarda el intelecto agente y los primeros principios, que es la cuestión que a continuación debemos abordar.

#### 4.3. El intelecto agente y el hábito de los primeros principios

##### 4.3.1. El intelecto agente no se identifica con el hábito de los primeros principios

Ya hemos dicho en otro lugar del presente (88), lo inadmisibile de sostener que el intelecto agente es el hábito de los primeros principios (como en cierto modo afirmaban los rosminianos), y que el equívoco de creerlo nos viene del hecho de que Aristóteles afirmó que el intelecto agente era cierto hábito (6-*xis*), cuando lo cierto es que con esa afirmación, Aristóteles únicamente quería decir que el intelecto agente era una forma o naturaleza poseída por el hombre (hábito = habere = poseer). Además, Aristóteles llamaba al intelecto a-

---

El intelecto posible especulativo conoce los primeros principios de modo evidente, gracias a la capacidad connatural e ingénita ('indita') del intelecto agente (Cfr. apartado 4.1.3., nota 32, e inciso 4.3.). Y como TOMÁS DE AQUINO cree en la posibilidad de hábitos infusos (*Summa Theologiae*, I-II, q. 51, a. 4), que son los que disponen al hombre al cumplimiento de acciones sobrenaturales, no sería insulso pensar que de los primeros principios tenemos un hábito infuso (pero de orden natural, y no sobrenatural).

Algo más: como el intelecto agente, los primeros principios son naturales a la facultad intelectual, pues ésta los posee sin necesidad de aplicarse a lograrlos. Con todo, no son naturales si por tal cosa se entiende que de ninguna manera los recibe. Efectivamente, los primeros principios no son adquiridos de mostrativamente por el intelecto posible, y sin embargo, son recibidos por él en el sentido de que tienen por sujeto el intelecto posible, advienen a éste y son conocidos por él, y no es que el intelecto posible ya nazca con ellos.

La idea de su recepción ha sido establecida por TOMÁS DE AQUINO en la primera parte del siguiente párrafo, mientras que la idea de su adquisición, en la segunda parte del mismo: "pues en virtud de la misma luz natural del intelecto agente, los primeros principios se hacen conocidos; y no se adquieren por medio de raciocinios, sino únicamente por el hecho de que se conocen sus términos": *In IV Metaphysicorum Aristotelis expositio*, lecc. 6, n. 599 de la edición de Cathala (Cit. Pos., MILLAN PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, RIALP, Madrid, 1ª ed., 1979, p. 127).

(88) Vid. *supra*, apartado 4.1.3., nota 36.

gente hábito, para distinguirlo de lo que es privación y potencia. Y como el intelecto posible es potencia, tendremos que cuando Aristóteles decía que el intelecto agente era hábito, lo hacía sólo para distinguirlo del intelecto posible (89).

El intelecto agente no puede identificarse con el hábito de los primeros principios (indemostrables para nosotros) "porque aun los mismos principios in demostrables los conocemos abstrayéndolos de los singulares, como enseña Aristóteles en el libro I de los Analytica Posteriora" (90). Es así que la abstracción desde los singulares es una función del intelecto agente, "por tanto, es necesario que el intelecto agente preexista como causa al hábito de los principios. En cuanto a éstos, se presentan con relación al intelecto agente como ciertos instrumentos, puesto que es por ellos por los que hace las otras cosas inteligibles en acto" (91).

¿Y a qué se refiere Tomás de Aquino con esas otras cosas, que por obra del intelecto agente, se vuelven inteligibles en acto en el intelecto posible? Valiéndose de los principios simples (como por ejemplo el ente) a los que se ha llegado por abstracción, el intelecto agente obtiene otros principios, a saber, los principios compuestos, que son los que se conocen al conocerse los términos de los mismos (entre los cuales se hallan los principios de la demostración). Y a partir de estos principios compuestos (por ejemplo, el de no contradicción, causalidad, etcétera), el intelecto agente deduce para el intelecto posible los principios de todas las ciencias (economía, política, etcétera), que se hallaban inteligibles en potencia respecto del intelecto posible, y por obra del intelecto agente se han vuelto inteligibles en acto.

Así es como a partir del intelecto agente, el intelecto posible alcanza el conocimiento de todos los demás principios. Y de este modo, lo que se quiere indicar cuando se afirma que los primeros principios del conocimiento son los

(89) Esto es lo que afirma Tomás de Aquino en In III Oe anima, lecc. 10, n. 729 de Marietti (ed. Arché, Buenos Aires, 1979, p. 422, traducc. Maggi de G.).

(90) TOMÁS DE AQUINO, Quaestio disputata de anima, q. ún., a. 5, c., in fine (ed. Marietti, Romae-Taurini, 8ª ed., 1949, vol. II, p. 299, trad. O.T.M.).

(91) Ibidem. El noûs es un hábito del intelecto posible. Los primeros principios son posteriores al intelecto agente.

instrumentos del intelecto agente, que el artesano es como el intelecto agente, y las conclusiones de cada ciencia como la obra que el artesano realiza con dichos principios, es que a partir del intelecto agente, el intelecto posible alcanza el conocimiento de todos los otros principios, y de todas las otras cosas susceptibles de conocerse naturalmente (92).

Esto no significa que el intelecto posible requiera del intelecto agente únicamente para llegar a los primeros principios (pues a los términos de los primeros principios se llega por la abstracción del intelecto agente), sino que, aunque el intelecto posible tuviese conocimiento de ellos (en cuyo caso sería más bien 'intelecto en acto'), ello no sería suficiente para que pudiese llegar a otros principios o conocimientos por sí solo, que es precisamente lo que piensan aquellos que niegan el intelecto agente ("para que nuestro intelecto en potencia de algo se haga en acto, basta el conocimiento de lo que ese intelecto sí conoce en acto, y respecto de lo cual no se halla en potencia. Es así que el intelecto conoce en acto los principios, luego, puede conocer por ese mismo hecho las conclusiones, sin necesidad de un intelecto agente"<sup>93</sup>). Por ello es que Tomás de Aquino afirma respondiendo:

"Un intelecto posible ya actualizado no basta para causar nuestro conocimiento, a no ser que se presuponga el intelecto agente...Y así, el intelecto en acto de los principios no basta para reducir el intelecto posible de potencia a acto si no hay un intelecto agente, que en esta reducción se considera como artifice, y los principios de la demostración como sus instrumentos" (94).

Es a la luz de lo anterior, que estamos en mejores condiciones de entender aquello que Tomás de Aquino afirmaba, cuando decía que "en la luz del intelecto agente se hallan contenidas las razones eternas de todas las cosas" (95), queriendo con ello indicar que es en esta luz -como en su primer origen- en donde se halla precontenido todo nuestro conocimiento natural (no sobrena-

(92) Excluyendo las verdades de fe y los futuros contingentes, que no pueden concluirse desde los primeros principios porque exceden la luz natural del intelecto agente: Cfr. De veritate, q. 18, a. 13, c.; q. 18, a. 4, c.

(93) Quaestio disputata de anima, q. ún., a. 4, arg. 6 (ed. Marietti, Romae Taurini, 8ª ed., 1949, vol. II, p. 295).

(94) Idem, q. ún., a. 4, ad 6m (ed. cit., p. 295).

(95) Vid. supra, 3.7.3., nota 160.

tural) (96), "pues por la luz del intelecto agente se nos manifiestan de modo inmediato los primeros principios, y de modo mediato todas las demás cosas contenidas en los principios" (97).

#### 4.3.2. El intelecto agente y los hábitos intelectuales

Ahora, si bien es cierto que el intelecto agente no es el hábito de los primeros principios, con todo, sí podemos afirmar válidamente que la luz del intelecto agente interviene en la formación del hábito de los primeros principios, y más aún, en la de todos los hábitos intelectuales, punto que fue tocado por Tomás de Aquino con más frecuencia en sus primeros escritos, aunque no está totalmente ausente de su tratado de los hábitos, como aparece en el siguiente texto de la prima secundae:

"Siendo la prudencia la recta razón al actuar, se requiere que para ella el hombre se halle bien dispuesto para los principios de la recta actuación, que son como los fines a los que el hombre tiende mediante una voluntad recta, así como los principios de lo especulable son los fines a los que el hombre tiende mediante la luz del intelecto agente. Y por ello, así como el sujeto de la ciencia, entendida como la recta razón al especular, es el intelecto especulativo en orden al intelecto agente, así también el sujeto de la prudencia es el intelecto práctico en orden a una voluntad recta" (98).

(96) "La luz del intelecto agente es la 'ratio intelligendi' de aquello que se conoce naturalmente y no por revelación": Summa Theologiae, III, q. 11, a. 6, ad 3<sup>m</sup> (BAC latín, Madrid, 3<sup>a</sup> ed., 1964, p. 104).

(97) URRABURU, Op. Cit., p. 521. URRABURU cita en apoyo de dicha afirmación un texto en que se dice que: "hay en cada uno de los hombres un principio de la ciencia, a saber, la luz del intelecto agente, por cuya virtud ciertos principios universales de todos los saberes son conocidos de una manera inmediata y originaria. Cuando alguien aplica estos principios universales (se refiere a los primeros principios) a cosas particulares, de las que tiene sensorialmente memoria y experiencia, adquiere de manera inventiva la ciencia de lo que no sabía, procediendo de lo conocido a lo desconocido" (TOMÁS DE AQUINO, Summa Theologiae, I, q. 117, a. 1, apud URRABURU, Institutiones philosophicae,... p. 521 (traducción de David Téllez Maqueo).

(98) TOMÁS DE AQUINO, Summa Theologiae, I-IIae, q. 56, a. 3, c. (BAC latín, Madrid, 3<sup>a</sup> ed., 1962, p. 347): "Cum enim prudentia sit recta ratio agibilium, requiritur ad prudentiam quod homo se bene habeat ad principia hujus rationis agendorum, quae sunt fines; ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis et ideo, sicut subjectum scientiae, quae est ratio recta speculabilium, est in intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem, ita subjectum prudentiae est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam".

En este denso e importante párrafo, Tomás de Aquino está afirmando no otra cosa que la siguiente: que el intelecto agente es el medio (per) por el que el intelecto posible, en la pereona del intelecto especulativo (que es el sujeto de los hábitos intelectuales), se halla bien dispuesto (se bene habet) para los principios de la especulación,<sup>99</sup> es decir, para los principios de la ciencia, la sabiduría y los primeros principios (100).

Pero Tomás no vio esto siempre y desde el principio con toda claridad, sino sólo a medida que su espíritu se emancipaba de la influencia de Alberto Magno, y eliminaba gradualmente las infiltraciones de la filosofía de Avicena, que tan frecuentemente se encontraban en el Comentario a las Sentencias.

Se conocía la doctrina de Avicena sobre los hábitos. Para éste, el hábito intelectual no era otra cosa que cierta aptitud ('habilitas') del alma para recibir la iluminación de una inteligencia separada y las especies inteligibles que de ésta emanaran (101). En razón de esta doctrina de un intelecto agente separado y de la intermitencia de su acción, Avicena no admite hábitos permanentes: la iluminación es intermitente, y para cada nuevo acto intelectual, es necesario que el intelecto posible se vuelva hacia el intelecto agente separado.

Claro está que Tomás se opuso a semejante teoría, pero no sin extraer de ella el elemento de verdad. El hábito es más que una aptitud creciente para recibir la iluminación: más bien se basa en la presencia de las especies inteligibles, que ya forman parte permanente del intelecto posible y se conservan en él (no en valde afirma que el intelecto posible es memoria intelectual<sup>102</sup>) hasta el punto de que nos habilitan (de aquí el hábito) para realizar operaciones intelectuales aunque ahora mismo no las realicemos (v.g. a saber francés aunque ahora mismo no lo hable).

¿Y qué es lo que explica en nosotros la existencia de esta clase de hábitos según Tomás de Aquino? Al igual que Avicena, el intelecto agente (103); pero

(99) Summa Theologiae, I-IIae, q. 57, a. 2, ad 1m (BAC lat., v. 2, p. 353).

