

LA NEGACIÓN DEL INTELECTO AGENTE EN EL SIGLO XX

Juan Fernando Sellés
Universidad de Navarra
jfselles@unav.es

SUMMARY: in this work we review three thesis of the XX century which negates the agent intellect: a) This one that doubt if the agent intellect is really different of the possible: N. Mónaco, J. Fröbes and A. Bremond. b) The other one which negates explicitly that the agent intellect is really different on the possible: A. Willwoll, J. Muñoz and A. Marc. c) The third one that admits the direct influence of the sensible over the reason; so, it is unnecessary the agent intellect: A. Amor Ruibal, J. P. Manyá and J. Maréchal.

Key words: agent intellect, XX century, negation, three different thesis.

RESUMEN: en este trabajo se revisan tres tesis del s. XX que niegan el intelecto agente: a) La de quienes no lo afirman porque dudan si es distinto del posible: N. Mónaco, J. Fröbes y A. Bremond. b) La de quienes niegan explícitamente que sea realmente distinto del posible: A. Willwoll, J. Muñoz y A. Marc. c) La de quienes admiten que lo sensible afecta directamente a la inteligencia y, por tanto, no se requiere de intelecto agente: A. Amor Ruibal, J. P. Manyá y J. Maréchal.

Palabras clave: intelecto agente, s. XX, negación, tres tesis diferentes.

Introducción

En el s. XX la versión ordinaria sobre el intelecto agente se puede resumir con esta expresión: ‘*injustificado olvido*’, pues en esta centuria se ha tenido más acceso a los recursos bibliográficos que en las precedentes; por tanto, habiendo podido conocer y centrar la atención en el hallazgo aristotélico más comentado a lo largo de la historia de la filosofía, sin embargo, se ha hecho caso omiso de esta dimensión noética, la superior del conocimiento humano. Pero junto a esta omisión se han dado otros muchos defectos con el mismo aire de familia: el materialismo, la negación de esta dimensión humana, su reducción a la inteligencia, etc. Para no cansar al lector aludiendo a multitud de manuales de ‘gnoseología’, en los que ni siquiera se cita al intelecto agente, o sólo de paso y superficialmente, en este capítulo atenderemos a algunos autores que han tratado del tema en sus renombrados y divulgados compendios, pero con una peculiar concepción: la de reducirlo al intelecto posible, inteligencia o razón.

A lo largo de la pasada centuria, como en los siglos anteriores [1], se han dado diversas interpretaciones acerca del intelecto agente: a) La de quienes –siguiendo la tradición tomista– lo consideraron como una facultad distinta del posible, pero *potencia* al fin y al cabo [2]. b) La de quienes –siguiendo la estela de Averroes– lo consideraron como una sustancia separada, en rigor, Dios [3]. c) La de quienes no se pronunciaron acerca de su índole [4]. d) La de unos pocos que, por considerarlo nativamente activo –tal como Aristóteles lo descubrió–, lo han

hecho equivalente al acto de ser del hombre [5]. e) Y, por fin, la de quienes –afines a la opinión escotista– no acaban de distinguirlo realmente del intelecto posible o inteligencia. De estos últimos nos vamos a ocupar en este trabajo.

Los autores incluidos en este último apartado son conocedores de las tesis medievales (tomistas, escotistas y ockhamistas) sobre el intelecto agente. Con todo, existen otros que han recibido el legado de la tradición aristotélica sin pasar por las concepciones del medioevo. De este último estilo es el caso, por ejemplo, de Husserl, quien recuperando la doctrina aristotélica del intelecto agente a través de Brentano, tampoco lo distinguió realmente de la razón [6]. En efecto, para él, que admite la existencia de un yo espiritual por un lado, y de un yo sensible por otro, no distingue en el primero entre *acto* y *potencia*, entre el *acto de ser* y la *esencia*, entre la *persona* y la *personalidad*, o –dicho con palabras de teoría del conocimiento– Husserl no distingue –a pesar de usar los mismos términos– entre *intelecto agente* y *posible* [7]. Pero dejando al margen pensadores como éste, atendamos a otros que conocen la tradición medieval pero que tampoco distinguen realmente en esta dualidad radical del conocer humano.

A estos últimos, los reuniremos en los tres siguientes apartados, según defiendan uno u otro de los pareceres que a continuación se describen sucintamente: a) Vacilación acerca de si el intelecto agente es realmente distinto del posible, tras lo cual dejan la cuestión abierta: N. Mónaco, J. Fröbes y A. Bremond. b) Negación de la distinción real entre intelecto agente y posible: A. Willwoll, J. Muñoz y A. Marc. c) Defensa de una unidad sustancial entre lo sensible y lo intelectual tal que lo primero incide directamente en lo segundo; por tanto, no se requiere del intelecto agente: A. Amor Ruibal, J. P. Manyá y J. Marechal.

I. VACILACIÓN Y CUESTIÓN ABIERTA

1. N. Mónaco, precursor de la ‘democracia intelectual’

Este profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, publicó unas *Praelectiones Metaphysicae Specialis*[8], cuya Pars II trata *De viventibus seu Psychologia*. La obra está dividida en capítulos, y éstos en artículos, dentro de los cuales se formulan y explican varias tesis. El Capítulo III^o, *De vita intellectualis*, está dividido en 5 artículos [9]. El único artículo en el que atiende al intelecto agente es el II^o: ‘*De origine conceptorum simplicium*’. En él Nicolás Mónaco formula 5 tesis, dos de las cuales aluden al ‘*intellectus agens*’[10], en las que nos centraremos. Pero antes hay que advertir una sugerencia del autor: ‘*nostrum igitur modo est scholasticorum sistema*’, en concreto, mitad tomista y mitad suareciano, aunque, como veremos, al final no se pronuncia entre ambas alternativas.

En su *Thesis* LIII afirma que *se requiere el intelecto agente para hacer inteligible el fantasma*[11]. El ‘*status quaestionis*’ de esta necesidad lo sintetiza aludiendo a Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, Avicena y Averroes. Del oficio de este intelecto sostiene que lo usual es atribuirle –como Suárez– tres papeles[12], pero Nicolás Mónaco estima no son tres distintas, “sino una y la misma llamada de diversos modos”[13], afirmación tan aguda como inusual en su época. Tras esto compara la iluminación y la abstracción, sosteniendo que no se ejercen por diversas operaciones[14]. Luego alude a quienes niegan la existencia del intelecto agente (materialistas, sensistas, idealistas, innatistas, ontologistas y tradicionalistas; también lo niegan –agrega certeramente– quienes no lo distinguen realmente del intelecto posible). Pero los argumentos de éstos se pueden criticar –sostiene

Nicolás Mónaco— porque si el intelecto es potencia pasiva que requiere determinación extrínseca por parte de las especies abstraídas de las cosas, y si el fantasma es sólo inteligible en potencia, se requiere de una facultad activa[15]. Nótese que habla de ‘*facultad*’, no de ‘*acto*’.

En su *Thesis* LIV añade que *el intelecto agente ilumina el fantasma y abstrae*[16]. En el ‘*status quaestionis*’ de este punto recuerda que hay muchos pareceres distintos entre los escolásticos sobre la acción del intelecto agente, pues unos piensan que es una ‘iluminación formal’, otros, que es ‘objetiva’; algunos que es ‘radical’; otros que es ‘ejemplar’; unos que es ‘efectiva’. En cualquier caso, es doctrina común entre tomistas y escotistas —advierte— que el intelecto agente concurre con los fantasmas. La ‘*vera sententia*’ —según Nicolás Mónaco— es la propuesta en la tesis arriba enunciada, a saber, que se requiere en nosotros el intelecto agente, tesis que atribuye a Tomás de Aquino, y que demuestra con dos pruebas[17].

En el *corolario* que agrega saca tres conclusiones: 1^a) “El intelecto agente es la causa principal y el fantasma la causa instrumental de la especie impresa”[18]. 2^a) “Toda la acción del intelecto agente se puede reducir a la iluminación”[19]. 3^a) “El fantasma es la materia que se ofrece (*praebens*) al intelecto agente”[20]. Seguidamente incorpora dos series de *objeciones* contra las dos tesis arriba expuestas (LIII y LIV) y sus respectivas *respuestas* personales, en primer lugar, *contra la existencia del intelecto agente*[21]; en segundo lugar, *contra la iluminación del intelecto agente al fantasma*[22]. Pero Nicolás Monaco ofrece su punto de vista peculiar al final. En efecto, en el último ‘*scholio*’, titulado ‘*De distinctione agentis a possibili*’, tras indicar que ‘*quoad hoc punctum nullo modo est consensus scholasticorum*’[23], deja la cuestión abierta sin pronunciarse.

En suma: para este pensador, el intelecto agente es una ‘facultad’ espiritual del alma humana que concurre como causa eficiente —junto con los fantasmas (a los que no inmuta), que concurren como causa instrumental— para formar la especie inteligible en el intelecto posible, y como no ve el modo de dirimir si es realmente una ‘facultad’ distinta del posible, expone las tesis de las dos posibilidades “para que cada cual elija aquella que le parezca más verdadera”[24], de modo que deja la dilucidación de la verdad o falsedad de estas tesis bajo el poder electivo de la voluntad del lector. Pero la actitud de ceder el protagonismo a la voluntad, en una cuestión que se debe dirimir en estrictos términos teóricos por parte del conocer humano, no parece convincente.

2. José Fröbes y la probabilidad

Este autor escribió una obra titulada *Psychologia Speculativa*, cuyo tomo II lo denomina *Psychologia rationalis*[25]. De este volumen el *Liber* I versa sobre el intelecto, y está dividido en tres capítulos, de los cuales interesa el tercero: ‘*De systemate scholastico quoad originem idearum*’. Lo introduce repasando la síntesis histórica del legado aristotélico: la escueta formulación del Estagirita, a la que siguen las interpretaciones de Alejandro de Afrodisia, Avicena, Averroes, Guillermo de París, Alejandro de Hales, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Ockham y Suárez. Luego pasa a tratar detenidamente de la especie inteligible impresa, que vamos a omitir para centrarnos sólo en la *Thesis* siguiente, la n^o 9, que formula así: “*La producción de la especie inteligible impresa probablemente se adscribe al intelecto agente*”[26]. Nótese que el oficio tradicionalmente adjudicado al intelecto agente lo toma meramente como ‘probable’. El estado de la cuestión — escribe— es como sigue: comúnmente los escolásticos niegan que el fantasma pueda producir la especie inteligible y ‘*postulant vim quaedam activam animae*...

intellectus agens'[27]. Obsérvese que su existencia la toma como un 'postulado'. Entre los escolásticos recientes que lo afirman nombra a Urraburu. Entre los contradictores, a Hurtado[28]. Y entre los que lo consideran como 'posible', a Donat.

Fröbes añade que según la sentencia común el intelecto agente '*non est facultas cognoscitiva*', como el intelecto posible, pues su único oficio es producir las especies inteligibles, es decir, abstraer la especie del fantasma[29]. Por lo demás, "en oposición al agente 'el intelecto posible' es virtud cognoscitiva espiritual o eso que el vulgo llama intelecto, pues el vulgo no conoce el intelecto agente, sino sólo el que conoce"[30]. En el *Scholium* 1 José Fröbes enseña que "el intelecto agente conviene a todo hombre"[31], aunque muchos comentaristas aristotélicos sostuviesen que es una única 'sustancia separada' para todo el género humano (menciona a Alejandro de Afrodisia, Teofrasto, Themistio, los árabes), doctrina contra la cual se han opuesto otros (alude a Suárez). En el *Scholium* 2 añade que la misma unidad numérica la atribuyeron algunos comentaristas al intelecto posible (nombra a Averroes). Contra esta hipótesis salieron al paso otros pensadores (evoca a Tomás de Aquino). Ambas críticas son acertadas.

A continuación Fröbes postula 4 objeciones a las que responde una a una[32]. Seguidamente amplía la doctrina con una cuestión aneja sobre la iluminación de los fantasmas[33]. Indica que es muy célebre la metáfora de luz atribuida al intelecto agente, pero se disputa en qué sentido se dice que ilumina a los fantasmas, pues hay 4 tesis al respecto[34]. Fröbes, que se pronuncia por una de ellas –la de la 'iluminación efectiva' (la 4ª)– denuncia que son imposibles las tres restantes[35]. Tras esta triple crítica, formula su *Thesis* 10: "*En la generación de las especies inteligibles los fantasmas influyen como causa eficiente instrumental*"[36]. Manifiesta que es oscuro el modo cómo actúa el intelecto agente, y aporta al respecto las opiniones de Javelli, Suárez y Valencia. Sabe que muchos tomistas, escotistas y otros defienden la causalidad eficiente de los fantasmas, ya sea parcial o instrumental, mientras que otros niegan dicha causalidad (Silvestre Mauro, Téllez, algunos tomistas y escotistas, Hugo Cavellum, y los recientes Gutberlet, Van der Aa, Meher, Lahousse, Bödder). Matiza que no se deben entender los fantasmas como 'materia', sino como '*quasi materia*', o como 'ejemplar', y admite que "no negamos que es difícil concebir cómo el fantasma puede influir material e instrumentalmente en el intelecto espiritual; pero se ve claro que se excluyen las sentencias opuestas; por tanto, primero probaremos la tesis (enunciada) con argumentos exclusivos, y luego resolveremos las razones de los adversarios"[37].

El argumento que ofrece para probar su *Thesis* 10 lo basa en '*la insuficiencia del intelecto agente*', pues lo considera indiferente, no cognoscente, y no actuante sobre el fantasma (ni éste sobre el intelecto agente). Por tanto, es forzoso admitir que los fantasmas sean causa eficiente, al menos instrumental. Como solución a los argumentos de los adversarios propone que todos los actos espirituales se pongan en el alma como en su sujeto (más que en facultades diversas). De ese modo, cualquier acto moverá al alma. Lo cual significa (para nuestro propósito) que, movida el alma por el fantasma, ya está cambiada accidentalmente por la obra del intelecto agente que forma la especie impresa. Como *Corollarium* a esta tesis añade que el fantasma reside en el alma, la cual conoce en él al objeto[38]. Repárese en que concibe al intelecto agente no como 'real', sino como 'posible'.

En el *Scholium* 1 de este *Corolario* Fröbes aborda (siguiendo a Urraburu) la el estudio de las tareas del intelecto agente[39]. Por otra parte, en el *Scholium* 2 trata de lo más relevante: la distinción real entre el intelecto agente y el posible, respecto de la cual sostiene que la afirman como 'probable' los siguientes autores: Aristóteles, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Toledo, los Conimbricenses, Valencia, Silvestre Mauro, Van der Aa y otros[40]. Sin embargo, la niegan Escoto y

los escotistas, Buenaventura, Suárez, Vázquez, Rhodes, Arriaga, Oviedo, etc.[41]. A lo que precede añade 5 objeciones con sus respuestas[42]. Con todo, es claro que los autores del primer elenco que Fröbes aduce no consideran ‘probable’ que el intelecto agente sea realmente distinto del posible, sino ‘seguro’. Además, del segundo elenco por él aportado, hay que decir que no lo negó San Buenaventura, pues lo consideró un hábito.

En síntesis: para Fröbes, el intelecto agente –al que no considera cognoscitivo y lo limita al clásico papel abstractivo, aunque en concurso con los fantasmas–, es sólo ‘probable’, aunque prefiere no multiplicar las potencias del alma sin necesidad y atribuir directamente al alma (no a sus facultades) los diversos actos. Como se puede comprobar, la sombra de Ockham es alargada...

3. A. *Bremond ante un dilema irresoluble*

Tras recoger el texto *De anima* III, 5, Bremond indica que “la gran cuestión es: este intelecto que hace el inteligible como la luz hace el color en acto, ¿es una realidad distinta de nuestra máquina pensante individual, en potencia de pensar como la luz es distinta de los objetos que ella ilumina? ¿Es causa trascendental de la intelección y de la verdad, sol de los espíritus?”[43]. Si se le entiende así – responde–, se le está entendiendo como un gran sujeto[44]. En cambio, si se mantiene que es humano, nos topamos con las tres dificultades siguientes:

a) *Primera:* la absoluta independencia y constante actividad del intelecto agente, que le lleva a afirmar que es divino. Concluye esto llevado también por la aporía que mantienen quienes lo consideran como ‘un conocer humano que no conoce[45].

b) *Segunda:* si el intelecto agente fuera nuestro, atravesaría con su luz las cosas, la imaginación y al intelecto posible, lo cual contrasta con nuestra experiencia, pues conocemos poco y progresivamente[46]. Esta dificultad viene a decir que notamos experiencialmente el incierto y lento progreso de nuestro intelecto posible, lo cual contrasta con la perfección nativa que se atribuye al agente, de la cual no somos conscientes. Por tanto, es mejor decir de él que es divino.

c) *Tercera:* de corte histórico-hermenéutica y dice así: “los intérpretes más sutiles están demasiado molestos en conciliar este nacimiento y vida laboriosa de las ideas con la infalible iluminación de un intelecto antorcha. Esta metáfora no les es suficiente. Lo hacen incluso artista. Sin duda un artista que de tal fantasma hace tal idea. Hará falta, por tanto, que sea dependiente en cierto modo del fantasma (a menos que él mismo haga el fantasma)”[47]. Pero todo esto le parece excesivo.

En resumen: debido a estas tres dificultades, sería de esperar que Bremond secundase la versión averroísta sobre el intelecto agente, a saber, que éste es divino. Pero no, conocedor tal vez de que tal opinión fue históricamente muy criticada por grandes doctores, concluye que es un dilema que es mejor dejarlo como tal y no resolverlo. No obstante esta actitud no parece muy filosófica.

II. NEGACIÓN DE LA DISTINCIÓN REAL ENTRE INTELECTO AGENTE Y POSIBLE

1. A. Willwoll: una misma potencia con dos facetas

La *Psycologia Metaphysica*[48] de este autor está dividida en tres libros: uno dedicado a la existencia del alma; otro, a la naturaleza del alma y de la persona humana; y otro, al origen y fin del alma humana. Para nuestro propósito interesa el segundo, que comprende dos extensos artículos sobre el tema que nos ocupa: uno sobre la naturaleza del conocimiento, y otro acerca de la índole del apetito. El primero está compuesto por tres capítulos, de los cuales, sólo importa en este marco el último: ‘sobre el conocimiento intelectual’. Éste se subdivide a su vez en varios epígrafes, de los cuales nos centraremos en el segundo ‘*De natura intellectus spontanea et receptiva*’. El autor aprueba la comparación del intelecto a la ‘*tabula rasa*’, a lo que añade esta tesis: “el intelecto respecto de la percepción primera de su objeto proporcionado se determina por la especie impresa inteligible, que se produce por la espontaneidad del ‘intelecto agente’. Pero la misma percepción es acto inmanente de la facultad intelectual”[49]. Nótese que Willwoll llama ‘espontánea’ a la actividad del intelecto agente, mientras que llama ‘receptiva’ a la del posible.

Frente a la anterior tesis, que –según él– responde a la teoría de la abstracción aristotélica-escolástica, se contraponen –afirma– las posiciones del empirismo y del intuicionismo exagerado. La teoría de la abstracción se basa –sigue– en Aristóteles, y fue malinterpretada por los pensadores árabes medievales (Averroes) y bien recibida por Tomás de Aquino. Tras él los comentaristas tomistas admiten múltiples variantes. Divide la tesis en tres partes y pasa a su explicación: 1ª) para que se haga la primera percepción del objeto proporcionado se requiere que la especie impresa inteligible informe y determine al posible; 2ª) esa especie se produce por la espontaneidad del intelecto agente; 3ª) la misma aprehensión formal es el acto inmanente de la facultad cognoscitiva (intelecto posible). Centrémonos en la 2ª. En ésta se declara que se requiere una causa espiritual productiva, porque siendo la especie un accidente espiritual, se precisa de una causa *espiritual*. Se necesita asimismo que esa causa sea *activa*, pues si fuese pasiva se abriría un proceso al infinito. A esto añade que “el intelecto agente forma la especie impresa *inconscientemente*”[50], pues esa formación está a la espera del acto próximo de la potencia cognoscitiva; por tanto, esta formación no puede ser consciente. Afirma, además, que en su producción el acto sensitivo concurre como cierta causa subordinada, pues se requiere que el intelecto agente produzca una especie concreta, no cualquiera, y esta razón no se encuentra en el mismo intelecto agente, sino en la facultad sensible.

En el *scholium* I estudia la acción iluminante del intelecto agente sobre los fantasmas. En él Willwoll sostiene que no se trata de convertir la imagen en espiritual, ni en exhibir lo abstracto de lo sensible, sino en que el objeto inmuta al alma y ésta responde formado especies, tanto sensibles como inteligibles, debido a la unidad del compuesto humano. En el *scholium* II afirma que el intelecto agente está siempre en acto, lo cual interpreta en el sentido que no requiere determinación como el posible. En el *scholium* III añade que la distinción entre el intelecto agente y el posible es, para unos (Tomás de Aquino) real, mientras que para otros (Éscoto, Suárez) es de razón. Aporta argumentos a favor de una y otra alternativa, pero Willwoll parece inclinarse por la segunda: “así, la facultad intelectual se considera como ‘posible’, o constituida en potencia, en cuanto por sí sola, todavía no informada, engendra un acto. Y a la misma se considera como ‘agente’ ya ante la cognición formal”[51].