(100) Vid. supra, 4.2.2.

(101) Summa Theologiae, I, q. 79, a. 6, c. (BAC lat., v. I, p. 558).

(102) Ibidem.

(103) "Habitus intellectivae partis conficitur ex lumine [intellectus agentis]": In III Sententiarum, d. 14, q. 1, a. 1, sol. 2, c., apud GUILLET, J., Art. Cit., p. 87



actuando éste, no como sustancia separada, sino como potencia del alma.

Por consiguiente, nada nos impide afirmar que la luz del intelecto agente constituye el elemento formal en la constitución y en la vida de los hábitos intelectuales (104).

La formalidad de la especie inteligible es lo que le da a la misma su carácter permanente en el intelecto posible (carácter habitual). La formalidad de la especie es la que permite que cada cosa sea aprehendida intelectualmente, inmaterialmente, espiritualmente, y no como resultado de una pura "actitud simpatizante" y transitoria (como la que se da entre el sensible y el sentido). En fin, la formalidad es lo que permite la asimilación de la cosa de la cual es especie la especie.<sup>105</sup> Y de toda formalidad en el conocimiento, es causa principal el intelecto agente.

---

(104) En el hábito de los primeros principios, porque éstos se expresan a base de juicios, los juicios se componen de términos, y a los términos sólo se llega por la vía de la abstracción, que es una función del intelecto agente.

En la ciencia, porque los principios de todas las ciencias se hallan contenidos originariamente en los primeros principios, y si el intelecto posible -- alcanza los primeros a partir de los segundos, ello se debe a que ha sido habilitado para ello por el intelecto agente.

Finalmente en la sabiduría, porque ésta es cierta ciencia (Summa Theologiae I-IIae, q. 57, a. 2, ad 1m: "Sapientia est quaedam scientia, in quantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstret. Sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias, in quantum scilicet de omnibus iudicat; et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia: ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia), y porque gracias al intelecto agente adquiere el hábito de remontar se de los efectos a las causas supremas de las cosas, que es lo que corresponde a la sabiduría.

(105) Hablamos de una formalidad por la que las cosas se asimilan al intelecto posible, para distinguirla de la materialidad por la que el intelecto posible se asimila a las cosas, pues para conocerlas tiene que ser determinado por la razón formal de cada una, hasta hacerse en acto con cada una de las formas que conoce. En este padecer radica la materialidad del intelecto posible. En ambos aspectos: el formal y el material radica la naturaleza del conocimiento habitual.

#### 4.4. Carácter actual y activo del intelecto agente

##### 4.4.1. El intelecto agente no es sujeto de hábitos

Establecido que el intelecto agente es principio formal de los hábitos intelectuales, cabría preguntarse si él mismo no es acaso sujeto de hábitos. Pues si resulta que las facultades pueden ser sujeto de hábitos, y el intelecto agente es una facultad, lo lógico es que ella misma sea susceptible de hábitos.

Pero ¿es el intelecto agente, en realidad, sujeto de hábitos? La respuesta podemos adelantarla: y es que, dejando a salvo su condición de facultad, el intelecto agente no es sujeto de hábitos. Con ello, no queremos indicar la incapacidad por parte de las facultades para adquirir hábitos. Sin duda alguna que forma parte de la naturaleza de la facultad ser sujeto de hábitos. Pero - y aquí viene lo importante- sólo de las facultades que pueden ser potencia pasiva, no así del intelecto agente, el cual sólo puede ser y es potencia activa.

Que los hábitos sólo pueden ser contraídos por una potencia pasiva, es algo que Tomás de Aquino sostiene con toda claridad en la prima secundae (106). Hay pues algunos agentes que sólo pueden ser principio activo de su acto: como el fuego, que sólo es principio activo de calor. Tal agente, no puede contraer hábito alguno por sus actos. Mas existen otros agentes que pueden ser principio activo y pasivo de sus actos: como en el caso de los actos humanos. Pues la facultad apetitiva es potencia pasiva respecto de aquello que desea, es decir, - respecto del objeto aprehendido por el cual se mueve. Pero después la facultad intelectiva es potencia activa, ya que por las proposiciones evidentes de suyo ('per se notae'), resuelve las conclusiones en aquéllas, que son el principio activo respecto de éstas. Por lo que, esta clase de agentes, sí pueden contraer hábitos por sus actos, no en cuanto que son potencias activas, sino en cuanto que son movidas por su objeto (i.e., por ser potencias pasivas). El acto -- llevado a cabo por el agente por medio de la facultad, va disponiendo a ésta - para aquél, por lo que de la repetición multiplicada y sucesiva de dichos actos "se genera cierta cualidad en la potencia pasiva movida: a esa cualidad la llamamos hábito" (107).

(106) TOMÁS DE AQUINO, Summa Theologiae, I-IIae, q. 51, a. 2, c. (BAC latín vol. II, p. 321).

(107) Ibidem.

Y así, "las potencias activas, no pueden ser sujeto de hábitos" (108). A diferencia de las potencias pasivas, que no actúan si no son movidas por sus objetos, las potencias activas no necesitan de éstos para ser principio de los mismos. Entre esta clase de potencias activas, Tomás de Aquino distingue tres: "la potencia divina, el intelecto agente y las potencias naturales" (109). Entre las potencias naturales a que se refiere se hallan principalmente las facultades vegetativas como la nutrición y el crecimiento, tal como se aprecia en otro lugar del corpus thomisticum:

"La potencia activa no se distingue de la potencia pasiva por el hecho de que las primeras operan y las segundas no; pues de ser así, todas las potencias del alma serían potencias activas, ya que todas las potencias del alma, tanto las activas como las pasivas - llevan a cabo una operación. La distinción entre unas y otras depende más bien de la distinta relación que guardan las potencias con respecto a sus objetos. Ya que si el objeto se encuentra con respecto a su potencia como paciente y movido, dicha potencia será una potencia activa. Por el contrario, si el objeto se halla con respecto a su potencia como agente y motor de ésta, dicha potencia será una potencia pasiva. De ahí que todas las potencias del alma vegetativa sean potencias activas, ya que el alimento es modificado por la potencia activa, -- tanto en la nutrición como en la generación; en cambio todas las potencias sensitivas son pasivas, porque son movidas y se hacen en acto en virtud de los objetos sensibles" (110).

Es en el caso de la intelección donde Tomás de Aquino compara la potencia activa del intelecto agente, con la potencia pasiva del intelecto posible:

"En el caso de la inteligencia, una es la potencia activa, y otra la potencia pasiva, debido a que por medio de un intelecto, que es el intelecto agente, lo inteligible en potencia se hace inteligible en acto; y de este modo, el intelecto agente en potencia activa. Por su parte, el inteligible en acto hace que el intelecto en potencia sea intelecto en acto, de ahí que el intelecto posible -- sea potencia pasiva" (111).

(108) "Potentia activa non est alicuius habitus subjectum": Idem, I-IIae, q. 54, a. 1, c. (BAC latín, vol. II, p. 334).

(109) TOMÁS DE AQUINO, Quaestio disputata de virtutibus in communi, q. 6n., a. 3, ad 5m (ed. Universidad Iberoamericana, México, 1994, p. 23, traducc. Héctor Velázquez F.).

(110) TOMÁS DE AQUINO, Quaestio disputata de veritate, q. XVI, a. 1, ad 13m (ed. Marietti, Romae-Taurini, 8ª ed., 1949, vol. I, p. 323, traducc. David Téllez Maqueo).

(111) Ibidem.

Pero a continuación, se da respuesta a nuestro interrogante:

"Mas no se considera que el intelecto agente sea sujeto de hábitos sino sólo el intelecto posible: por lo que la única que puede ser susceptible de hábito natural, más bien parece ser la potencia pasiva que la activa" (112).

Esta misma opinión, expresada en otros tantos lugares por Tomás (113), es confirmada con las siguientes palabras:

"Aunque el alma entera es más perfecta que el intelecto agente, con todo, ninguna otra potencia es más noble que el intelecto agente. De donde, no es necesario que si el intelecto agente carece de hábitos, también carezca de ellos el intelecto posible (precisamente porque el intelecto agente es superior al posible). Si el intelecto agente no tiene necesidad de hábitos para operar se debe a que el intelecto agente no recibe nada de los inteligibles, sino que más bien le confiere su forma a los mismos, haciéndolos inteligibles en acto; mas con el intelecto posible sucede lo contrario" (114).

#### 4.4.2. ¿Puede ser de algún modo pasivo el intelecto agente?

En resumen, el intelecto agente no es susceptible de hábitos, toda vez que sólo puede ser susceptible de hábitos aquello que de algún modo está en potencia (115). El intelecto posible está en potencia de los inteligibles hasta hacerse en acto de ellos; de ahí que no haya dificultad alguna en sostener que es sujeto de hábitos: precisamente de los hábitos intelectuales a los cuales hace referencia Tomás de Aquino al decir que "el Filósofo coloca la ciencia, la sabiduría y el hábito de los primeros principios, en la parte intelectual del alma" (116), por no decir, en el intelecto posible.

Pero ¿hay lugar en el pensamiento de Aquino para creer que el intelecto agente puede ser de algún modo pasivo? Difícilmente, por no decir que ello es imposible por definición: "el intelecto agente es el acto de los inteligibles que son abstraídos por los fantasmas" (117). En tanto que el intelecto partici

(112) Ibidem.

(113) Cfr. TOMÁS DE AQUINO, In III Sententiarum, dist. XIV, arg. 1, q. 2, n. 2; Idem, dist. XXIII, q. 1, 1, corpus.

(114) TOMÁS DE AQUINO, De veritate, q. XX, a. 2, ad 5m (ed. Marietti, Romas Taurini, 8ª ed., 1949, vol. I, p. 336, traducc. David Téllez Maqueo).

(115) TOMÁS DE AQUINO, Summa Theologiae, I-IIae, q. 50, a. 5, ad 2m (ed. BAC latín, vol. II, p. 317).

(116) Idem, Summa Theologiae, I-IIae, q. 50, a. 4, sed contra (ed. BAC latín, vol. II, p. 315).

(117) Idem, Summa Theologiae, I, q. 87, a. 1, c. y ad 2m (BAC latín, vol. I p. 621).

pa de la pasividad, puede pasar de la potencia al acto. Pero el intelecto agente, siendo acto, no puede pasar del acto a la potencia ("existe un intelecto posible, conforme al cual somos 'inteligentes' ora en potencia y ora en acto; mas el intelecto agente es el que nos hace 'inteligentes' en acto"<sup>118</sup>) entre otras cosas porque lo que es en acto, no tiene necesidad de dejar de serlo. La potencia es signo de necesidad, no de perfección; y por esto, el intelecto agente al operar no se perfecciona a sí mismo, sino que perfecciona al fantasma y al intelecto posible.

El intelecto agente no está en acto como lo está el 'intelecto en acto'. En efecto, el primero es él mismo acto, el segundo está en acto. El intelecto en acto, que según Tomás "comprende al intelecto posible y al intelecto agente" (119) significa, no ya el intelecto en una u otra de sus funciones, sino en ambas, puesto que ya no designa una facultad como el intelecto agente, sino su acto, su operación completa. Evidentemente esta operación consiste en que el intelecto posible ha sido actuado por el intelecto agente, es decir que los dos intervienen en ella para situar en ese acto la identidad perfecta del cognoscente en acto y de lo conocido en acto.

Esto es lo que afirma Marc con las siguientes palabras: "del intelecto en acto se dice expresamente que en él, el cognoscente en acto es lo sabido en acto, y que ese principio no vale para el intelecto posible. Pero tampoco para el intelecto agente solo, porque éste es una facultad, y el intelecto en acto es una operación. El intelecto agente es el que proporciona las condiciones generales de la inteligibilidad, pero no las de un objeto inteligible particular; de ahí que el término 'intellectus agens', bien puede traducirse como el 'intelecto activador' en vez de intelecto agente, pues es el activador de la inteligencia, su luz, y el foco de toda su fuerza" (120).