En suma: en la versión hermenéutica de A. Willwoll se percibe una reducción del planteamiento aristotélico y una afinidad clara con el escotista y suare-

ciano, pues admite que agente y posible son la misma ‘facultad’ a la que se llama de diversos modos según los dos estados de que ésta es susceptible: activo y pasivo.

2. J. Muñoz o la negación de la distinción real

Este profesor de la Universidad de Comillas publicó en 1961 su tratado *Psychologia philosophica*[52] dividido en tres libros, en el segundo de los cuales se aborda la vida psíquica y sus principios. En él dedica el capítulo VI° a la vida intelectual, y lo divide de cuatro apartados[53], en el 3° de los cuales aparecen sus descripciones del intelecto posible y agente. Al posible lo designa como ‘virtud cognoscitiva’, y al agente como ‘ciego’[54]; de modo que aquello de Aristóteles de que siempre conoce por estar siempre en acto[55], este autor parece tomarlo como meras expresiones lingüísticas que adolecen de contenido.

Descritos ambos intelectos, se entiende que Muñoz establezca la siguiente tesis: “para producir las primeras ideas el intelecto requiere de las especies inteligibles impresas por el intelecto agente, como por causa principal e inmediata, y concurrente, como causa instrumental, eficiente, en cierto modo ejemplar, y mediata, el fantasma elevado efectivamente”[56]. El intelecto agente ilumina o eleva el fantasma. Para este autor, en toda esta cuestión, las afirmaciones de los que siguen la opinión peripatética y escolástica no pasan de ‘probables’ (*‘probabilitatem non excedere’*). Cita como opositores a esa tendencia, entre los medievales, a Durando, y entre los recientes, a Balmes, Mendive, Menéndez Pelayo y Amor Ruibal. Escribe que es doctrina común entre los escolásticos admitir que el intelecto agente es la causa eficiente de la abstracción, mientras el fantasma es la causa instrumental. También añade que, para Suárez, la elevación es *mediada*, mientras que para otros como Silvestre de Ferrara, Báñez, los Salmanticenses y Juan de Sto. Tomás es *inmediata*; que algunos, como Cayetano, Javelli, Capreolo, niegan la *elevación formal*. La prueba de la tesis enunciada consta de tres partes[57].

Seguidamente se lee una cláusula muy aclaradora: “concebimos al intelecto agente del modo indicado, según la mente del Doctor Eximio”[58], de modo que son de esperar de Muñoz otras opiniones que secunden el parecer suareciano. En efecto, como Suárez, quién no admitió la distinción real entre intelecto agente y posible, Muñoz, en el *Scholium*, al concretar la determinación y el oficio del intelecto agente, escribe: “el nombre de intelecto agente designa a la misma alma espiritual, raíz del orden intelectual y sensitivo, aunque denotando la operación espiritual productiva de la especie inteligible impresa”[59]. En cuanto a los oficios del agente, los detalla en cuatro puntos[60]. A estas explicaciones siguen 12 objeciones y sus respectivas respuestas[61].

En definitiva: J. Muñoz –como Suárez– no admite la distinción entre uno y otro intelecto, pues al final de su estudio vuelve a las sospechas del inicio, a saber, que el intelecto agente no es cognoscitivo y no es claro que se distinga realmente del posible.

3. A. Marc: una única facultad con dos funciones

En su *Psicología reflexiva*[62], este autor dedica el tomo I al conocimiento, cuyo capítulo IV° versa sobre ‘la inteligencia activa y pasiva’, y el V° sobre la abstracción. Al comienzo del IV° se pregunta cuál es el origen del conocimiento intelectual. La inteligencia depende objetivamente de los sentidos –responde–,

pero esa dependencia, como no es intrínseca, requiere de otra dimensión... “Y he aquí algunos misterios”[63], escribe André Marc. ¿De qué dimensión se trata?, ¿De un espíritu separado de nuestro entendimiento[64]? Para Marc, “la solución más obvia, a la cual nos uniremos, y que respeta mejor la realidad, es reconocer tanto en la inteligencia como en la sensibilidad a un mismo tiempo espontaneidad y pasividad”[65]. Admitida dicha tesis, para Marc, la inteligencia ya no será ni enteramente pasiva, ni enteramente activa, sino en cierto modo espontánea y en cierto modo pasiva: “tal receptividad se denomina ‘entendimiento posible’ o pasivo”[66]. Lo activo de ella, en cambio, se denomina, ‘entendimiento agente’, que actualiza los inteligibles implicados en las imágenes. Nótese que el autor atribuye la actividad y pasividad a una misma *potencia*; “no existe; por tanto, el intelecto agente en el sentido tomista y técnico de la palabra”[67]. A continuación, se suceden las afirmaciones en el mismo sentido[68]. Si bien escribe que “el entendimiento posible es la capacidad de convertirse en todo lo inteligible, y correlativamente el entendimiento agente es la facultad de convertirlo a todo en inteligible en acto”[69], no admite dos ‘facultades’ distintas, sino una misma facultad con “una u otra de sus funciones”[70].

Marc afirma que la luz del posible viene del agente[71], que tiene dos rasgos notables: hacer y ser acto y luz; pero no es cognoscitivo, sino preliminar al conocimiento. Pero añade que “estos análisis y razonamientos (se refiere a textos de Tomás de Aquino, Maritain, etc.) van, sin embargo, a parar a un enigma: en tanto que ‘posible’, el entendimiento está en potencia de convertirse en todo lo inteligible; en tanto que agente, hace todo inteligible, y en este sentido él mismo es acto e inteligible sustancialmente. Éste es precisamente el misterio”[72]. Como se aprecia, este autor reduce a unicidad la pluralidad real del conocer intelectual humano. Por tanto, no le queda más remedio que intentar unir lo activo y lo pasivo en una misma potencia, lo cual parece contradictorio y aboca a la perplejidad. En efecto, “el error del objetante –escribe Marc– es el de considerar aquí aisladamente la afirmación de que el entendimiento agente es acto, es inteligible sustancialmente. De ahí la dificultad que suscita”[73]. Por lo demás, de la comparación aristotélica del intelecto agente al hábito, y teniendo en cuenta otra afirmación de Marc, a saber, que “el hábito es únicamente la forma más baja del acto”[74], concluye que el intelecto agente es ‘facultad’ inmaterial[75], del que afirma –de nuevo– que “el entendimiento, en cuanto es cognoscente, no puede ser pasivo más que a la manera de un acto”[76].

“En cuanto a la expresión de Aristóteles: ‘no es verdad que el entendimiento (en acto) unas veces piense y otras no piense’, hay que entenderla... –añade André Marc– conciliando la afirmación de un pensamiento continuo con la intermitencia de sus actos. Pero nada obliga a esa interpretación”[77]. Por eso pasa a predicar dicha constante actividad en exclusiva del *acto* cognoscitivo (operación inmanente), aunque sólo mientras éste se ejerce. Pero esta interpretación no es (salvando la buena intención del autor) coherente. Tras malentender el planteamiento aristotélico, en la siguiente sección todavía parece oscurecerlo más: “por los epítetos que le asigna Aristóteles (al intelecto agente) parece que lo concibe como algo sobrehumano, separado y distinto de nosotros. Puesto que nunca es nada más que acto, ¿no será acaso el acto puro que, en su simplicidad, lo piensa todo”[78], cuando el Estagirita deja bien claro desde el inicio de su texto que “en el caso del *alma* han de darse necesariamente estas diferencias”. Con todo, en esta parte también encontramos pequeños aciertos: por ejemplo, que la interpretación del intelecto agente como ‘sustancia separada’ fue propia de los pensadores árabes Avicena y Averroes y del cristiano Domingo Gundisalvo, de quienes “unas consecuencias de alcance incalculable resultarán de esta confusión”[79].

Resumidamente: A. Marc –como Escoto– no admite más que una única facultad intelectual con dos ‘funciones’, una activa y otra pasiva, aunque también

deja la puerta abierta a entender –como Averroes– que el intelecto agente es Dios.

III. EL PROBLEMA DE ADMITIR UNA UNIDAD SUSTANCIAL ‘NOÉTICA’

1. A. Amor Ruibal o la sustitución de un hallazgo por un misterio

De este filósofo y teólogo español de la Universidad de Santiago de Compostela se podría decir que, de no haber existido Durando (s. XIV), es el que con más determinación ha negado el intelecto agente. Si esta afirmación parece rotunda, préstese atención a la drástica sentencia con la que comienza, en su escrito titulado *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*[80], el tratamiento de este tema: “la aristotélica distinción de entendimiento agente y entendimiento posible, implica desconocimiento de la mutua causalidad que rige y comunica en el compuesto humano materia y espíritu”[81]. Así, de un plumazo, parece evadir un problema que tras la propuesta aristotélica ha ocupado 24 siglos de esfuerzo intelectual. Ruibal, que advierte la interna ‘causalidad’ del universo y la compenetración de las dimensiones humanas, piensa que el estagirita, entre otros muchos, no logró conciliar la imbricación entre el cuerpo y el espíritu en el hombre, es decir, que postuló un enfrentamiento entre ambas dimensiones, a las que suponía antitéticas; por eso buscó una mediación entre ellos. De ser eso así, se trataría, pues de evitar un ‘dualismo’ antiguo, cuya solución pasa por aceptar en el hombre la unidad entre lo diverso. Con todo, afirmar implícitamente que Aristóteles sea dualista (en el fondo, platónico) en la concepción del hombre parece, más que arriesgado, un desliz.

Ruibal niega el intelecto agente porque supone –aceptando la causalidad universal– que el cuerpo incide en el espíritu[82]. Desde luego, no se debe negar la unidad en el compuesto humano, pero el problema radica en quién une a quién entre sus diversas dimensiones, también noéticas. Si, como Aristóteles, se acepta que lo superior vincula lo inferior, porque el acto activa lo potencial, hay que descubrir, en el plano del conocimiento, cómo engarza el intelecto con los sentidos. Pero si, con Ruibal, se supone que en el compuesto humano todo actúa sobre todo, se acepta que el cuerpo puede inmutar al intelecto y, por tanto, que el intelecto agente estará de más. Pero los problemas que surgen de este esquema explicativo parecen tan abundantes como irresolubles[83]. Ruibal niega la existencia del intelecto agente porque admite la causalidad de la naturaleza sobre el espíritu[84] y critica del Estagirita la tesis contraria. Ahora bien, que la teoría aristotélica del conocer racional humano rompa la cadena de la causalidad en la naturaleza, más que un reproche, parece una alabanza, porque en teoría del conocimiento no rige la causalidad[85]. Ruibal admite tal causalidad[86], que entiende como ‘mutua’[87] entre lo sensible y lo inmaterial. Pero si se acepta que todo puede actuar sobre todo, será porque, en el fondo, sólo existe un tipo de realidad; de modo que huyendo del denostado ‘dualismo’ corremos el riesgo de incurrir en ‘monismo’.

Para Ruibal cuerpo y espíritu son comunicables[88]. Nadie ha sostenido –ni siquiera los dualistas e idealistas más extremos– que la materia y el espíritu sean incomunicables. Pero el *quid* de la cuestión radica en explicar cómo es esa comunicación. Ahora bien, ésta, sin duda, no sigue el modelo de la ‘causalidad’ de la naturaleza, sencillamente porque ésta es física, mientras el conocer no lo es. Pero esto le parece contradictorio a Ruibal[89]. Con esta tesis quiere indicar que

la supuesta comunicación noética entre el cuerpo y el espíritu humano tal como la plantean los aristotélicos es una excepción que ellos admiten frente al resto de la realidad, pues –según él– es claro que Dios se comunica con lo creado, que el alma y el cuerpo se comunican, que lo mismo ocurre en los animales irracionales, que tienen alma y materia[90]. Aduce, además, el argumento de que “*en el orden supremo de la vida intelectual, Dios, hállase realizada, sin intermediario alguno posible, la aproximación de lo simplicísimo y de lo compuesto*”[91], pues Dios conoce la materia y el orden sensible –afirma– sin necesidad de intelecto agente alguno que medie. Con todo, repárese en que no es la materia y el orden sensible los que se comunican con Dios o inciden en él, sino a la inversa.

Como colofón de las precedentes argumentaciones Ruibal concluye que “*la distinción de entendimiento agente y posible como solución es imposible y contradictoria*”[92]. Sin embargo, no explica cómo la materia (el cuerpo y sus sentidos) ejercen su influjo en el espíritu para que éste devenga cognoscitivo de modo distinto a como conocen los sentidos. ¿Cómo va a estar el objeto presente al espíritu si la razón inicialmente no conoce? Es claro que no cabe objeto conocido sin acto de conocer, y que no cabe educir acto de una potencia pasiva sola. Como se ve, Ruibal niega de plano la abstracción[93]. No se trata de negar la unión entre espíritu y cuerpo en el hombre; sino de explicar como se da vital y noéticamente, puesto que hay que vincular dos niveles de vida y de conocimiento distintos.

Más adelante Ruibal afirma: “*la verdad psicológicamente considerada existe sólo en el juicio: por ello, el entendimiento agente y la aprehensión en sentido aristotélico, carecen de razón de ser*”[94]. Esta afirmación es curiosa, al menos porque es la primera vez en la historia de la filosofía que se niega el intelecto agente aduciendo este pretexto. Luego añade que el intelecto pasivo no es pasivo[95], lo cual no es menos curioso. Por tanto, reemplaza el intelecto agente por el pasivo[96]. Obviamente ningún *acto* de conocer es pasivo; por tanto, la ‘respuesta’ cognoscitiva del intelecto posible es acto. Lo pasivo es la *potencia* antes de actuar, con el agravante de que antes de su primer acto es ‘enteramente’ pasiva. Pero precisamente ahí radica la dificultad: ¿cómo activar con lo sensible una potencia que no es sensible y que constitutivamente es pasiva? En suma, niega el hallazgo aristotélico y lo sustituye por una supuesta ‘causalidad’ de lo material sobre lo intelectual, causalidad de la que, lejos de perfilar su índole, indica que es misterio[97]. En definitiva, sustituye un descubrimiento por un misterio. Pero esta sustitución no es esclarecedora y conlleva la reducción de la índole distintiva de lo intelectual a lo meramente físico[98].

Lacónicamente: Durando –decíamos– negó con más rotundidad que nadie la existencia del intelecto agente, pero no por reducir lo intelectual al patrón de actuación de lo físico. Ruibal, en cambio, lo lleva a cabo. Cabe preguntar, por tanto, cuál de las dos negaciones es más radical.

2. J. P. Manyá: *unidad sustancial ‘noética’*

En su trabajo “*Questions de gnoseologia. La teoría de l’intellect agent*”[99], parte diciendo que la versión escolástica afirma como necesaria la existencia del intelecto agente porque, a pesar de la unidad sustancial del alma, es claro que lo intelectual no se reduce a lo sensible y que lo sensible, por ser inferior no puede inmutar lo superior. Pero añade que en el hombre todo influye en todo[100]. Sabe que entre los recientes pensadores, Balmes, Palmeri y Mendive niegan la existencia del intelecto agente; y entre los anteriores, lo negaron Biel, Ockham, Gregorio de Rimini, Enrique de Gante, Juan Bacon, Ponce, Oviedo, etc.[101]; asimismo lo negaron Descartes, Malebranche, Leibniz, Reid, etc. Manyá también la niega,

porque piensa –como Ruibal– que la materia, el cuerpo, realiza una influencia directa sobre el alma, ya que ambos están unidos por una ‘*unidad sustancial*’. Para ello supone que los objetos materiales, sensibles, inmutan la potencia intelectual, aunque admite que el acto de conocer intelectual se debe sólo a la inteligencia[102].

En vez de dos intelectos, distingue dos momentos intelectivos, con una explicación muy afín a la escotista[103]. Añade que “la distinción (entre ambos momentos) podría ser formulada así: *Agens est honorabilius patiente, secundum quid*, esto es, en la nota formal de acción y pasión, *concedo. Simpliciter*, esto es, en cuanto al grado de perfección sustancial del agente y del paciente, *nego*”[104]. Como se ve, admite que lo corpóreo influye directamente en lo inmaterial[105]. Por otro lado, afirma no comprender qué sea la especie impresa[106]. En este punto se inclina por el *representacionismo*[107]. En consecuencia, sostiene que *el intelecto agente es una invención*[108]. Refuta que se lo entienda como acto, pues en nosotros toda facultad es potencial[109]. Añade asimismo que sobra porque tanto el fantasma como el acto de imaginar están presentes al alma[110]. A continuación sostiene que para el conocimiento intelectual del singular material, que es de experiencia, también hace falta negar la existencia del intelecto agente y las especies impresas[111].

En definitiva, su opinión la resume así: a) “El intelecto es una potencia pasiva, en el sentido de que, encontrándose en estado potencial, necesita un determinante *quoad specificationem* y *quoad exercitium*, para llegar al acto propio... b) Nada obsta para que el *phantasma* pueda obrar directamente sobre el intelecto en estado potencial, y determinarlo a la intelección. Especialmente en el hombre, por la unidad sustancial del intelecto y de la imaginación... la acción del *phantasma* sobre la potencia intelectual no sólo no es absurda, sino que es, junto con su recíproca, la expresión del estado o grado de espiritualidad propio de nuestra alma, y es facilitada y simplificada por la simpatía natural de las potencias. c) Lo que percibe primera y directamente el intelecto del *phantasma* es el conjunto de accidentes o cualidades sensibles... d) Conocidos los accidentes, venimos ‘*per discursum*’ al conocimiento intelectual de la sustancia... e) Las ideas universales se obtienen de las singulares por abstracción y por comparación. f) No hay ninguna necesidad de especie inteligible impresa, para determinar a la potencia inteligible a su acto[112]. Por lo demás, admite que sin fantasmas no se pueden conocer ni los objetos materiales ni los espirituales[113], a menos que el alma esté desligada del cuerpo tras la muerte.

En resumidas cuentas: J. P. Manyá niega el intelecto agente porque, al admitir que en nosotros se da una unidad sustancial entre cuerpo y alma, supone que lo que se conoce a través del cuerpo incide activando directamente la facultad de la razón o inteligencia del alma.

3. J. Marèchal o el modo de transformar el tomismo en kantismo

Este pensador francés ofrece su versión del intelecto agente en el Tomo V de su célebre obra *El punto de partida de la metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento*[114], concretamente, en el epígrafe titulado ‘Necesidad y naturaleza del entendimiento agente’.

En cuanto a lo primero, a la *necesidad del intelecto agente*, Marèchal afirma que “la teoría del ‘entendimiento agente’ reposa por completo sobre la necesidad de encontrar un modo racional de conciliación entre los diversos elementos que participan en la génesis del concepto”[115]. A continuación lo explica usando el

lenguaje del filósofo de Königsberg: “repetámoslo en lenguaje ‘crítico’: la actividad intelectual no es solamente *a priori*, es espontánea. Sin embargo, la espontaneidad de nuestra inteligencia está muy lejos de ser completa”[116]. Por tanto, para remover su pasividad se requiere de un acto previo[117]. De este texto se puede aceptar la expresión ‘la actividad intelectual no es solamente *a priori*’ si esta queda referida al intelecto agente, pues éste es previo respecto de cualquier otra dimensión noética humana, ya que este acto es anterior a toda potencia y condición de posibilidad de su activación. Con todo, la noción de ‘espontaneidad’ debe ser precisada y explicada, cosa que, de momento, el autor no se lleva a cabo. “Los escolásticos, inspirándose en Aristóteles –añade Marèchal–, orientaron su teoría por este camino... Llamemos, con ellos, ‘entendimiento-pasivo’, o mejor, ‘entendimiento-posible’ (*intellectus possibilis*) a la inteligencia en cuanto pasiva, y ‘entendimiento-agente’ (*intellectus agens*) a la inteligencia en cuanto activa”[118]. Ciertamente los pensadores escolásticos orientaron su teoría por la distinción entre intelecto agente y posible, si bien –como sabemos– sus pareceres son muy diversos[119]. Pero no es correcto que Marèchal llame ‘intelecto agente e intelecto posible a la ‘inteligencia’, pues ésta es sólo una potencia o facultad, pero el intelecto agente no lo es[120].

En cuanto a lo segundo, a la *naturaleza del intelecto agente*, Marèchal mantiene que “el carácter principal del entendimiento agente es el de estar siempre en acto... Al estar siempre en acto, el entendimiento agente no tiene necesidad de un acto extraño para entrar en ejercicio”[121]. Esta afirmación es acertada. Seguidamente corrige algunas interpretaciones erróneas acerca de la permanente actividad del intelecto agente: la que lo considera como un ‘inteligible en acto’, la que lo asimila al hábito de los primeros principios, correcciones que son asimismo ciertas. Pero junto a ello afirma que “el acto permanente del entendimiento agente es inconsciente y se ejerce ‘*per modum naturae*’”[122], lo cual no es correcto. Como no lo es, por lo arriba indicado, que “no escapamos, pues, a la necesidad de reconocer, en el seno mismo de la facultad intelectual, un poder espontáneo de puesta en marcha y de determinación objetiva”[123]. Agrega que el intelecto agente requiere de las imágenes de la fantasía, aunque entiende este requisito al modo kantiano[124].