En el universo entero, es un hecho que "nada pasa de la potencia al acto a no ser por virtud de un ser en acto" (121), y en el caso del conocimiento intelectual, ello no es la excepción: "nuestro entendimiento posible pasa de la

(118) TOMÁS DE AQUINO, Quaestio disputata de anima, q. 6n., a. 5, c. (ed. Marietti, Romae-Taurini, 8ª ed., 1949, vol. II, pp. 297-298).

(119) Idem, q. 6n., a. 5, ad 4m (ed. cit., p. 299).

(120) MARC, André, Psychologie réflexive, tome 1: La connaissance, Desclée de Brouwer, Paris, L'edition universelle S.A., 1948, p. 203 (traducc. Guillermo Ferrer O.).

(121) TOMÁS DE AQUINO, In III De anima, lecc. X, n. 740 (ed. Fundación Arché, Buenos Aires, 1979, p. 427). Cfr. además, Idem, Summa Theologiae, I, q. 79, a. 3, c., donde se afirma la misma idea.

potencia al acto, por efecto de un ser en acto; y ese ser en acto es el intelecto agente" (122). En efecto, por cuanto háse dicho a lo largo del presente, tenemos que el intelecto agente tiene dos rasgos notables. Por un lado "hace" (poteo = facit) los inteligibles en acto. Por otro "es" sustancialmente acto y luz. Pero, sea cualfuere la necesidad del primer aspecto para la formación de nuestro conocimiento, dicha espontaneidad no constituye formalmente el conocimiento como tal, sin que -tal como quedó asentado al hablar del intelecto agente como causa formal<sup>123</sup>- el conocimiento formalmente radica todo entero en la presencia en acto de lo inteligible en el seno del intelecto posible, permaneciendo en él y perfeccionándolo sin dejar de ser éste tal (124). El primer aspecto bien podría ser identificado por algún 'tomista trascendental' como la aptitud de que goza el intelecto agente de "construir" el inteligible. Pero aun concediendo que ello fuera así, la "construcción" en cuestión no deja de ser más que un preliminar respecto del conocimiento propiamente dicho. De ahí la diferencia de esta concepción con la de Kant. Éste ha visto perfectamente el aspecto de construcción en el conocimiento, pero ha dejado escapar el otro aspecto. Algunos creen incluso que "es efecto de la miseria de los tiempos y de los filósofos modernos, el haber concebido (...) la acción de la inteligencia como una simple actividad transitiva, productora o fabricadora" (125) y haber olvidado que ante todo es una acción inmanente. "Todo el esfuerzo de la filosofía moderna del conocimiento en sus corrientes más vivas, tiende a reestablecer el conocimiento como trabajo productor" (126).

Con esto sólo queremos indicar que, si nos fuese permitido distinguir entre el hacer del intelecto agente y su ser, habría que decir que este último, es decir su ACTUALIDAD, es superior a su ACTIVIDAD productora. En efecto, para producir las especies, el intelecto agente tiene que operar. Pero para ser en acto sólo requiere ser lo que es: intelecto agente. Dicho de otro modo, para producir, hay que ser en acto (pues operatio sequitur esse<sup>127</sup>), de ahí que el intelecto agente produzca los inteligibles en acto, porque él mismo es

(122) MARC, André, Op. Cit., p. 204

(123) Vid. supra, apartado 4.2.

(124) Que es lo propio de la 'inmanencia' según la filosofía clásica: Cfr. TOMÁS DE AQUINO, Summa Theologiae, I, q. 18, a. 3, ad 1m; Idem, I-IIae, q. 3, a. 2, ad 3m.

(125) MARITAIN, J., "Action et contemplation" [Revue Thomiste, 1937, t. 43, pp. 19-20], apud MARC, A., Op. Cit., p. 205 (traducc. Guillermo Ortega F.).

(126) TILGHER, Adriano, "Le Travail dans les Moeurs et dans les Doctrines", Cit. Pos., MARC, A., Ibidem.

(127) TOMÁS DE AQUINO, Summa Theologiae, I, q. 75, a. 2, c.; a. 3, c.; III, q. 19, a. 1, ad 3m; III, q. 20, a. 1, ad 2m.

acto. Y para que el intelecto agente sea acto no tiene que producir sus especies.

A más de uno se le ocurrirá desaprobar lo anterior, argumentando, quizás, que su ser (actualidad) y su operación (actividad) no tienen por qué distinguirse realmente, porque tal vez el intelecto agente en un mismo acto, opera y es en acto, lo cual nos conduce a preguntarnos ¿es el intelecto agente su operación? ¿Su acción se identifica con su sustancia?

Tomás de Aquino ya había previsto la respuesta a este interrogante al afirmar -contra los que pensaban que la intelección del ángel se identifica con su sustancia- que "es imposible que la acción del ángel, o de cualquier otra creatura, sea su sustancia" (128).

Y así, por más que buceemos en Aristóteles, jamás llegaremos a la conclusión de que lo que éste quiso decir cuando sostuvo del intelecto agente que siempre actúa ("por su naturaleza está en acto<sup>129</sup>), era que la sustancia del intelecto agente es su acción. Por eso concluye categóricamente Tomás de Aquino del siguiente modo:

"Cuando se dice que el intelecto agente es su acción, es una predicación no por esencia, sino por consecuencia: es decir que siendo su sustancia en acto, inmediatamente se sigue su acción de la misma de suyo. Ello no sucede con el intelecto posible, el cual no posee acciones sino hasta que se hace en acto" (130).

Así es como llegamos al reconocimiento de la existencia de una jerarquía en el orden de los seres espirituales, que va de mayor a menor perfección en sus operaciones, según que su acción sea más o menos inmanente. En Dios, se halla la inmanencia absoluta: sólo en Él su acción es su esencia. El intelecto agente es su acción sólo por consecuencia ('per concomitantiam'), pero no por esencia. Finalmente, el intelecto posible no es su acción, ni siquiera por consecuencia.

Cabe entonces hacerse la siguiente pregunta: ¿es el intelecto agente superior al intelecto posible? A su respuesta está dedicada la siguiente y última parte del presente trabajo.

(128) Summa Theologiae, I, q. 54, a. 1, c. (BAC latín, vol. I, p. 380).

(129) De anima, III, 5, 430a 17 (ed. Fundación Arché, Buenos Aires, 1979, p. 421, traducc. M<sup>re</sup> L. Donadio Maggi de Gandolfi).

(130) Summa Theologiae, I, q. 54, a. 1, ad 1m (BAC latín, vol. I, p. 381, traducc. David Téllez Maqueo).



#### 4.5. Supremacía y perfección del intelecto agente respecto del intelecto posible

##### 4.5.1. Mayor perfección aparente del intelecto posible

Se debe a Juan de Santo Tomás, el que algunos tomistas (131) y suarecianos (132) suelen creer que, en la doctrina general tomista, es manifiesta la inferioridad del intelecto agente respecto del intelecto posible, por el hecho de que, todo cuanto hasta aquí hemos dicho del intelecto agente, dejaría intacta según estos autores, la tesis de que el único entendimiento que conoce es el intelecto posible; lo cual, aunado al hecho de que sólo conceden al intelecto agente una función meramente preparativa y dispositiva del intelecto posible, los halleado a concluir que este último es superior al intelecto agente (133).

Efectivamente, entre los múltiples testimonios con que nos hemos encontrado para la preparación del presente trabajo, hemos escogido el siguiente, por ser de los más elocuentes:

"Eliminados desde los días de santo Tomás los antiguos errores fundamentales sobre la naturaleza de ambos entendimientos, es justamente el entendimiento posible estimado como el más perfecto de los dos: es el entendimiento en toda la plenitud de la palabra" (134).

Pero más allá del aspecto polémico que todo esto puede y ha podido suscitar es preciso caer en la cuenta de la importancia del problema en cuestión; de cuya respuesta depende la justificación del esfuerzo que hasta aquí hemos invertido para desentrañar la naturaleza y funciones del intelecto agente.

Dice Manuel Ramírez: ¿Cómo suponer que pueda ser más perfecta una potencia que prepara solamente la acción más noble del hombre, que es entender? ¿No es el intelecto agente un mero instrumento mediante el cual el intelecto posi-

(131) Como por ejemplo: MAQUART, F., "De l'action de l'intellect agent", en Revue de Philosophie [paraissant tous les deux mois], 27 année, N° 5, Julio-Agosto, 1927, París, Marcel Riviere Editeur, p. 380

(132) FUETSCHER, Lorenz, Acto y Potencia [Debate crítico y sistemático con el Nectomismo], Ed. Razón y Fe, Madrid, 1948, p. 239

(133) Tesis que históricamente no fue admitida por ningún autor notable antes del siglo XVI.

(134) MUÑOZ, Jesús, "¿Qué piensa Balmes del entendimiento agente?", en Pensamiento [Revista de Filosofía de la Compañía de Jesús en Madrid], año 1947, vol. 3, Núm. extraordinario (Balmes, en el primer centenario de su muerte: 1848-1948), pp. 181.

ble obtiene las especies inteligibles? Y más aún: ¿No será que la verdadera razón de ser del intelecto agente es suplir el defecto de inteligibilidad actual de los objetos materiales, mientras que el intelecto posible dimana naturalmente de la sustancia espiritual? En fin, pareciera por todo esto que por el intelecto posible y no por el intelecto agente es que nos asemejamos a Dios y a las sustancias espirituales, y que aun teológicamente, es el intelecto posible el que tiene capacidad de ser elevado a la visión beatífica, en la que consiste la suprema felicidad del hombre" (135).

Tan compleja es esta cuestión, que la superioridad del intelecto posible sobre el intelecto agente guarda estrecha conexión con los filósofos medievales y modernos que niegan la posibilidad de una distinción real entre esencia y acto de ser. De la negativa a distinguir estas últimas, han pasado a confundir el acto con la potencia operativa, y el intelecto agente con el intelecto posible, con lo que la superioridad absoluta del acto sobre la potencia quedaría del todo anulada, acentuándose así el valor de la esencia en el orden metafísico, lo mismo que en el plano psicológico el valor del intelecto posible.

Con esto, nos hemos formado una idea de la importancia que tiene el definir cuestiones que sólo aparentemente son pueriles, a la luz de la unidad que guardan todas las potencias entre sí en el alma, pero que implican consecuencias y suponen principios diversos sobre la naturaleza de las facultades de que se trata (como la plurisecular discusión sobre la supremacía del intelecto sobre la voluntad en el tomismo y el escotismo respectivamente).

#### 4.5.2. Mayor perfección del intelecto agente sobre el posible según el pensamiento de santo Tomás de Aquino

Una revisión del concepto de intelecto agente según Aquino, cual es la que hemos realizado hasta aquí, nos ha conducido a la siguiente conclusión, en parte atisbada ya cuando hablamos del carácter actual del intelecto agente: en la doctrina genuinamente tomista es manifiesta la superioridad absoluta del intelecto agente en la jerarquía de las facultades humanas, incluyendo al intelecto posible, y aun en el acto de la intelección, por más que el conocimiento se atribuye al primero.

(135) RAMÍREZ, Manuel, "Valoración del intelecto agente en la gnoseología tomista", en Estudios Filosóficos [Revista Cuatrimestral del Instituto Superior de Filosofía], N° 6, 1957, Valladolid (España), p. 98

A esta conclusión hemos llegado mediante un análisis del papel que desempeña el intelecto agente frente al intelecto posible; desde el punto de vista histórico, y finalmente con base en el estudio positivo de los textos de nuestro autor, que es precisamente el orden que aquí seguiremos para tratar de dar fundamento razonable a la tesis que acabamos de enunciar.