A lo que precede Marèchal añade su exposición de cómo actúa el intelecto agente. En rigor, explica cómo se ejerce la abstracción[125]. Añade que “esta operación abstractiva del entendimiento agente no produce, pues, en el fantasma ninguna modificación física: su naturaleza es muy distinta... La abstracción no responde aquí, por lo tanto, a ninguna alteración real del fantasma”[126], afirmación, sin duda, verdadera, pero que es seguida por otra que no lo es: “el entendimiento agente no conoce objetivamente la imagen; ilumina y abstrae sin que él mismo perciba”[127], pues ¿cómo no va a ser cognoscitivo lo que es raíz de todo conocer intelectual humano? Dice también que su conformidad con el fantasma es ‘electiva’[128], lo cual tampoco es adecuado, si por ‘elección’ se entiende una asimilación de su actividad al acto de elegir propio de la voluntad. Y no lo es asimismo lo que agrega, a saber, una interpretación ‘fiscalista’ de la abstracción según Tomás de Aquino, asimilándola a la concepción kantiana[129].

Marèchal también procede a una interpretación de la función del entendimiento agente desde una teoría general de las potencias en cuanto que éstas pertenecen a una única sustancia humana compuesta de materia y forma[130], dando así por supuesto que el intelecto agente sea una ‘potencia’. Finalmente añade algo que, más que un guiño al modelo noético kantiano, manifiesta que lo secunda: “En resumen; gracias a la unidad substancial del sujeto sensitivo-racional, la inteligencia adquiere, por su acción transitiva (o cuasi transitiva) e inconsciente sobre la síntesis imaginativa, las determinaciones internas que hacen posible su propia operación inmanente y consciente (la intelección)”[131]. Pero no; el acto del inte-

lecto agente no es una acción transitiva; y tampoco es inconsciente. Añade: “del encuentro necesario e inconsciente del entendimiento agente y del fantasma, en cuyo encuentro el primero subordina a sí, activamente, al segundo (cfr. *causa principal* y *causa instrumental*), resulta en la facultad intelectual una determinación dinámica correspondiente a la estructura cualitativa del fantasma, término de esta actividad. Es la *segunda fase* en la operación del entendimiento agente”[132]. Pero tampoco es así, pues en el acto del intelecto agente ni hay ‘causas’ ni ‘fases’.

En síntesis: ante la interpretación marechaliana del ‘*intelectus agens*’ estamos ante un eclecticismo peculiar, pues parte de entenderlo –more tomista– como una potencia distinta del posible; continua –more escotista– indicando que ambos son la misma inteligencia; y termina –more kantiano– entendiendo de modo ‘fisiologista’ la relación entre él y la fantasía.

Conclusiones

De las tres posiciones del s. XX aquí examinadas respecto del intelecto agente, es pertinente sacar con brevedad las siguientes conclusiones:

a) Hay autores que desconocen si el intelecto agente es realmente distinto del posible. En consecuencia, lo admiten sólo como ‘probable’ y, al no poder dilucidar esta cuestión, la dejan abierta: N. Mónaco, J. Fröbes y A. Bremond.

b) Hay autores que niegan la distinción real entre el intelecto agente y el posible, porque admiten que se trata de una misma facultad con dos facetas: activa y pasiva: A. Willwoll, J. Muñoz y A. Marc.

c) Hay autores que admiten que el hombre se da una unidad sustancial tal entre lo sensible y lo intelectual que lo primero incide en lo segundo; por tanto, no se requiere del intelecto agente: A. Amor Ruibal, J. P. Manyá y en parte J. Marechal, pues este autor también secunda la tesis b).

De entre estas tres hipótesis, las dos primeras cuentan con precedentes en la historia de la filosofía. En efecto, la primera se inauguró en el s. XIII y contó con algunos seguidores a lo largo de los siglos[133]. Por su parte, la segunda ha contado con una gran tradición de defensores[134]. Por otro lado, la tercera hipótesis es reciente, muy difundida en la pasada centuria, y sobremanera extendida en el s. XXI. Por suerte, la verdad de una tesis no depende del mayor o menor número de sus partidarios, pues ninguna de estas tres es correcta, la que responde al hallazgo aristotélico, sencillamente porque lo niegan y no pueden dar cuenta de él.

Referencias

[1] Cfr. si se desean conocer las distintas interpretaciones de esta realidad humana hasta el s. XV mi trabajo: *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre, i. Siglos IV a-C. XV*, Pamplona, Eunsa, 2012.

[2] De ese parecer fueron: R. P. Fr. Ed. Hugon, Th. M. Zigliara, W. D., Ross, Marcello a Puerto Jesu, J. J. Urraburu, A. Farges, D. Barbedette, J. Donat, Joseph Mercier, S. Cantin, J. Greda, V. Remer, Ioannes di Napoli, Carlos Boyer, J. He-

Ilín, F. Palmes, P. Siwek, R. Reyna, F. C. Peccorini, O. N. Derisi, P. Lee, B. R. Nelly, Nédoncelle, etc.

[3] De este estilo fueron las opiniones de J. D. García Bacca, F. Nuyens, C. Schmidt Andrade, R. Herrera, E. Zeller, M. Van Schilfgaarde, V. Caston, etc.

[4] Sostuvieron esta opinión: R. D. Hicks, J. M. Sprague, y M. V. Weding, Hippocrates G. Apostle, D. Dubarle, E. Araya Vega, Z. Kuksewicz, J. Catan, G. Reale, O. E. Mas Herrera, A. Jannone, R. Spaemann, etc.

[5] Esta tesis la han defendido: F. Canals Vidal, J. García del Muro, L. Polo, I. Falgueras, R. Yepes, J. A. García González, J. I. Murillo, S. Piá Tarazona, etc.

[6] “Si tomamos ahora al yo personal en el nexo de su desarrollo, entonces encontramos *dos niveles* que eventualmente pueden separarse (por ejemplo, el nivel inferior como animalidad ‘pura’), una doble ‘subjetividad’: la superior es la específicamente espiritual, el estrato del *intellectus agens*, del yo libre como yo de los actos libres, entre ellos todos los actos de la razón propiamente dichos, los actos positiva, pero también negativamente racionales. Luego a este nivel pertenece también el yo no libre, entendida la no-libertad en el sentido en que rige precisamente para un yo real: yo me dejo arrastrar por la sensibilidad. Este yo específicamente espiritual, el sujeto de los actos del espíritu, la personalidad, se halla a sí dependiente de un *subsuelo oscuro* de predisposiciones de carácter, disposiciones primigenias y latentes, y por otro lado dependiente de la naturaleza”. Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, II. *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, Universidad Nacional Autónoma, 1997, 324.

[7] En el anexo XII de este libro Husserl añade: “En la sensibilidad distinguimos la protosensibilidad, que no contiene nada de sedimentos de la razón, y la sensibilidad secundaria, que nace de una producción de la razón. En conformidad con ello dividimos también la razón en razón primigenia, *intellectus agens*, y razón sumergida en sensibilidad”. *Ibid.*, II, 386. Como se ve, para él, el *intellectus agens* es, al fin y al cabo, razón.

[8] Cfr. Monaco, N., *Praelectiones Metaphysicae Specialis*, Pars II, *De viventibus seu Psychologia*, Romae, Ex Typographia Pontificia In Instituto Pii IX, 1917.

[9] El I° estudia la facultad intelectiva y su objeto; el II°, el origen de los conceptos simples; el III°, el de los compuestos; el IV°, el apetito intelectivo o voluntad; y el V°, la naturaleza del alma humana.

[10] La 1ª (*Thesis* LII en su citado libro) se refiere al intelecto posible; la 2ª y 3ª (*Thesis* LIII y LIV) al intelecto agente; la 4ª (*Thesis* LV) a refutar el empirismo; y la 5ª (*Thesis* LVI), al innatismo

[11] “Quum phantasma sit solum in potentia intelligibilie, agnoscenda est in anima vis quaedam spiritualis, intellectus agens rite nuncupata, quae ipsum reddat intelligibile actu”. *Ibid.*, 456.

[12] A saber: iluminar los fantasmas, hacer las cosas inteligibles en acto y abstraer las especies de los fantasmas, a las que se suele añadir una cuarta: iluminar los primeros principios.

[13] *Ibid.*, 457. En cuanto a la *iluminación* de los fantasmas indica que no se trata de ninguna acción sobre ellos, sino en orden al intelecto posible. Por lo que respecta a *hacer la realidad inteligible en acto*, sostiene que la cosa representada en el fantasma es inteligible en acto. Por lo que a la *abstracción* se refiere, añade que puede ser ‘formal’, cuando la facultad cognoscitiva (intelecto posible) considera una perfección dejando otra, o ‘eficiente’, cuando la facultad activa (intelecto agente) hace que el objeto pueda determinar a la facultad cognoscitiva. Por lo

demás, iluminar los primeros principios no es sino la consecuencia natural –dice– de dicha iluminación y abstracción.

[14] “Por eso mismo por lo que el intelecto agente ilumina el fantasma lo vuelve inteligible en acto y abstrae de modo eficiente las especies inteligibles”. *Ibid.*, 460. Y resume: “agnoscenda est in anima intellectiva virtus quaedam spiritualis, quae efficiat ut phantasmata sit actu intelligibile, seu possit actu determinare intellectum ad suum actum eliciendum”. *Ibid.*

[15] El objeto inteligible en acto es aquello que puede determinar al intelecto para conocer en acto, y para volver al fantasma inteligible de este modo se requiere el intelecto agente. En efecto, el objeto inteligible en acto es la *quidditas* separada de los principios individuantes, objeto propio del intelecto. Por tanto, se requiere cierta virtud espiritual que lo abstraiga y lo vuelva inteligible en acto. El intelecto agente, iluminando el fantasma, lo vuelve capaz de determinar al intelecto posible.

[16] “El intelecto agente vuelve inteligible en acto al fantasma, ya que lo ilumina de tal modo que abstrae de manera eficiente la especie inteligible, aunque no lo inmute en modo alguno”. *Ibid.*, 463.

[17] 1ª) “Toda la razón de admitir el intelecto agente está en esto, que los fantasmas de por sí no son aptos para determinar al intelecto posible a conocer su objeto propio, o no son inteligibles en acto. Con todo, puesta la sola iluminación, el intelecto agente ya vuelve al fantasma apto para activar al intelecto, y en este sentido abstrae de modo eficiente la especie inteligible”. *Ibid.*, 465. En esta prueba se nota, por una parte, que pone más el acento en los objetos conocidos que en los actos, y, por otra, que no considera que el intelecto agente pueda activar al posible. 2ª) “El fantasma, como tal, no es otra cosa que un acto vital e inmanente de la fantasía. Pero repugna que un acto vital e inmanente de alguna facultad pueda inmutar a otra facultad extrínseca. Pues toda razón de cualquier acto vital está en el mismo ser hecho por la facultad en la que permanece (*fieri a facultate in qua manet*). Pero repugna que el acto, en cuanto que es de una facultad, sea inmutado por otra, ya que entonces es acto de otra”. *Ibid.*, 466. En esta segunda prueba se ve que Nicolás confunde el *objeto* de la fantasía con el *acto* u operación inmanente de ella. Por lo demás, frente a su parecer, conviene indicar que no repugna que un acto extrínseco a una facultad la active. En lo que sí acierta –siguiendo a Tomás de Aquino– es en que la iluminación del intelecto agente no es ‘física’, ‘inmutativa’. Cfr. *Ibid.*, 468-469.

[18] *Ibid.*, 469. Lo cual se deduce –afirma– de que el intelecto ilumina y el fantasma es iluminado. El efecto de su acción conjunta es la especie impresa en el posible, o su determinación, por la que éste se reduce a su acto. Tanto la especie impresa como el acto del posible son espirituales. Esta primera consecuencia es de impronta tomista.

[19] *Ibid.*, 471. En efecto, los diversos oficios que se le atribuyen se reducen a ese. Esta conclusión es –como se ha indicado– meritoria en su época, en la que el común de los comentaristas sostenían lo contrario

[20] *Ibid.*, 471. Esta tesis es –indica– suareciana.

[21] 1ª) No hace falta el agente porque quien abstrae es el posible. Respuesta: no hay que confundir la abstracción formal con la eficiente. 2ª) Puesto el posible éste puede recibir tal especie; por tanto, no se requiere el agente. Réplica: el fantasma es inteligible en potencia, no en acto. 3ª) El intelecto o abstrae de los principios individuantes. Contestación: el objeto del intelecto es la *quidditas*, no conocida por los sentidos y que, para conocerla racionalmente, se requiere una virtud en el alma que la vuelva inteligible. 4ª) si se diera tal iluminación abstractiva deberíamos ser conscientes de ella, pero no lo somos. Refutación: si la iluminación es la simple conversión del intelecto al fantasma, de la que se produce en el

intelecto posible la especie, en cuanto que éste se determina a conocer, basta ser conscientes de este acto. 5^a) El intelecto agente, ya que es facultad espiritual, debe ser cognoscitiva o volitiva; pero como no es ni lo uno ni lo otro, no existe. Crítica: no es facultad *'formaliter'* cognoscitiva, sino *'efficienter'*. 6^a) El intelecto agente debe tomar la especie de sí o del fantasma, pero como no lo toma de ninguno de los dos, no existe. Resolución: el intelecto agente no produce nada en el fantasma, sino que al convertirse a él, lo rinde inteligible. 7^a) La explicación de esta actividad del intelecto es tan difícil, que nadie se aclara, lo cual indica que su existencia repugna. Impugnación: aunque sea difícil, hay necesidad de admitir esta virtud intelectual. 8^a) Si el fantasma fuese causa instrumental, su efecto proporcionado debería darse en la especie inteligible, pero no acaece, porque esta es enteramente espiritual. Réplica: la especie está en el intelecto según el modo de ser de éste. 9^a) La luz requiere para volver lúcido en acto el medio, pero el acto del intelecto agente no se requiere para volver lúcido en acto el fantasma. Oposición: aunque la luz física haga falta para ver e iluminar el medio, la del intelecto agente hace falta para conocer, pero *'sed non propter idem'*. Cfr. *Ibid.*, 471- 475.

[22] 1^a) El fantasma es material; por tanto, no puede producir la especie espiritual en el posible. Respuesta: basta que el agente sea espiritual y que eleve al fantasma. 2^a) El fantasma no puede producir las especies a menos que se depure de las condiciones materiales; pero esto exige que la acción del agente inmute al fantasma. Réplica: como se ha indicado, la acción del agente no es inmutativa del fantasma. 3^a) El fantasma es singular, concreto, mudable, contingente y, por tanto, no puede producir la especie universal sin la inmutación del agente. Contestación: se puede producir el universal por la acción propia del intelecto agente, que no es inmutativa. 4^a) El fantasma es causa instrumental y, por tanto, no puede producir un efecto superior sin inmutación. Crítica: el fantasma no se dice instrumento en sentido estricto, y aún tomándolo así, no haría falta la inmutación. Cfr. *Ibid.*, 475-476.

[23] Pues unos –como Tomás de Aquino– sostienen que son *realmente* ‘potencias’ o ‘facultades distintas, mientras que otros sólo admiten una distinción *de razón* entre ellos. Cfr. *Ibid.*, 476.

[24] *Ibid.*, 479.

[25] Fröbes, J., *Psychologia Speculativa*, vol. II, *Psychologia rationalis*, Friburgi, Herder, 1927.

[26] *Ibid.*, 106. Cursivas en el original.

[27] *Ibid.*, 106.

[28] Hurtado sostuvo que las especies impresas son producidas *'immediate a Deo'*

[29] Sostiene que esta abstracción es distinta de la ‘refleja’, la propia del intelecto posible, según la cual éste forma los universales de los objetos singulares, mientras que la del agente es ‘directa’ e inconsciente; de ahí la tendencia actual – escribe– de no llamarla abstracción sino formación de la especie inteligible. Esta interpretación es curiosa porque multiplica la abstracción. Explica esta abstracción diciendo que como la fantasía es una facultad orgánica y la especie inteligible es un accidente espiritual, se requiere una *'vis spiritualis agens'* que la pase de un orden a otro. No se puede decir que la fantasía produzca la especie inteligible, porque es orgánica, y lo corporal no puede producir un efecto espiritual; por tanto, *"alia causa requiritur ad speciem eliciendam scilicet, intellectus agens"* *Ibid.*, 108. Con todo, cabe replicar que, si bien la fantasía es una facultad con soporte orgánico, sus objetos (los fantasmas) son inmatrimales.

[30] *Ibid.*, 107.

[31] *Ibid.*, 108.

[32] 1º) Si no hay un sentido agente, tampoco un intelecto agente. Responde que *'non est paritas'*, porque la especie sensible es propia del cuerpo externo e inmuta directamente al sentido, pero la inteligible no la puede producir la fantasía. 2ª) El conocimiento sensible determina directamente a conocer al intelecto posible; por tanto, el agente está de más. Contesta que la especie sensible no mueve al intelecto posible; por tanto, hace falta el agente. Con todo, en la argumentación de la respuesta se *supone que el intelecto agente y el posible no son distintos realmente*. 3ª) Nadie da lo que no tiene. Si el intelecto agente no tiene especies inteligibles, no puede dárselas al posible. Replica que el intelecto agente no tiene las especies en solitario, sino en concausa con la fantasía. 4ª) El intelecto agente debe determinarse a obrar sobre los fantasmas; por tanto, también está en 'potencia' respecto de ellos. Alega que se determina por su unión con los fantasmas. Cfr. *Ibid.*, 110-111.

[33] *'De activitate intellectus agentis in phantasmata'*. *Ibid.*, 111.

[34] 1ª) Para algunos tomistas clásicos se trata de una 'iluminación formal', mientras que para otros recientes (Hugon, Gredt) es una transición del fantasma al intelecto. 2ª) Otros (Cayetano) piensan que se trata de una 'elevación' del fantasma. 3ª) Algunos (Capreolo) consideran que es una 'iluminación radical', en el sentido de que el fantasma radica en el alma. 4ª) Otros, que es una 'iluminación efectiva' (sentencia común de los tomistas –Báñez, Juan de Sto. Tomás–, de los escotistas y de otros). Con todo, esta tesis admite variantes: a) la *tomista*: los fantasmas son el instrumento que reciben en sí la moción de la causa principal; b) la *escotista*: basta con la causa principal; c) la propia de B. Mastri: se requiere la unión 'virtual' de los fantasmas y del intelecto agente.

[35] 1ª) La luz no puede ser ni material ni inmaterial; si lo uno, porque el fantasma se quedaría material, y no se formaría la especie inmaterial; si lo otro, porque la luz inmaterial no puede ser recibida en el fantasma, ya que es material. 2ª) No se ve cómo sea elevado el fantasma por el intelecto agente de modo que aparezca sólo la *quidditas* material sin las notas individuantes, ya que el fantasma las contiene. 3ª) Aunque el fantasma radique en el alma no deja de ser material.

[36] *Ibid.*, 112. Cursivas en el original.

[37] *Ibid.*, 113.

[38] "De aquí el alma, internamente determinada, produce la especie inteligible, o bien por obra del intelecto agente (si se considera éste como una realidad distinta realmente del alma) o bien por sí misma". *Ibid.*, 115.

[39] a) Iluminar los fantasmas; b) abstraer la especie de los fantasmas; c) hacer los inteligibles en acto; d) hacer evidentes los principios; e) confortar al intelecto posible.

[40] Las razones a favor que ofrece son: 1) a diversos objetos y actos, diversas potencias; 2) si no se distinguen el posible y el agente entre sí, tampoco de la voluntad.

[41] La razón en contra que ofrece es ésta: se trata de diversos actos de una misma facultad Cfr. *Ibid.*, 116-117.

[42] 1ª) Dios puede hacer que algo físico actúe sobre una realidad espiritual. Respuesta: los fantasmas están en la misma alma; por tanto, no se trata de dos realidades. 2ª) Basta la presencia de los fantasmas para que actúe el intelecto agente. Contestación: no basta porque los fantasmas determinan al intelecto agente. 3ª) Los fantasmas son la *'materia circa quam'* el intelecto agente produce el efecto. Réplica: el intelecto agente no conoce ni actúa sólo sobre el fantasma. 4ª) El intelecto agente tiene las especies a modo de tesoro, que lo abre por la presencia del fantasma. Refutación: esto es lo mismo que afirmar ideas innatas, lo cual es erróneo. 5ª) Si el fantasma es el instrumento elevado, o bien algo recibe del

intelecto en la elevación, o bien no; si no recibe nada, permanece igual de inepto; si recibe algo, o bien es espiritual, lo cual es imposible, o bien es material, lo cual no sirve para nada. Crítica: el fantasma es elevado, pero no recibe nada y no se vuelve más apto. Cfr. *Ibid.*, 117-118.

[43] Bremond, A., “Le dileme aristotelicien”, *Archives de Philosophie*, X (1932) 79.

[44] “Pero ese intelecto ¿es mío y cuál es su respecto al posible? Hay tres razones fuertes para decir no solamente que es separable, sino también separado, propiamente divino. Esta absoluta independencia no pertenece, parece ser, más que a Dios. El intelecto activo puramente activo, es el Acto puro, es en su simplicidad el pensamiento de todo. Nuestro espíritu participaría misteriosamente de este Espíritu y de su dominio. He aquí a dónde conduce la doctrina del primado del espíritu. En esta hipótesis de participación, nuestro intelecto no sería solamente posible, sino los dos a la vez, activo y pasivo, dependiente e independiente,... como el artista. Si el intelecto agente es mío, y si el conoce siempre todo, la utilidad de un intelecto posible deviene problemática. Francamente, no sirve para nada. Pero es demasiado evidente que nuestro espíritu no es todas las cosas, sino que tiende con dificultad a devenir todas las cosas”. *Ibid.*, 80.