I. Como es bien sabido en el ámbito de la gnoseología tomista, "el objeto formal del intelecto humano en este estado de unión con el cuerpo, es la quiddidad de los entes sensibles" (136), lo cual quiere decir que al conferirle nuestro intelecto inteligibilidad a los entes materiales, los podemos conocer. Pues bien, esta razón ya supone la mayor perfección del intelecto agente respecto del posible. Porque si los seres materiales carecen de inteligibilidad actual es por la inferioridad que mantienen respecto del intelecto posible y viceversa, lo actualmente inteligible debe superar plenamente en perfección al intelecto posible, pura potencia en el orden de la inteligibilidad. Mas resulta que según Tomás de Aquino, el intelecto posible es absolutamente inferior en perfección a la especie inteligible que le actualiza (137). Por tanto, si el intelecto agente que da la inteligibilidad actual a las cosas materiales, como causa principal de las especies inteligibles (138), no puede ser inferior a la facultad actuada, es decir al intelecto posible.

Si el intelecto agente produce, como causa principal, la especie inteligible -superior en perfección al intelecto posible- el intelecto agente debe superar asimismo en perfección al intelecto posible perfeccionado por la especie inteligible.

II. Por otro lado, el ambiente histórico en que escribía Tomás de Aquino, podría sugerirnos esta pregunta: ¿es posible que en una época que consideraba el intelecto agente como trascendental al alma humana, identificándolo algunos con Dios (Guillermo de Alvernia, Roger Bacon, etcétera), o con alguna sustancia separada (Avicena, Averroes) pudiese ser considerado como inferior al intelecto posible?

En efecto, al recorrer la numerosas objeciones que contra la inmanencia del

(136) SIWEK, Paulus, Psychologia Metaphysica, Universitas Gregoriana, Romae 7ª ed., 1965, p. 325 ss.

(137) Las cosas inteligibles no son por causa de los intelectos que los entienden, sino que más bien, las cosas inteligibles son fines y perfecciones de dichos intelectos": Quaestio disputata de anima, q. ún., a. 16, ad 9m (Maristti, Romae-Taurini, 8ª ed., 1949, vol. II, p. 344, traducc. David Téllez M.).

(138) Vid. supra, 4.2.1., nota 61

intelecto agente le fueron planteadas (139) a Tomás de Aquino, observamos que todas ellas se fundan en un hecho: que grande es la perfección que le concierne al intelecto agente. Y así, sin dejar de afirmar la perfección que dichos autores le otorgaron al intelecto agente, Tomás de Aquino no la suprimió, pero sí la redujo a algo suficientemente humano, como para hacerla compatible con la inmanencia del intelecto agente, y a algo suficientemente trascendente (como se echa de ver en sus primeras obras) como para no negar su superioridad respecto de todas las demás facultades humanas. Más aún, al resolver dichas objeciones, jamás se trasluce en sus respuestas, expresiones que indiquen inferioridad del intelecto agente respecto del posible (expresiones con las que, además, hubiera podido defender más fácilmente la inmanencia del intelecto agente, que es lo que buscaba ante dichos autores).

Tan creía el de Aquino en la superioridad del intelecto agente sobre el posible, que entre las tesis que fueron condenadas por el obispo Esteban Tempier el 7 de mayo de 1277, figuraba la siguiente, a la cual se adhirió Tomás de Aquino por lo que toca, no a lo de separata, sino a lo de superior:

"El intelecto agente es cierta sustancia separada, superior al intelecto posible" (140).

III. Sin embargo, a qué mejor testimonio podemos recurrir, si no es a las palabras mismas de Tomás de Aquino, quien no deja de proclamar en diversos lugares la tesis que hemos venido propugnando.

Aef, por ejemplo, en uno de los textos del De veritate citados ya por nosotros al hablar de la imposibilidad por parte del intelecto agente, de contraer hábitos (141), Tomás de Aquino ha dicho claramente:

"Aunque el alma entera es más perfecta que el intelecto agente, con todo, ninguna otra potencia es más perfecta que el intelecto agente. De donde, no es necesario que como el intelecto agente carece de hábitos, también el intelecto posible carezca de ellos. Si el intelecto agente no tiene necesidad de hábitos para operar se

(139) Quaestio disputata de spiritualibus creaturis, q. ún., a. 10 (ed. Marietti, ya citada, vol. II, pp. 405-407). Por cierto que recomendamos vivamente la lectura del extenso corpus completo de este lugar, por ser de gran provecho e interés para comprender la inmanencia del intelecto.

(140) Proposición 123. Puede consultarse en: DENIFLE, H. O.P., Cartulario de la Universidad de París (París, 1889, p. 550), apud RAMÍREZ, Manuel, Art. Cit., p. 102).

(141) TOMÁS DE AQUINO, De veritate, q. XX, a. 2, ad 5m (ed. cit., vol. I, p. 366).

debe a que el intelecto agente no recibe nada de los inteligibles, sino que más bien le confiere su forma a los mismos, haciéndolos inteligibles en acto; mas con el intelecto posible sucede lo contrario" (142).

Creo que en este fragmento hay una perfecta diafanidad. Primero, afirma que ninguna potencia del alma es más perfecta que el intelecto agente. De donde deduce que, si el intelecto agente no tiene necesidad de hábitos para obrar, no se sigue que el intelecto posible no necesite de ellos; precisamente porque lo imperfecto es lo que tiene necesidad de hábitos. A mayor simplicidad, mayor perfección, y a mayor perfección, menor necesidad de hábitos: no otra cosa acaba de decir Tomás de Aquino en dicho texto.

Sin embargo, podrá alguien objetar según lo dicho más atrás (143): ¿acaso no es verdad que las potencias inferiores a las racionales como las facultades vegetativas (nutrición y reproducción) también operan sin necesidad de hábitos? Si esto es así, pareciera que entonces, dichas potencias son tan nobles como Dios y el intelecto agente, y tan semejantes a ambos. Lo cual resuelve Tomás de Aquino diciendo que si las potencias naturales obran sin necesidad de hábitos, ello es porque están determinadas a una sola cosa (144).

En una palabra, Dios no necesita hábitos para obrar, en razón de su perfección y actualidad suma. El intelecto agente del hombre tampoco, por causa de su perfección. Pero el que las potencias naturales no necesiten hábitos, no indica perfección, sino incapacidad de hacer diversidad de cosas, es decir, por su simplicidad, pero simplicidad de imperfección (145).

Un segundo pasaje, por demás claro y preciso, es aquel del Comentario a las Sentencias, con el que responde a la siguiente objeción: en el estado de inocencia, los niños habrían nacido perfectos en el conocer, ya que el actual orden parece menoscabado, porque en él sometemos las potencias superiores como el intelecto, a las inferiores, de las cuales reciben las especies.

(142) Vid. supra, apartado 4.4.1., nota 114.

(143) Vid. supra, apartado 4.4.1., nota 108.

(144) "se habent ad unum": TOMÁS DE AQUINO, Quaestio disputata de virtutibus in communi, q. ún., a. 1, c. (ed. Universidad Iberoamericana, México, 1994 p. 5, traducc. Héctor Velázquez F., Colecc. Cuadernos de Filosofía N° 22).

(145) Como cuando alguien dice: "x alimento está simple", para indicar con ello que es imperfecto.

A esto responde así:

"Del que el intelecto posible sea determinado por las especies provenientes de los fantasmas, no se sigue que en ello haya una degradación, toda vez que dichas especies han sido iluminadas por la luz del intelecto agente, que es una potencia más perfecta que el intelecto posible" (146).

Por lo tanto, niega Tomás de Aquino que el intelecto posible quede sometido a potencias inferiores por depender de las especies y del intelecto agente. El menoscabo o degradación del intelecto posible consiste según él en que en esta vida, nuestro intelecto posible quedara sometido a algo inferior a él. Pero como él mismo dice, no hay tal degradación por depender de la especie inteligible y del intelecto agente, precisamente porque éstos son superiores al intelecto posible: a éste lo elevan, lo perfeccionan, lo confortan.

Además, con este pasaje contesta a las objeciones que pudiesen surgir, como la de que el intelecto agente es superior sólo relativamente ('secundum quid'). Si el intelecto agente se considerase sólo relativamente superior (es decir, superior sólo en el acto previo al conocer del intelecto posible) pero no de suyo (es decir, que de suyo fuese inferior al intelecto posible), entonces la manera actual de conocer sería propia de un estado de castigo, de menoscabo para el intelecto posible, lo que ya vimos que Tomás de Aquino rechaza. La dependencia en recibir las especies producidas por una potencia inferior 'simpliciter', sería inexplicable en un estado en el que el modo en que conocemos se supone bien ordenado (147).

Decir que el intelecto agente es superior al intelecto posible sólo relativamente, y en cuanto produce la especie, nos puede llevar a creer que el intelecto agente es, además de un puro adinículo al servicio del intelecto posible, una "máquina" de hacer especies impresas; hecho que sólo puede tener cabida en la mente de quienes omiten el sentido de iluminación; de esa luz divina

(146) TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d. XX, q. 2, a. 2, ad 2m Cit. Pos., RAMIREZ, Manuel, "Valoración del intelecto agente en la gnoseología tomista", en *Estudios Filosóficos*,...p. 103.

(147) Si Tomás de Aquino se refiriese a una superioridad sólo relativa del intelecto agente sobre el posible, por virtud del cual el agente fuese un siervo del posible, y sólo superior al posible en la producción de la especie (es decir, sólo superior a la fantasía) tendría que admitirse que el primer principio del conocimiento intelectual son los fantasmas, y aun los sentidos externos de los que procede el fantasma. Esto no podríamos concederle sino en un sentido muy impropio; porque no es la intención de Tomás de Aquino presentar a los sentidos como algo de mayor dignidad que la inteligencia.

de la que el intelecto agente participa (sin mediación de sustancia separada alguna), como aparece en el siguiente texto de la Quaestio disputata de anima:

"El hombre requiero de su propia luz intelectual, aunque Dios sea la luz primera que ilumina a todos en común" (148).

El intelecto agente es una realidad tan sublime y suprema, que si la captásemos nos daría a conocer todas las cosas (salvo las sobrenaturales<sup>149</sup>, porque es una luz natural que nada contiene en sí de sobrenatural). De ahí que, como afirma Tomás de Aquino, "si muchos averroístas han podido afirmar que el intelecto agente es algo separado y único para todos, lo han dicho con más fundamento que los que defienden esta misma doctrina respecto del intelecto posible", que es lo que afirma en la Summa contra gentes:

"Si el intelecto posible fuese único y eterno, con mayor razón lo sería el intelecto agente" (150).

A través de la multiplicidad de todas estas citas, podemos notar un fundamento común a casi todas ellas; a saber, el principio aristotélico de que "lo que está en acto es superior a lo que está en potencia"; principio que no podía dejar de aplicar Tomás de Aquino a nuestro problema, en su comentario al tratado 'Sobre el alma' de Aristóteles:

"El agente es más noble que el paciente y principio activo de la materia; pero el intelecto agente se compara al posible como el agente a la materia (...), luego, el intelecto agente es más noble. Pero el intelecto posible es separado, imposible y sin mezcla (...), luego, con mayor razón el intelecto agente. De esto se evidencia también que es en acto por su sustancia, porque el agente es más noble que el paciente precisamente porque es en acto" (151).

En fin, podríamos extendernos a muchos otros fragmentos (152) de sumo interés, no sólo para comprender mejor el intelecto agente, sino la intelección en general. Pero creemos que los que aquí hemos citado, son suficientemente cla-

(148) Cuestión Única, a. 4, ad 7m (ed. Marietti, Romae-Taurini, 8ª ed., 1949, vol. II, p. 296, traducción de David Téllez Maqueo).

(149) Como lo que es de fe y los futuros contingentes. Sobre la relación en tre éstos y el intelecto agente, remitimos a: De veritate, q. XVIII, a. 13, c.

(150) Libro II, cap. 73 (ed. Porrúa, México, 3ª ed., 1991, p. 223)

(151) Expositio in III De anima, lecc. X, n. 733 (Arché, B.A., 1979, p.424).