[45] “¿No llego a encontrar un sentido satisfactorio a la teoría demasiado común de que el intelecto agente es simplemente iluminador y que no conoce! Si es pura actividad, pura inteligibilidad, debe conocer”. *Ibid.*, 80.

[46] “Si el intelecto activo es solamente luz, si basta para esclarecer el fantasma para educir luminosamente el inteligible, se sigue que nosotros deberíamos tener sin duda la esencia misma, la esencia específica de la cosa. Veríamos simplemente las ideas en las cosas con una visión intelectual infalible. El agente esclarece, el intelecto posible refleja vitalmente y ve. Todo su esfuerzo sería en esta reacción necesario como el del ojo para los colores revelados por la luz del sol. Por tanto, ¿cómo explicar el hecho maravilloso y lastimoso del progreso de nuestras ideas, de su alba incierta para una claridad siempre relativa, siempre demasiado empírica para el grado del espíritu? Marcha lenta, conjetural, inductiva de la experiencia que se hace de las ideas y se pregunta si son las ideas de las cosas, y qué es propiamente ideal en ellas, distinto de eso que no es sino residuo de la imaginación. Progreso dependiente de la fidelidad de los sentidos, de la memoria, que la útil propiedad de conservar las imágenes, de pararse, de cristalizar, de combinar inteligiblemente. En fin, trabajo del espíritu que fabrica con los fantasmas simplificados conceptos irreductibles a los fantasmas”. *Ibid.*, 81.

[47] *Ibid.*, 81.

[48] Cfr. Willwoll, A., *Psychologia Metaphysica in usum scholarum*, Barcelona, Herder, 2ª ed., 1952.

[49] *Ibid.*, 56.

[50] *Ibid.*, 60. Cursiva en el original.

[51] *Ibid.*, 61-62.

[52] *Psychologia philosophica*, Santander, Sal Térrea, 1961.

[53] 1º) El origen de las ideas; 2º) los errores sobre ese origen; 3º) la relación entre el intelecto y el sentido; 4º) diversas doctrinas sobre el origen de las ideas.

[54] El intelecto posible es ‘*virtus spiritualis formaliter (seu proprie vel simpliciter) cognoscitiva*’. El agente es ‘*virtus spiritualis efficiens species intelligibiles, seu virtus spiritualis efficienter cognoscitiva, quia, etsi non cognoscit (est “caecus”), efficit ea quae immediate praerquiruntur ad intelligendum*’. *Ibid.*, 180.

[55] “No ocurre, desde luego, que el intelecto (agente) entienda a veces y a veces deje de entender”. Aristóteles, *De anima*, III, 5 (Bk 430 a 20).

[56] *Ibid.*, 179.

[57] 1ª) “Para producir las primeras ideas el intelecto requiere de las especies inteligibles impresas”¹. Esto indica que el intelecto es intrínsecamente indeterminado para generar las ideas y, por tanto, necesita ser intrínsecamente modificado para conocer, ser determinado, completado. En consecuencia, requiere de una ‘*entitas vicaria obiecti*’ que lo determine, entidad que debe ser –como él– espiritual: la especie inteligible impresa. En suma, en la primera producción de las ideas el intelecto es ayudado inmediatamente por las especies espirituales impresas. 2ª) La *causa eficiente principal*, aunque *parcial*, de las especies es el intelecto agente, mientras que el fantasma es la *causa eficiente instrumental*, aunque *parcial*, de la especie inteligible, porque la naturaleza de esta causa es inferior al efecto que se produce. Añade que el fantasma es en cierto modo *causa ejemplar* y *mediata*. 3ª) La elevación del fantasma es efectiva, porque produce el efecto: la especie inteligible espiritual.

[58] *Ibid.*, 191.

[59] *Ibid.*

[60] a) Abstraer las especies de los fantasmas; b) hacer los objetos materiales inteligibles en acto; c) hacer la evidencia de los primeros principios “*vel illum esse habitum primorum principiorum*”, y d) iluminar o ilustrar a los fantasmas. Cfr. *Ibid.*, 192-193.

[61] 1ª) Basta con el sentido para inmutar al intelecto; por tanto, sobran las especies impresas. Se responde que el intelecto posible no puede ser inmutado por la materia. 2ª) Es el mismo intelecto el que se inclina a conocer lo del sentido; en consecuencia, no hace falta que lo inmuten. Se contesta que en ese caso sobrarían las especies inteligibles, pero es manifiesto que las tenemos. 3ª) Si el intelecto agente es una ‘potencia’, no puede ser causa eficiente. Se replica que si el intelecto agente estuviese siempre en acto sobraría la explicación tradicional, pero esto no está probado. 4ª) Si el intelecto agente es tan espiritual como el posible, y el fantasma puede actuar sobre el intelecto agente, también podrá sobre el posible. Se responde que el agente no es menos espiritual que el posible ‘*in esse*’, pero sí ‘*in operari*’, porque está vertido sobre la materia, el fantasma. 5ª) Si se niega la distinción real entre las potencias del alma, hay que negar la distinción entre el sentido y la inteligencia; por tanto, el fantasma actúa directamente en el alma. Se contesta que por modificarse el sentido no se modifica el intelecto, porque de ese modo las funciones vegetativas también lo modificarían. 6ª) Dada la simpatía o coordinación entre las diversas dimensiones humanas, modificada una sensible, modificadas las demás. Se acepta la objeción, pero se matiza que la modificación intelectual es distinta, no sensible. 7ª) El accidente ‘fantasma’, dada la potencia obediencial de la fantasía para ser ordenada al efecto espiritual, puede ser entitativamente espiritual. Se replica que no es un accidente espiritual, sino físico. 8ª) No se puede admitir el influjo de la fantasía en el posible para producir la especie impresa, porque tampoco se admite respecto de otras potencias. No procede la objeción –se responde– porque no hay paridad de la fantasía con las otras potencias. 9ª) Si se las potencias se identifican entre sí y con el alma, si se modifica el alma por el fantasma, se modifica el intelecto posible. Se contesta negativamente, porque en esa objeción se acepta que las potencias sensibles equivalen a las intelectuales, lo cual no es correcto. 10ª) No se puede admitir el intelecto agente porque se admite como tesis *a priori*, no por experiencia. Se acepta en parte la objeción, por falta de experiencia. 11ª) Las especies inteligibles son intencionales respecto de la materia, pero Dios conoce la materia sin especies, *ergo*... Se replica que el intelecto divino no es incompleto e indeterminado como el nuestro. 12ª) Los escolásticos sostienen que la iluminación debe preceder a la intelección, pero

si la intelección es iluminación, sobra la primera iluminación. Se rebate diciendo que la primera iluminación no es intelección. Cfr. *Ibid.*, 193-198.

[62] Cfr. Marc, A., *Psicología reflexiva*, Tomo I, *El conocimiento*, Madrid, Gredos, 1965. La primera edición es francesa: *Psychologie réflexive*, Paris, Desclée de Brouwer, 1948.

[63] *Ibid.*, 234.

[64] “En relación con nuestro universo, tiene, pues, una trascendencia auténtica, superior, según parece, a la de nuestro espíritu, que se apoya sobre ella e incluso se ve aumentado por ella, puesto que no es más que un ser entre los demás seres”. *Ibid.*, 235.

[65] *Ibid.*, 236.

[66] *Ibid.*, 239.

[67] *Ibid.*, 243.

[68] “¿Cómo se juzga que una facultad es ‘activa’ o ‘pasiva’? Porque su objeto le sirve como materia de trabajo, de transformación”. *Ibid.*, 243-244. “Desde este punto de vista, una potencia que se llame ‘pasiva’ es simplemente operativa”. *Ibid.*, 44-245.

[69] *Ibid.*, 245.

[70] *Ibid.*, 246.

[71] Cfr. *Ibid.*, 247.

[72] *Ibid.*, 249. Y sigue: “¿Cómo es compatible la segunda proposición con la primera? Si el entendimiento en cuanto es activador es acto, es inteligible en sí mismo, ¿por qué se le ha de decir en potencia respecto a todo lo inteligible? ¿No tiene acaso todo lo que le hace falta? *Ibid.*”

[73] Cfr. *Ibid.*, 250.

[74] *Ibid.*, 252.

[75] Cfr. *Ibid.*, 252-253.

[76] *Ibid.*, 253.

[77] *Ibid.*, 253.

[78] *Ibid.*, 255.

[79] *Ibid.*, 259.

[80] Amor Ruibal, A., *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, en *Obras Completas*, tomo octavo, *El conocer humano*, Santiago, Imprenta del Seminario Conciliar, sin fecha.

[81] *Ibid.*, 142. Cursivas en el original.

[82] “Se dice, pues, la materia no puede obrar en el espíritu; y por consiguiente el tránsito de un orden a otro orden, es por la naturaleza de las cosas de suyo imposible; la *aprehensión*, que es la idea, necesita para ser formada, de la labor previa del *entendimiento agente*, que disponga la materia sensible en condiciones de ser recibida por el *entendimiento posible*, y de ser así intelectualmente asimilada. De esta suerte, la lógica escolástico-aristotélica, que coloca la *aprehensión* en el primer lugar de las funciones intelectuales, viene en psicología a trasladarla *para un segundo grado, reservándole primero para el ejercicio del entendimiento agente*”. *Ibid.*, 143-144.

[83] Con una breve cuestión: ¿cómo surge lo superior de lo inferior, porque es obvio que lo superior (pensar las ideas) es posterior a lo inferior (sentir)? Que lo

superior surge (el pensar ideas) no cabe duda. Que surja de lo inferior es más que dudoso. Que eso superior (el pensar ideas) existe desde que lo sensible existe es insostenible. Por tanto, ¿por qué no estando antes y siendo superior a lo sensible, surge en un momento determinado de la biografía humana por inmutación de lo sensible?