(152) Cfr. sobre todo, el que aparece en el opúsculo De substantiis separatis, en el que se afirma que el intelecto agente es superior al posible, basado en que "lo entendido es más perfecto que el entendimiento, en cuanto es forma del entendimiento, i.e., en cuanto especie inteligible": TOMAS DE AQUINO, Opusculum de substantiis separatis, c. XVI, n. 135 (ed. NAU Llibroa, Valencia, 1993, p. 117, traducción de Alfonso García Marqués).



ros y apropiados, en favor de la superioridad absoluta, y no sólo relativa del intelecto agente; lo cual supondría que Tomás de Aquino, al hablar expresamente de la nobleza comparada de esta facultad con las demás, no intentaba hablar sino en un sentido limitado, sin dar de ello ninguna explicación (como la que nosotros hemos dado aquí) debido, como casi siempre sucede con él, a que sus términos se ajustan sólo a la cuestión que intenta resolver en dicho momento, sin hacer mayores digresiones.

Esperamos que no ya por los textos anteriormente aducidos, sino por la conexión de ellos con toda la doctrina del mismo expuesta hasta aquí acerca del intelecto agente, quedará suficientemente afianzada la tesis que hemos expuesto en este capítulo, y con la cual finalizamos el presente trabajo.

## CONCLUSIONES

Al concluir el presente, nos vienen a la mente ciertas reflexiones.

1. En cuanto a la interpretación de Aristóteles. Como podrá haberse notado a lo largo del mismo, nos hemos apartado de las interpretaciones laicas del intelecto agente, lo cual sólo quiere decir una cosa: que todo cuanto aquí hemos asentado sobre Aristóteles, siguiendo para ello el parecer de Tomás de Aquino, es una de la innumerables opiniones, sobre un problema que aquél se planteó, pero que desafortunadamente no resolvió amplia y satisfactoriamente. Ahora estamos convencidos que para un autor ajeno como Aristóteles, ajeno al cristianismo, la mejor y más autorizada interpretación del noûs poietikós, no es en absoluto, la que Tomás de Aquino realizó. Entre tantos y tan buenos intérpretes (griegos, árabes y latinos) del corpus aristotelicum, sería una injusticia -además de una temeridad intelectual- decretar que la verdadera naturaleza del noûs poietikós aristotélico, lo mismo que el descubrimiento de los verdaderos motivos que llevaron al de Estagira a plantear la necesidad de un intelecto agente, en respuesta al planteamiento gnoseológico de Platón, se encuentran mejor expuestos en Tomás de Aquino que en los comentaristas griegos de Aristóteles, entre los cuales habría que poner en primer término a Alejandro de Afrodisia. Lo anterior obedece, por una parte, al hecho velado, pero no por ello menos cierto y probado, de la existencia de elementos platónicos, no aristotélicos y verdaderos, presentes en el pensamiento de Tomás de Aquino como una constante (como la noción de inmortalidad y de participación del intelecto agente humano por parte de la luz divina). Por otra parte, no vemos cómo la tesis de que el intelecto agente es algo trascendente al alma humana -sentencia comunísima a casi todos los comentaristas griegos de Aristóteles, incluyendo a algunos latinos como Temistio y Simplicio, y a algunos medievales como Avicena y Averroes- no pueda y deba ser la que mejor refleje el pensamiento de Aristóteles, tan dado a afirmar que el intelecto agente es lo más divino que hay en nosotros.

En este sentido, aceptaríamos gustosamente el reproche de haber optado por el camino más difícil y tortuoso para interpretar fielmente al filósofo griego: el de la immanencia del intelecto agente. Porque si hemos optado por sumergirnos con Aquino, en el 'locus' de una interpretación latina (en vez de grie-

ga) y medieval (en vez de postaristotélica), no ha sido buscando exclusivamente la fidelidad al magisterio de Aristóteles, sino sobre todo para hacer determinar cómo puede ser compatible la admisión de un intelecto agente con el pensamiento cristiano. Si la escolástica no es filosofía, no vemos cómo pueda justificarse un trabajo como el que páginas atrás hemos realizado.

El mejor estímulo con que hemos contado para aceptar el riesgo de emprender un estudio como el presente, se enmarca en el hecho de que, quienes hoy intentasen resucitar una opinión más autorizada de lo que Aristóteles dejó escrito -como pudiese ser incluso Averroes, además de Alejandro- lejos de quitarle la razón a Tomás de Aquino, se la darían: ya que sostener -como éstos lo hicieron- que el intelecto agente de que hablaba Aristóteles era un intelecto agente separado y trascendente al alma, es suponer -como lo hizo Tomás- que el intelecto agente es tan noble, que no tiene sentido hablar de él como un puro instrumento al servicio del intelecto posible, ni como un preparador más de la acción intelectual (junto con los fantasmas); lo cual no es sino conferirle tanta supremacía como la que Tomás de Aquino le confirió, y como la que a un servidor le bastó para haber realizado un estudio como el presente.

Claro está que al aceptar la inmanencia del intelecto agente (afirmación que para Tomás de Aquino es de una evidencia irrefutable) aceptamos al mismo tiempo que el intelecto agente es una facultad del alma, y no una sustancia separada. El único modo en que según la mente de Tomás se dice que es separado es por cuanto que su actividad no es orgánica (al igual que la del intelecto posible); y si el intelecto agente inhiera en la esencia del alma es porque no hay un solo intelecto agente (ni posible) para todos los hombres, sino tantos intelectos agentes (y posibles, ya que el intelecto agente y posible son correlativos) como hombres existentes. Además, si el sujeto es a fin de cuentas quien conoce, lo más conveniente es que aquello por lo que conoce forme parte del mismo.

2. En cuanto a la evolución en el pensamiento de santo Tomás. Al decir que nos hemos apartado de otras interpretaciones sobre la naturaleza del intelecto agente (como las de Averroes y Alejandro) no queremos indicar con ello que haya que prescindir de lo que otros dijeron sobre el mismo, lo cual nos introduce en uno de los puntos esenciales sobre los cuales hemos basado nuestra inquirición. La originalidad no es un valor: los valores poseen necesidad. Descar-

tes quiso ser original, y no con mucha fortuna. Y porque creemos que la originalidad es más importante en el arte que en la filosofía, decidimos examinar en la primera parte de nuestro trabajo, lo que Tomás de Aquino dijo en sus primeras obras (encontrándonos con una veta rica y poco explorada de su pensamiento) hasta las obras de madurez, confirmando con ello la conclusión propugnada por Weisheipl y Hériz, de que el Angélico no siempre pensó igual durante las distintas etapas de su vida, y que la evolución de su pensamiento, ciertamente que afectó el modo de considerar el intelecto agente (cuyo mayor contraste se halla en el extremo que ocupan dos obras: el Comentario a las Sentencias y las Cuestiones disputadas sobre el alma y sobre las criaturas espirituales). Así, de una concepción del intelecto agente como luz increada, nos hallamos con otra del mismo como luz creada; de la posibilidad que tienen los ángeles de poseer intelecto agente, a la negación de dicha posibilidad; de la creencia en que las almas reciben la luz que brota de Dios -sirviéndose para ello de otras sustancias- a la necesidad de que dicha iluminación intelectual tenga lugar sin intervención de las naturalezas angélicas como mediadores; de la posibilidad de que el principio humano del conocimiento esté constituido tanto por el intelecto agente como los primeros principios a la vez, a la afirmación de que el primer principio del conocimiento intelectual es exclusivamente el intelecto agente. En una palabra, de una presencia más honda y tangible del pensamiento agustiniano en Tomás de Aquino, a una mayor profundización en el conocimiento de la obra aristotélica, sin dejar por ello de ser agustiniano en sus cimientos, y aun en sus conclusiones: la luz del intelecto agente siempre dimana de Dios (aunque la potencia a través de la cual se difunde, se halla formando parte del hombre); por el intelecto agente conocemos todas las cosas en sus 'rationes aeternae'; la luz del intelecto agente es cierta virtud participada de otra superior, y otras, son tesis que acompañarán al de Aquino hasta su muerte, fiel al Agustín a quien nunca contradujo. Aunque no sea posible sostener 'némine discrepante' que Agustín fue tomista, siempre será bienvenido sostener que Tomás de Aquino fue un buen discípulo de Agustín, cuya teología adopta, y cuya filosofía adapta.

3. En cuanto a la iluminación y a la luz intelectual. No son pocos los tomistas que quisieran ver el pensamiento de Tomás de Aquino, como un sistema de pensamiento, no sólo distinto, sino además separado del agustiniano, en cuanto al modo de conocer se refiere. Pero ello, sólo conduce (en desdoro del pensa-

miento cristiano) a creer -por parte de los tomistas- que la iluminación es sólo un vestigio superado de la influencia que ejerció Agustín en el primer Tomás; y -por parte de los agustinianos- a creer que el intelecto agente es una máquina de hacer especies (1).

Si santo Tomás de Aquino hubiese discrepado de san Agustín, lo hubiese manifestado abiertamente, sin temor a perder su cátedra (que es el motivo por el que se piensa -equivocadamente según nuestro parecer- que Tomás de Aquino omitió manifestar su desacuerdo respecto al de Hipona): "Tomás de Aquino conocía a Agustín no menos bien que los agustinianos, y conocía a Aristóteles mejor que la mayoría de los aristotélicos. De donde, si lo que hubiese dicho Agustín estaba correcto, Tomás habría de decir que Agustín tenía razón, y donde Aristóteles tenía razón, Tomás estaría de acuerdo con Aristóteles. Pero en aquellos casos en los que ni Agustín ni Aristóteles hubiesen tenido razón, Tomás simplemente lea haría decir la verdad, es decir, lo que ellos mismos deberían haber dicho para tener entera razón" (2).

Pero Tomás de Aquino jamás afirmó, por ejemplo, que fuese innecesario hablar de una luz intelectual, o que sólo debía interpretársela exclusivamente en sentido metafórico. Por el contrario, siempre afirmó que la palabra 'luz' tenía un valor analógico como la misma palabra 'inteligencia'. Y así como ésta se aplica en sentido propio a las sustancias espirituales (Dios y los ángeles) lo mismo habrá de decirse de la luz intelectual, que es luz propiamente dicha, y no en sentido figurado.

4. En cuanto al principio del conocimiento: El intelecto agente es el principio activo de donde dimana la virtud o vigor intelectual, por virtud del cual el intelecto posible adquiere su capacidad de conocer actualmente (al recibir la especie) y habitualmente (habilitándolo para realizar la función de conocer, que es una cierta actividad u operación del mismo). Es decir que el intelecto agente no es sólo principio activo, sino además virtud formal que vi

(1) La teoría del conocimiento agustiniana, es compatible con la gnoseología tomista por dos razones. La primera, porque el sensible en el alma, debe llegar a ser tan inmaterial en el tomismo como en el agustinismo. La segunda, porque en ninguno de ambos sistemas filosóficos el sensible es recibido como inmediatamente inteligible.

(2) GILSON, Etienne, Wisdom and Love in Saint Thomas Aquinas, Aquinas Lecture, 1951, Milwaukee, Marquette University Press, 1951 (ed. Asesoramiento y Servicios Educativos, Caracas, 1974, p. 61, traducción de Rafael Tomás Caldera).

goriza al intelecto posible. Por esta capacidad contraída por el intelecto posible, puede decirse que la actividad del intelecto agente no cesa con la producción de la especie. El intelecto agente no sólo perfecciona al intelecto posible en el acto previo al conocer, sino en todo el decurso del conocimiento actual. Cuando nuestra inteligencia adquiere el noúe, es gracias al intelecto agente. Cuando adquiere la ciencia, es gracias al intelecto agente. Cuando conoce lo verdadero como distinto de lo falso, es gracias al intelecto agente. Cuando se conoce lo bueno como distinto de lo malo, es gracias al intelecto agente. En una palabra: la luz intelectual de que habla Agustín como necesaria para conocer, es la capacidad con que cuenta el intelecto posible de realizar cualquier operación intelectual, capacidad que según san Agustín -y a diferencia de san Agustín- le viene dada al posible, por una facultad realmente distinta a sí: el intelecto agente.

El intelecto agente no es el único principio del conocimiento; pero sí el único principio activo. Así, por ejemplo, la especie intelectual es el principio próximo e inmediato del acto intelectual; pero sólo el intelecto agente es el primer principio. La especie inteligible es más perfecta que el intelecto posible, y por eso perfecciona a éste. Mas si la especie inteligible perfecciona al intelecto posible, es porque la especie inteligible está en acto respecto del intelecto posible que está en potencia. Y si resulta que la especie inteligible tiene por causa eficiente principal al intelecto agente (y por causa eficiente instrumental a los fantasmas) entonces el intelecto agente es también superior al intelecto posibles.

Ni siquiera los primeros principios (san simples como el ente) o compuestos (como el principio de no contradicción y los principios de la demostración) son anteriores al intelecto agente. El intelecto agente es, respecto de los primeros principios, primero que éstos por dos razones: primera, porque no se nace con los principios. Los primeros principios no son ingénitos ni innatos, sino que se adquieren a partir de la sensibilidad. En cambio se nace con el intelecto agente. Segunda, porque los principios se formulan a base de juicios, y los términos de dichos juicios son adquiridos por abstracción, que es una función del intelecto agente. Puesto que los primeros principios son posteriores al intelecto agente, los primeros principios pueden ser, después, instrumentos del intelecto agente.

Por consiguiente, el intelecto agente no se identifica con el hábito de los primeros principios, ni es sujeto de hábito alguno. Sin embargo, el intelecto agente es el elemento formal en la constitución del hábito de los primeros principios, y de todos los hábitos intelectuales, incluyendo el hábito de la ciencia y la sophia. De la ciencia, porque los principios de todas las ciencias se hallan contenidos originariamente en los primeros principios. Además, si el intelecto posible cuenta con la capacidad de resolver las conclusiones en los principios es gracias a que ha sido confortado para ello por el intelecto agente. Por sí solo, el intelecto posible se halla en potencia de realizar dicha operación. De la sophia, porque ésta, además de ser cierta ciencia (según afirma Tomás de Aquino en Summa Theologiae, I-IIae, q. 57, a. 2, ad 1m) el intelecto posible por sí solo no contaría con el hábito de remontarse de los efectos a las causas últimas de las cosas, que es lo propio de la sophia o sabiduría.

Todo lo que conocemos intelectualmente, es conocido gracias a que es iluminado por la luz del intelecto agente, y recibido en el intelecto posible. Sólo lo que no puede concluirse desde los primeros principios excede la luz natural del intelecto agente, como las verdades de fe y los futuros contingentes.

5. En cuanto a la evidencia de la existencia del intelecto agente. Queda adecuadamente demostrada la necesidad de un intelecto agente, aunque su existencia no sea evidente para aquellos que piensan que sólo podemos tener facultad de aquello que posee un sustrato orgánico. Ciertamente que la iluminación no se verifica de una manera conciente e intencionada. Tampoco podemos saber de su existencia de modo directo, es decir, como un "objeto inmediato a la conciencia". Con todo, la existencia del intelecto agente se nos da a conocer indirectamente: a) por medio del raciocinio, del silogismo, y como resultado de una investigación de las condiciones de posibilidad de la formación de los conceptos; b) pero, sobre todo, por la vía de la experiencia interna y personal. Porque ¿cómo puede negarse razonablemente la existencia en nosotros de una virtud abstractiva? El examen de los hechos internos de nuestro espíritu, y los argumentos desarrollados en este trabajo, no lo permite. A Dios y al intelecto agente se llega por sus efectos.

Además, toda filosofía que no reconoce la existencia de ideas innatas, ni admite que el conocimiento tenga lugar en los términos de Empédocles, debe ne-



cesariamente reconocer, bajo un nombre cualquiera, una actividad, una potencia una fuerza actuante en la formación de las ideas intelectuales. Y como los partidarios absolutos de las ideas innatas son muy poco numerosos hoy en día, se sigue que la inmensa mayoría de los filósofos debe admitir y de hecho sigue admitiendo la existencia del intelecto agente, aunque para ello se abstengan de pronunciar este nombre escolástico, y lo substituyan por otros equivalentes.

Tan real como la potencia y el acto, así es la distinción entre intelecto posible e intelecto agente. Decir que el intelecto agente existe realmente, equivale a decir que no se distingue del intelecto posible sólo bajo una distinción de razón o meramente funcional. Según esta última, el intelecto agente es sólo una más de las funciones del intelecto posible; o dicho en otros términos, cuando la inteligencia actúa y opera, esa misma inteligencia recibe el nombre de intelecto agente. Pero como ha quedado suficientemente demostrado, no hay lugar en Tomás de Aquino (lo mismo que en Alberto Magno, a quien en este punto sigue el primero con tanta fidelidad) para afirmar que el intelecto agente y el intelecto posible son sólo dos funciones de un mismo intelecto; o que sólo existe un intelecto bajo dos aspectos (como si sucede tratándose del intelecto especulativo y el intelecto práctico, o el intelecto posible y el 'intelecto en acto'). Quizás haya cierto fundamento para creer que ello es así en Aristóteles (según De Corte); pero no en Tomás de Aquino, quien siempre habla del intelecto agente y el posible como de dos principios cognoscitivos, dos potencias realmente distintas de nuestra alma; en una palabra: de dos intelectos.

Esto no significa que haya dos "inteligencias" o dos intelecciones en el hombre. Uno es el principio del conocimiento, otro la facultad en potencia de conocer. El intelecto posible no se convierte en intelecto agente cuando conoce aquél. En cambio cuando el intelecto posible conoce por obra del intelecto agente, el intelecto posible deviene en intelecto en acto, que es la operación del intelecto posible: intelecto que propia y realmente conoce actualmente. Al dejar de conocer actualmente, el intelecto posible funge como memoria intelectual (en que se deposita y conserva lo universal pretérito, porque lo singular pretérito se conserva en la memoria sensitiva), y por eso es que el intelecto posible puede llegar a ser, además, intelecto en hábito.

6. En cuanto a la imposibilidad de que el intelecto agente conozca.

El hombre no entiende con dos intelectos: entiende con (in) el intelecto posible, pero por (per) el intelecto agente. Sólo esto y no otra cosa es lo que quiere decir Tomás de Aquino cuando afirma que "homo intelligit per utrumque" (3), es decir que ambos (utrumque) intelectos concurren "ad unum intelligere" (4). Pero hoy, acostumbrados a la depreciación del intelecto agente, nos sorprende que se deba afirmar que el hombre no entiende exclusivamente por razón del intelecto posible. Pero es verdad: aunque el intelecto agente no conoce, sin el intelecto agente no se conoce.

Pero que el intelecto agente no conozca (aquello por lo que conocemos no conoce), no dice mayor perfección del intelecto posible respecto del intelecto agente, sino todo lo contrario. Pues la razón de ello es que el intelecto agente está en acto, y si tuviese que ser receptor de especies inteligibles, estaría en potencia.

El entender, por tanto, siempre es una operación nobilísima, absolutamente hablando; pero el entender recibiendo es algo inferior a la operación iluminadora del intelecto agente. El entender es operación nobilísima; pero en cuanto emana del intelecto posible pura potencia en el orden inteligible, supone una imperfección, una potencia que necesita ser actuada.

Con esto se afirma que el intelecto agente no es un mero instrumento al servicio del intelecto posible del cual se sirve éste para que aquél le prepare sus especies inteligibles. Aunque el intelecto agente no tuviese más razón de ser que la de formar especies inteligibles para conocimiento del intelecto posible, aun así sería más perfecto el intelecto agente que el posible. Pues la especie inteligible, que es más perfecta que el intelecto posible, es efecto del intelecto agente.

En efecto, es un principio fundamental en toda la problemática del intelecto agente, que lo inteligible es más perfecto que el intelecto, en cuanto que los inteligibles son los que perfeccionan al intelecto como si fuese su propia forma. Los inteligibles no son por causa del intelecto que los llena, sino al revés: los intelectos son por causa de los inteligibles que los determinan. De

(3) Quaestio disputata de spiritualibus creaturis, q. ún., a. 10, ad 15m (ed. Marietti, Romae-Taurini, 8ª ed., 1949, vol. II, p. 410).

(4) Quaestio disputata de anima, q. ún., a. 4, ad 8m (ed. cit., p. 296).

no admitirse este principio no se podrá dar razón concluyente de la existencia del intelecto agente, o por lo menos de su distinción real respecto del intelecto posible. De la supremacía del intelecto agente respecto del posible, depende la existencia misma del intelecto agente como distinto del intelecto posible.

7. En cuanto a la condición ontológica del intelecto agente como facultad humana. La perfección del intelecto posible dice perfección en cuanto es intelecto, no en cuanto posible. Por el contrario, la imperfección del intelecto agente está en ser humano más que en ser activo o agente. Ahora bien, todo lo que perteneciendo al hombre cumple en él una función se denomina facultad (virtus). Es así que el intelecto agente, además de pertenecer al alma humana, cumple en ella una función determinada; por consiguiente, el intelecto agente es una facultad.

Decir que el intelecto agente es una facultad humana equivale a decir dos cosas: la primera, que no es sustancia, i.e., no es parte del ser del hombre, porque de ser así ello equivaldría a afirmar que las potencias vegetativas y sensitivas inhiere en el intelecto agente. Es decir, sería como afirmar que el intelecto agente se identifica con el alma, lo que es inadmisibile. Y la segunda, que no es una sustancia separada del alma humana, al modo en que afirmaba Averroes. Así, el intelecto agente no es sólo del alma (como lo sería para Averroes) sino que está en el alma misma.

De las facultades suele decirse que son potencias. Las potencias son los varios principios próximos por los que el alma opera (sólo un ser como Dios -en que su ser y su operar se identifican- carece de potencias). Y si resulta que el alma realiza su operación de conocer con el intelecto posible por el intelecto agente, tendremos que tanto la una como la otra son potencias.

El problema de creer que el intelecto agente no puede ser potencia humana por ser siempre en acto, se resuelve al afirmar que potentia no es sólo un pati (padecer), que es lo que sucede con el intelecto posible respecto de su objeto: 'intelligere est pati', sino además un posse (poder). Así, el intelecto agente es posse, esto es, un poder hacer (posse facere), pero de ningún modo puede ser potentia como pati. Decir que el intelecto agente es una potencia del alma, no equivale a decir que está en potencia con respecto de algo que en

tá en acto, sino que cuenta con la potencialidad de actualizar [a los fantasmas y al intelecto posible], es decir, con la potentia activa para ello; y para eso hay que estar en acto.

A esta segunda clase de potencia con que se cuenta para actualizar, i.e., para obrar activamente se lo llama entre los escolásticos vis (o vires en plural).

Así, pues, el intelecto agente es facultad (virtus) como vis (facultad o potencia activa), lo mismo que todas aquellas facultades que no son susceptibles de hábitos (como la vis vegetativa -nutritiva y reproductiva- y la vis de los cuerpos celestes).

Y así, con esta consideración, por la que el concepto de facultad es más amplio que aquel por el que sólo busca identificársels con aquellas potencias que sí están en potencia antes de operar, que son actualizadas, y que pueden contraer hábitos, nos resta sólo indicar que más de uno podrá negar que el intelecto agente sea "intelecto" propiamente dicho (pues no conoce); pero ninguno que es facultad y principio real.

## BIBLIOGRAFIA

## I

## INDICES

BONITZ, Hermannus, Index Aristotelicus, Akademische Druck-Verlagsanstalt, Graz (Austria), 2ª ed., 1955, pp. 490-491

BERGOMO, F. PETRI, In Opera Sancti Thomae Aquinatis Index (seu 'Tabula aurea' eximii doctoris), Editio Fototypica, Editiones Paulinae, Alba-Roma, 1954, pp. 513-525

## II

## FUENTES

## 1. Obras de ARISTÓTELES

Aristotelis Opera, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Typographo Clarendoniano: 'De anima' [recognovit brevique adnotationis instruxit W. D. Ross], 1ª publ., 1956 (2ª repr., 1963), 87 pp. [Biblioteca de Humanidades, Universidad de Navarra].

Metafísica, Ed. Gredos (1ª ed., 1970), Madrid, 2ª ed., 1982 (1ª reinpr., 1987), 769 pp. (Versión trilingüe por Valentín García Yebra, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Nº 65).

## 2. Obras de AVERROES

Comentario al 'De anima' de Aristóteles, Ed. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, 1ª ed., 1987, 214 pp. (Edición al cuidado de Salvador GÓMEZ NOGALES, Colección Aula Abierta, Nº 26).

## 3. Obras de ALBERTO MAGNO

Opera omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma, 1970, p. 593 ss. (Bibl. Collegium Maximum Christi Regis, Societatis Jesu, Coyoacán, D.F.).

## 4. Obras de Tomás de Aquino

De notable utilidad nos ha sido en general para consultar cualquier lugar del corpus thomisticum: BUSA, Roberto S.J., Thomae Aquinatis Opera Omnia, cum hypertextibus in CD-ROM, IBM-Editores Elettronica Editel, Milano, 1992.

Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis, editio cura R.P. Mandonnet O.P., Lethielleux editoris, Parisiis, 1929, vols. I-II ('Bibl. Félix de Jesús Rouger', Misioneri Spiritus Sancti).

Compendio de Teología, Ed. RIALP, Madrid, 1980, p. 123 ss. (traducción castellana de Josep-Ignasi Saranyana).

Comentario al 'Libro del alma' de Ariatotelea, Ed. Fundación Arché, Buenos Aires, 1979, 492 pp. (traducción castellana de M<sup>a</sup> Luisa Donadio Maggi de Gandolfi).

Summa Theologica, cura fratrum eiusdem ordinis, Ed. BAC (monolingüe latín), Madrid, 3<sup>a</sup> ed., 1961 (vol. I), 1962 (vol. II), 1963 (vol. III), correspondientes a la 'Prima pars', 'Prima secundae' y 'Secunda secundae', respectivamente (Sección Teología y Cánones, Núms. 77, 80 y 81).

Suma contra los gentiles, Ed. Porrúa, México, 3<sup>a</sup> ed., 1991, 715 pp. (traducción castellana por Carlos Ignacio González S.J., Colección "Sepan Cuantos", N<sup>o</sup> 317).

[Opúsculo de] las sustancias separadas ('De substantiis separatis seu de natura angelorum'), Ed. NAU Llibres, Valencia, 1993, 154 pp. (Introducción, traducción y notas de Alfonso García Marqués y Marcelino Otero).

Opúsculo sobre la unidad del intelecto contra los averroístas ('De unitate intellectus contra averroistas'), en Opúsculos filosóficos selectos, Ed. SEP, México, 1<sup>a</sup> ed., 1986, pp. 131-193 (la traducción del opúsculo es del argentino Antonio Tomás y Bellús, y la edición y selección de los opúsculos corre a cargo de Mauricio Beuchot Puente).

Quaestiones disputatae de malo, Opera Omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita; Tomus XXIII, cura et studio fratrum praedicatorum, Commissio Leonina (Roma) - Librairie Philosophique J. Vrin (Paris), 1982, 330 pp. (traducción castellana íntegra por David Téllez Maquero, Promanuscrito, Universidad Panamericana, 1995).

Cuestión disputada sobre las virtudes en común, Universidad Iberoamericana, Departamento de Filosofía, México, 1994, 113 pp. (Introducción de Mauricio Beuchot P., traducción de Héctor Velázquez F., Colección Cuadernos de Filosofía, N<sup>o</sup> 22).

Quaestiones disputatae de veritate, en Quaestiones disputatae, vol. I, cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi, Marietti, Taurini-Romae, Editio VIII revisa, 1949, 569 pp.

Quaestio disputata de anima, en Quaestiones disputatae, vol. II, cura et studio Fr. P. Calcaterra, Marietti, Taurini-Romae, Editio VIII, revisa, -- pp. 281-362

Quaestio disputata de spiritualibus creaturis, en Quaestiones disputatae, vol. II, cura et studio P. Fr. M. Calcaterra y T. S. Centi, Marietti, Taurini-Romae, Editio VIII revisa, 1949, p. 370 et passim.

## III

## ESTUDIOS

## 1. Comentaristas modernos de las obras psicológicas de ARISTÓTELES

BARBOTIN, Edmond, La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Theophraste, Louvain Publications Universitaires, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1954, pp. 166 ss. (Aristote traductions et études, Collection Publiée par l'institut supérieur de philosophie de l'université de Louvain).

BRENTANO, Franz, Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom NOYS POIHTIKOS, nebst einer Bellage über das Wirken des Aristotelischen Gottes, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967, 249 pp. (Unveränderter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Mainz am Rhein, 1867) [Hay traducción al inglés].

DE CORTE, Marcel, La doctrine de l'intelligence chez Aristote [essai d'exégèse], Librairie Philosophique J. Vrin, 1934, pp. 52-63 [Bibliothèque d'histoire de la philosophie].

ELORDUY, Eleuterio, "La evolución de la psicología de Aristóteles según Nuyens", en Pensamiento [Revista de Filosofía de la Compañía de Jesús de Madrid], vol. VI, año 1950, nº 24, octubre-diciembre, Madrid (España), pp. 465-494

GUTHRIE, W. K., Historia de la Filosofía Griega, vol. VI: 'Introducción a Aristóteles', Ed. Gredos, Madrid, 1993, 483 pp. (Versión española de Alberto Medina González, de la 1ª ed. inglesa: Cambridge University Press, 1981, bajo el título de: A History of Greek Philosophy, vol. VI Aristotle an encounter).

HAMELIN, Octavio, La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses Commentateurs (Ouvrage publié avec une introduction par Edmond BARBOTIN), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1953, 93 pp. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).

IGAL, Jesús, "Aristóteles y la evolución de la antropología de Plotino", en Pensamiento [Revista de Filosofía de la Compañía de Jesús de Madrid], vol. XXXV, año 1979, nº 53, Madrid (España), p. 316 ss.

OWENS, Joseph, "El problema de la causación del intelecto agente en el 'De anima' (III, 5) de Aristóteles", en Revista de Filosofía, Universidad Iberoamericana (México), nº 69, año XXIII, septiembre-diciembre, 1990, pp. 409-417 (traducción del inglés por Mª Teresa de la Garza).



REALE, Giovanni, Introducción a Aristóteles, Ed. Herder, Barcelona, 1ª ed. castellana, 1985, 209 pp. (Traducción del italiano por Víctor Bazterrica, Biblioteca de Filosofía, Nº 16).

REIDL, "La dottrina di Aristotele sull'Intelletto in 'De anima III, 4, 5', y 'Metaph., XII, 7-9', en la interpretación de Hegel", en Angelicum [Revista de Filosofía del Institutum Internationale Angelicum, Romae], vol. 71, 1994, fascículo 2, pp. 203-223

TAKATURA, Ando, Aristotle's theory of practical cognition, Martinus Nijhoff, The Hague (Netherlands), 3ª ed., 1971 (1ª ed., Kyoto), 265 pp.

## 2. Comentaristas modernos de Avicena

GILSON, Etienne, "Avicenne et le point de départ de Scot", en Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, Deuxième année, 1927, Librairie Philosophique J. Vrin, París, pp. 129-146

## 3. Comentaristas modernos de Averroes

CRUZ HERNANDEZ, Miguel, Historia del pensamiento en el mundo islámico, vol. II: Desde el Islam andaluz al socialismo árabe, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 193 ss.

REYNA, Ruth, "On the Soul: a philosophical exploration of the active intellect in Averroes, Aristotle and Aquinas", en The Thomist [A speculative quarterly review: edited by the Dominican Fathers], vol. XXXVI, 1972, The Thomist Press, Providence of St. Joseph, Washington D.C., 20017, pp. 131-149

## 4. Comentaristas modernos de Agustín de Hipona

BOYER, Charles, Essais sur la doctrine de Saint Augustin, Beauchesne et ses fils, París, 2ª ed., 1931, pp. 166-183

BOYER, Charles, "Acerca de la inutilidad de un sentido agente", en Archives de Philosophie, vol. III, cuaderno 2, p. 107 ss.

GONZÁLEZ-QUEVEDO, Jesús, "La iluminación agustiniana", en Pensamiento [Revista trimestral de investigación e información filosófica, publicada por las facultades de filosofía de la Compañía de Jesús], año 1955, vol. 11, núm. 41, (Madrid), pp. 5-28

GONZÁLEZ-QUEVEDO, Jesús, "La interioridad del mundo inteligible según San Agustín", en Miscelánea Comillas, ed. P. Universitas Comillensis (Santander), vol. XVII, 1952, Nº 1, pp. 1-66

JOLIVET, Régis, "La doctrine augustinienne de l'illumination", en Revue de Philosophie, 1930, t. XXXVII, pp. 382-402

## 5. Comentaristas modernos de san Buenaventura

HURLEY, M., "Illumination according to S. Bonaventure", en Gregorianum [Comentarios sobre cuestiones filosóficas y teológicas, editadas por los profesores de la Universidad Gregoriana de Roma], vol. XXXII, 1951, año XXXII, Roma (Piazza della Pilotta), pp. 388-404

DA VINCA, "L'aspetto filosofico dell'aristotelismo di S. Bonaventura", Collectanea Franciscana, N° 19, 1949, pp. 5-44

## 6. Comentaristas modernos de Duns Escoto

BELMOND, S. "L'intellect actif d'après Jean Duns Scot", en Revue Thomiste [paraissant tous les deux mois], 30<sup>e</sup> année, N° 1, Janvier-Février, 1930, Paris, Marcel Riviere Editeur, pp. 31-54

## 7. Comentaristas modernos de Alberto Magno

BROWNE, M., "Circa intellectum et ejus illuminationem apud S. Albertum Magnum", en Angelicum [periodicum internationale de re philosophica et theologica; organum unionis thomisticae, Pont. Institutum Internationale Angelicum, Romae], N° 5, 1932, vol. 9, annus IX, fasciculos 2-3, pp. 187-202

## 8. Comentaristas de santo Tomás de Aquino

-Manualística tomista de psicología especulativa

CAIETANUS, Thomas de Vio: Commentarius in Summam Theologicam Sancti Thomae Aquinatis, Opera Omnia, edita iussu Leonis XIII P.M., t. IV-XI, Typographia polyglota S.C. de Propaganda Fide, Romae, 1888-1903 (Bibl. 'Félix de Jesús Rouger', Misioneril Spiritus Sancti, Tlalpan, D.F.).

BRENNAN, Robert Edward, Psicología tomista [Análisis filosófico de la naturaleza del hombre], Aguilar, Madrid, 1<sup>a</sup> ed. castellana, 1959, pp. 200-209 (Tit. orig.: Thomistic Psychology. A philosophical analysis of the nature of man).

BARBADO, Manuel, "El proceso dinámico de la intelección según Santo Tomás", en La Ciencia Tomista [Publicación trimestral de los dominicos españoles], N° 22, año XXXVIII, Tomo LXXII, enero-junio, 1947, Convento de San Esteban, pp. 289-330.

DE ALEJANDRO, José M<sup>o</sup>, Critica, Ed. Sal Terrae, Santander, 1964, 393 (Bibliotheca Comillensis, serie filosófica).

FROBBES, Cursus brevior psychologiae speculativae in usum scholarum, Parisiis (VI), sumptibus P. Lethielleux editoris, 1933, p. 268 ss.

GARDEIL, H. D., Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino, vol. III: Psicología, ed. Tradición, México, 1974, 273 pp. (Traducción castellana de -- Salvador Abascal Carranza).

GREDT, Josepho, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, vol. I: Philosophia naturalis, Herder, 8ª ed., 1936, p. 460 ss.

HUCÓN, Eduardo, Cursus philosophiae thomisticae ad Teologiam doctoris angelici propaedeuticus, vol. II (philosophia naturalis), secunda pars, biologia et psychologia, editio tertia, Parisiis, sumptibus P. Lethielleux editoris, 1920, p. 83 ss.

JOLIVET, Régis, Tratado de Filosofía, vol. II: Psicología, ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 5ª ed., 1957, 640 pp. (Versión del francés por Leandro de Seams).

SIWEK, Paulus, Psychologia Metaphysica, editio septima aucta et emendata, apud aedes Universitatis Gregoriana, Romae, 1965, 651 pp.

URRABURU, Johanns Josephus, Institutiones philosophicae, quae Romae in P. Universitate Gregoriana tradiderat, vol. V: Psychologia, pars secunda, Vallisostii, typis Joseph Emmanuel a Cuesta, Lutetiae Parisiorum - Romae, 1896, p. 503 ss.

WULF, Maurice de, Historia de la Filosofía Medieval, vol. II: el siglo XIII, ed. Jus, México, 1ª ed., 1945, 339 pp. (Traducción del francés por Jesús Toral Moreno).

ZIGLIARA, Thomas-Marie, Oeuvres philosophiques: De la lumière intellectuelle et de l'ontologisme, suivant la doctrine de S. Agustin, de S. Bonaventure et de S. Thomas d'Aquin, Vitte et Perrusel, Libraires-Éditeurs, Lyon, première volume, 1881, p. 356 ss.

-Artículos monográficos o monografías propiamente dichas

CORETH, Emerich; PFLIGERSDORFFER, Georg; HEIDL, Walter, Christliche Philosophie im Katholischen Denken des XIX und XX Jahrhunderts: Neue Ansätze im 19 Jahrhundert, Styria Verlag, Graz, Viena und Colonia (traducción castellana del alemán por Eloy Rodríguez Navarro como Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX, para Encuentro Ediciones, Madrid, 1993, vol. I: 769 pp.

ERCILLA, José de, De la imagen a la idea [Estudio crítico del pensamiento tomista], Gredos, Madrid, 1959, passim (Biblioteca Hispánica de Filosofía, Nº 22).

FUETSCHER, Acto y potencia: Debate crítico y sistemático con el Neotomismo, ed. Razón y Fe, Madrid, 1948, p. 238 ss. (Traducción del alemán por Constantino Ruiz Garrido).

- GILSON, Etienne, El tomismo [Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino], EUNSA, Pamplona, 1ª ed. cast., 1978, p. 117 ss. (1ª ed. francesa, 1965, Vrin, París).
- GILSON, Etienne, El filósofo y la teología, Guadarrama, Madrid, 2ª ed., 1962 (1ª ed., 1960, París), 287 pp. Traducción del francés por G. Torrente Ballester, Colección 'cristianismo y hombre actual', N° 32).
- GILSON, Etienne, Wisdom and Love in Saint Thomas Aquinas, Aquinas Lecture, -- 1951, Milwaukee, Marquette University Press, 1951 (ed. Asesoramiento y Servicios Educativos, Caracas, 1974, 98 pp., traducción del francés por Rafael Tomás Calders).
- GILSON, Etienne, "Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustine", en Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, Première année 1926-1927, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, pp. 5-127
- GONZÁLEZ Y DÍAZ TUÑÓN, Ceferino, Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás, establecimiento tipográfico del Colegio de Santo Tomás, a cargo de D. José Cortada, Manila (Filipinas), 1864, vol. II, p. 72 ss.
- LIBERATORE, Mateo, Della cognoscenza intellettuale trattato, vol. 2: parte dottrinale teorica di S. Tommaso, Stabilimento Tipografico del Cav. Francesco Giannini, Napoli, terza edizione, 1879, p. 260 ss.
- LITTLE, Arthur, The Platonic Heritage of Thomism, Golden Eagle books [edited by the Jesuitic Fathers of the Standard House], Dublin, 1949, 290 pp.
- LOTTIN, Odon, Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles, tome 1, Problèmes de Psychologie, deuxième édition, Duclos S.A., éditeur, Gembloux (Belgique), 1957, 553 pp.
- MARC, André, Psychologie réflexive, tome 1: La connaissance, Desclée de Brouwer, Paris, L'edition universelle S.A., 1948, p. 203 ss.
- MARÉCHAL, J., El punto de partida de la metafísica, ed. Gredos, Madrid, 2ª ed., 1959, p. 190 ss. (vol. V: El tomismo ante la filosofía crítica, traducción del francés por Francisco Font).
- MILLÁN PUELLES, A., La formación de la personalidad humana, ed. RIALP, Madrid, 1979, 218 pp.
- RAMÍREZ, Santiago, Introducción a Tomás de Aquino, ed. BAC, Madrid, 1975, 341 pp. (Bac Minor, N° 36).
- RAHNER, Karl, Espíritu en el mundo: Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino, Herder, Barcelona, 1963, 387 pp. (Biblioteca Herder, sección filosofía y teología, vol. 53).
- VARELA, José Eduardo, Filosofía y método en Bernard Lonergan S.J., Jus, México 1992, 431 pp. (Colección de Estudios Filosóficos).

ALCORTA, José Ignacio, "El conocimiento divino según San Agustín", en Augustinus, N° 3, 1950, pp. 309-321

ALLERS, R., "St. Augustine's doctrine of the illumination", en Franciscan Studies, N° 12, 1952, pp. 26-46

BERNIES, L'abstraction scolastique et l'intellect agent', en Revue de Philosophie, 1904, N° 1, p. 284 ss.

BERNIES, "L'intellect agent des scolastiques", en Revue de Philosophie, 1904, N° 2, pp. 90-92

BURNS, R. M., "The agent intellect in Rahner and Aquinas", en The Heythrop Journal, vol. XXIX, 1988, p. 423 ss.

CANALS Vidal, Francisco, "El lumen intellectus agentis en la ontología de Santo Tomás", en Convivium, N° 1 (1ª serie), 1956, pp. 102-136, 99-136

CONGAR, M. I., "Le Role des images dans l'abstraction intellectuelle selon Cajetan", en Revue Thomiste, Ecoles de Théologie, Saint-Maximin, 39 année, t. XVII, Nos. 86-87, novembre 1934 - février 1935, pp. 225-245

DERISI, Octavio Nicolás, La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás, Club de Lectores, Buenos Aires, 1ª ed., 1980, pp. 144-193 (Biblioteca Argentina de Filosofía).

DUNNE, Peter, "The production of the intelligibile species", en The New Scholasticism [Journal of the American Catholic Philosophical Association], vol. XXVII, N° 2, april, 1953, pp. 192 ss.

D'IZZALINI, "Il principio intellettuale della ragione umana nelle Opere di S. Tommaso d'Aquino", en Analecta Gregoriana, cura P. Universitatis Gregoriana edita, vol. XXXI series, Facultas Philosophicae, sectio B (n. 3), Romae, apud aedes Universitatis Gregorianae, 1943, pp. 63 ss.

FABRO, Cornelio, "Knowledge and perception in Aristotelic-thomistic psychology", en The New Scholasticism [Journal of the American Catholic Philosophical Association], vol. XII, 1938, pp. 338-365

FESTUGIÈRE, "Correspondence", en Bulletin Thomiste, trimestriel [Organo de la Société Thomiste], XIIe année, tome IV, N° 6, avril-juin, 1935, pp. 178-185; 418-420

GUILLET, J., "La lumière intellectuelle d'après S. Thomas", en Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, Libraire Philosophique J. Vrin, Paris, Deuxième année, 1927, vol. II, p. 79 ss.

HERIS, Ch., Bulletin Thomiste, trimestriel [Organo de la Société Thomiste], tome VI, 1940-1942, p. 244

GONZALO DE MATTOS, "L'intellect agent personnel dans les premiers écrits d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin", en Revue Neoscholastique de Philosophie, N° 43, 1940, p. 145 ss.

LONGERGAN, Bernard, "St. Thomas theory of operation", en Theological Studies, 1942, pp. 376-402

LUCHETTA, Francesca, "Sulla critica tomistica alla noetica di Averroè", en Rivista di Filosofia Neo-scolastica (publicazione trimestrale dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano), anno LXXIII, luglio-settembre, 1981, N° 3, pp. 596 ss.

Mc Cormick, John, "Quaestiones disputandae", en The New Scholasticism [Journal of the American Catholic Philosophical Quarterly], vol. XIII, 1939, N° 3, september-december, pp. 368-374

MANYA, Joan S., "Questions de Gnoseologia: la teoria de l'intellecte agent", en Analecta Sacra Tarraconensia, Anuari de la Biblioteca Balmes, volum. VI, 1930, Barcelons, pp. 61-104 (Biblioteca Balmes, Duran i Bas, II).

MANYA, Joan B., "Es necessari l'intellect agent?", en Convivium, N° 2, 1956-II, pp. 176-188

MALDIDIER, E., "L'intellect agent", en Revue augustinienne, vol. XIV, 1909, pp. 145-182

MUÑOZ, Jesús, "¿Qué piensa Balmes del entendimiento agente", en Pensamiento [Revista de Filosofía de la Compañía de Jesús en Madrid], año 1947, vol. 3, Núm. extraordinario (Balmes, en el primer centenario de su muerte: 1848-1948), pp. 181

MAQUART, F. X., "La fonction de l'intellect-agent et la hiérarchisation des Facultés", en Revue de Philosophie [paraissant tous les deux mois], 27e année, N° 5, septembre-octobre, 1927, Paris, Marcel Rivière Éditeur, pp. 489-518

MAQUART, F. X., "De l'action de l'intellect agent", en Revue de Philosophie, 27e année, N° 5, julio-agosto, 1927, Paris, Marcel Rivière Éditeur, p. 380-416, y N° 35, 1928, 585-610

NOEL, Leon, "La présence de l'intelligibile a la conscience selon S. Thomas et Cajétan", en Philosophia Perennis, t. 1, Ratisbona, J. Habbel, 1930, pp. 159-166

PELZER, A., "L'edition léonine de la Somme contre les Gentils", en Revue Neoscholastique de Philosophie, 1920, t. XXII, pp. 223-228

POELMAN, N., "H et intellectus agens in der Werken van S. Thomas; ein historisch-doctrinaire studie", Leuven, 1962, 66 pp.

QUILES, Ismael, "Para una interpretación integral de la iluminación agustiniana", Augustinus, N° 3, 1958, pp. 255-268

RABEAU, Gaston, Species, Verbum: l'activité intellectuelle élémentaire selon S. Thomas d'Aquin, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1938, pp. 23-35 (Bibliothèque thomiste, fondateur: Pierre Mandonnet O.P., N° 22).

RAMIREZ, Manuel, "Valoración del entendimiento agente en la gnoeología de Santo Tomás", en Estudios Filosóficos, N° 6, 1957, 97-135

RAMIREZ, Manuel, "La supremacía del entendimiento agente en Santo Tomás y sus dificultades", en Estudios Filosóficos, N° 6, 1957, pp. 203-230

SÁNCHEZ, Marcelino, "La distinción entre el entendimiento agente y el posible según Santo Tomás", en La Ciencia Tomista [publicación de los dominicos españoles], año XXI, tomo 39, enero-junio, 1929, Salamanca (España), p. 207-214

TURNER, Walter, "St. Thomas exposition of Aristotle: a rejoinder", en The New Scholasticism [Journal of the American Catholic Philosophical Quarterly], vol. XXXV, 1961, N° 2, may-august, pp. 28-38

VAN RIET, G., "La théorie thomiste de l'abstraction", en Revue Philosophique Louvain, 1952, N° 30, p. 353 ss.

WALZ, A., "Chronotaxis vitae et operum S. Thomae Aquinatis", en Angelicum [Pontif. Universitas S. Thomae], N° XVI, 1939 (Romae), pp. 463-473

WEBER, J. "L'image dans l'oeuvre de Saint Thomas et spécialement dans l'exposé doctrinal sur l'intelligence humaine", en Revue Thomiste (var), série IX, 31e année, 1926, pp. 427-445

WULF, Maurice, "De speciebus intentionalibus", en Divus Thomas, Plaisance, vol. VI, 1900, pp. 200-201

ZAMBONI, "Bollstino de gnoeologia: L'intelleccto agente", en Rivista di Filosofia neo-scolastica, 1922.