[84] “Una crítica imparcial –sigue escribiendo Ruibal–, así como no puede menos de hallar graves lagunas en esta doctrina, que la utilizan para su objeto, tampoco puede juzgar que esta teoría sea privativa de los escolásticos. Es la teoría de Aristóteles, que los escolásticos han recibido y acomodado a su fin. No hemos de detenernos en su examen aquí, que reservamos para otro lugar; bástanos hacer resaltar a nuestro objeto como esta teoría rompe gratuitamente la cadena de la causalidad en la naturaleza, y gratuitamente trata de restablecerla contra sus propios principios, así como la mantiene en otros órdenes de comunicación entre el espíritu y la materia, contra sus procedimientos”. *Ibid.*, 144. Primero, Ruibal sostiene que la tesis aristotélica carece de fundamentación, crítica que incluye un argumento ‘*ad hominem*’ contra los escolásticos. Segundo, declara que no va a fundamentar aquí su parecer, sino en otro lugar. Lo primero no parece muy filosófico; ni siquiera académico. Lo segundo, será examinado en su momento, cuando Ruibal trate de ello, a saber, en el Artículo III de este mismo tratado y volumen (pp. 152 ss).

[85] Recuérdese el adagio medieval: “conocer es una denominación extrínseca para lo real”; no es ninguna de las causas físicas (las cuales lo son ‘*ad invicem*’, es decir, no se pueden dar separadas), sencillamente porque el conocer es *acto* y lo conocido es *intencional*; y el acto no es una realidad física causal, y la idea conocida no es un efecto o un producto elaborado físico.

[86] “*Es enteramente gratuita la negación de mutua causalidad de materia y espíritu en orden a las funciones y operaciones humanas*”. *Ibid.*, 144.

[87] “Que la negación de causalidad de la materia en el espíritu es del todo gratuita, es una cosa evidente; porque nadie ha demostrado, ni demostrará jamás, que para obrar un ser en otro se requiera una misma naturaleza en ambos. De ser necesaria esa identidad de naturaleza, jamás el espíritu podría ejercer su influjo de causalidad en la materia; porque la distancia que separa la materia del espíritu, es la misma que separa el espíritu de la materia”. *Ibid.*, 144.

[88] “Y si la materia y el espíritu fuesen de esa manera incomunicables –añade Ruibal– ¿cómo podría hallarse nunca solución posible para el problema del conocer, donde se ejerce necesariamente una causalidad sensible que llega a la región intelectual? Suprimir la causalidad de la cosa en el espíritu, imagínese el recurso transmisor que se quiera, es proclamar el idealismo puro; suprimir la causalidad del espíritu en la cosa, es renunciar a la certeza de nuestros conocimientos como nuestros, o como propios del espíritu, que es proclamar el escepticismo. O el problema del conocimiento es un problema, no ya inexplicable, sino positivamente absurdo, o la causalidad del espíritu en la materia, y de la materia en el espíritu, es tan natural como la causalidad que se ejerce en la naturaleza toda, de la cual, en último termino, no es sino una de tantas manifestaciones”. *Ibid.*, 145.

[89] “*La referida negación, en los que la sostienen, es una excepción contradictoria. Otra contradicción, admitiendo la comunicación con la materia del inmaterial principio anímico de los irracionales en orden a sus operaciones cognitivas*”. *Ibid.*, 145.

[90] Cfr. *Ibid.*, 146-147.

[91] *Ibid.*, 147. Cursivas en el original.

[92] *Ibid.*, 149. Cursivas en el original. La razón que da dice así: “el tránsito del orden sensible al orden intelectual, es necesario que sea directo, y sin ningún género de mediación; porque toda acción mediadora, o es sensible, o es intelec-

tual; si lo primero, está en las condiciones de la materia misma; si lo segundo, está en el espíritu. El entendimiento agente, no puede obrar sobre la materia sin tenerla presente; y la presencia en el espíritu, es el ejercer su influencia en él; por consiguiente la acción del entendimiento, no sólo es innecesaria, sino que es imposible sin la previa del objeto”. *Ibid.*

[93] En efecto, “*la abstracción –seguimos leyendo– no sólo no es preparación para el acto del espíritu, sino que ni aún constituye distintivo del entendimiento, ya en general, ya del entendimiento humano en especial. La colaboración de las facultades espirituales y sensitivas al acto cognoscitivo, tiene obvio encuentro y natural fusión vital en la unidad de la conciencia psicológica, en la cual también se proyecta o refleja la unidad del objeto conocido*”. *Ibid.*, 150. “La abstracción no es una *preparación* para el acto del espíritu”, añade Ruibal. Cfr. *Ibid.*, 150. Con esto se puede estar de acuerdo, porque la abstracción es un acto cognoscitivo, pues una preparación al conocer que no sea cognoscitiva es absurda. Si con esto este autor quiere hacer frente a no pocas explicaciones menguadas del arranque del conocer racional humano que se tienen por aristotélicas o escolásticas, hay que darle la razón. También se puede estar de acuerdo con él en esto otro: “la abstracción, de suyo no constituye el distintivo del entendimiento en general, ni el del entendimiento humano”. *Ibid.*, 151. Pero no por la razón que Ruibal aduce (atribuye la abstracción a Dios y a los animales), sino porque ni es el único acto de conocer racional humano ni el superior, sino precisamente el inferior.

[94] *Ibid.*, 152. Cursivas en el original.

[95] “*El objeto, al hacerse presente a los sentidos, imaginación e inteligencia, produce, no obstante su unidad, la diversidad de percepciones según las diversas facultades; ni puede decirse que de esta suerte el entendimiento pasivo reemplazaría al agente, porque la inteligencia no responde pasiva, sino activamente, a la causalidad de la cosa percibida*”. *Ibid.*, 152.

[96] “Pudiera decirse, que este *entendimiento agente* aparece reemplazado por el *entendimiento pasivo*, en cuanto recibe la causalidad que sobre él ejerce la realidad de la cosa, de igual suerte que las demás fuentes cognoscitivas sensibles”. *Ibid.*, 152. y seguidamente añade: “es manifiesto que la inteligencia no responde sólo pasiva y mecánicamente a la virtualidad dicha, sino también activamente”. *Ibid.*, 153. No obstante la inteligencia nunca responde pasivamente.

[97] “La acción de la cosa en el entendimiento, es una de las múltiples formas naturales del misterio que para nosotros encierra la realización del tránsito de la causalidad al efecto, aún en el orden de la causalidad material”. *Ibid.*, 153. Más abajo añade: “y este misterio natural, que es el misterio de las esencias de las cosas como conocidas directamente en sí mismas, es en una de sus múltiples formas naturales el misterio de la acción de la cosa en el entendimiento”. *Ibid.*, 153. Si la causalidad de lo corpóreo a lo inmaterial es un misterio –Hume siempre ha tenido adeptos–, será, desde luego, inexplicable: “Una causalidad cuyo análisis íntimo está fuera de nuestro alcance, como el de todas las causas”. *Ibid.*, 154. Pero entonces, ¿por qué apelar a ella si no se sabe lo que es? Por lo demás, con el intelecto agente Ruibal niega otras dimensiones noéticas: “con el entendimiento agente, debe eliminarse en el problema la aprehensión según sentido aristotélico”. *Ibid.*, 154. Y sigue: “la supresión de estos factores peripatéticos, lejos de aislar, aproxima en sus relaciones el espíritu y la materia, haciéndoles entrar en el concierto general del universo”. *Ibid.* Es claro que eliminar la aprehensión es solidario de desconocer la causalidad real. Pero eliminadas éstas, ¿cómo se sabe que la solución al problema de la abstracción radica en la causalidad real? Se afirma que la causalidad física sustituye al intelecto agente: “Presupuesta la causalidad del objeto en la inteligencia, comienza la preparación de la idea, que resulta efecto del juicio, y no su causa. Esto sucede también en la teoría peripatética; lo cual evidencia la inutilidad del entendimiento agente y de la aprehensión como origen de la idea”. *Ibid.*, 155. Pero ¿cómo se puede afirmar esto, si se sostiene a la par que

no sabemos qué es la causalidad física porque carecemos de aprehensión de la misma?

[98] “Y es, que el fenómeno de la representación intelectual no es nada diverso de los demás fenómenos que produce el misterio de la causalidad”. *Ibid.*, 153.

[99] Cfr. Manyá, J. P., “Quæstions de gnoseologia. La teoría de l’intellect agent”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 6 (1930) 61-104.

[100] “Cualquier función en la cual tome parte el alma, por ejemplo, una función nutritiva, bastaría para excitar directamente, en virtud de la simpatía, el intelecto y determinar la intelección... Pero ¿un estímulo de orden puramente sensible es suficiente para provocar, por sí mismo, una función espiritual?”. *Ibid.*, 63.

[101] Cfr. *Ibid.*, 68.

[102] Cfr. *Ibid.*, 72.

[103] “Podríamos distinguir en la intelección, como en otras funciones vitales, dos momentos: el momento inicial, y el de continuación. En el momento inicial, la acción es del objeto que excita la potencia; después, en cambio, una vez excitada la potencia, los papeles se invierten; es la potencia la que obra sobre el objeto, y se hace una representación vital. No hace falta observar que la producción propiamente dicha, la actividad específica de la intelección, pertenece al segundo momento y en él se manifiesta”. *Ibid.*, 72.

[104] *Ibid.*, 73.

[105] “Después de estas distinciones, nos parece un argumento de poca eficacia el que, en esta materia, formulan, o suponen tácitamente, los partidarios de la teoría escolástica: el espíritu es independiente de la materia y superior a ella; por tanto, no puede tener ninguna influencia y, por tanto, es imposible que un objeto material, sensible, tanto en sí mismo como representado en el *phantasma*, pueda determinar la inteligencia a su acto, sin contradecir la condición de espiritualidad del alma y de la inteligencia”. *Ibid.*, 73.

[106] Cfr. *Ibid.*, 74.

[107] “Los escolásticos responden que esta abstracción, que supone un conocimiento previo, es la abstracción del intelecto posible, no del agente. Pero nosotros insistimos que esta es la esencia de la abstracción intelectual, que una especie intencional plasmada, elaborada, por una potencia intelectual, sin un conocimiento formal del objeto, que se representa, es un absurdo, una afirmación ininteligible. La *especies* es una representación intencional del objeto. ¿Y qué potencia intelectual, aunque le deis el nombre de intelecto agente, es capaz de producir una representación de un objeto sin conocerlo previamente?”. *Ibid.*, 75.

[108] “La invención del intelecto agente se debe a la lógica implacable del famoso principio: *agens est nobilius patiente*. Admitido el carácter pasivo de la inteligencia, y siendo ésta una facultad espiritual, no se podría, según dicho principio, concederla activada por los objetos exteriores, o por los *phantasmata*, que son de orden sensible. Fue inventado el intelecto agente para formar, extrayéndola del *phantasma*, una especie adecuada de carácter inmaterial, capaz de incluir sobre el intelecto posible, y determinarlo a la intelección actual. Se pediría, sin embargo, si el intelecto agente no es él también una potencia pasiva de orden espiritual, y cómo, siéndolo indudablemente, puede determinarse al acto propio, bajo la influencia de los objetos sensibles, del *phantasma*. Si este determina al intelecto agente del estado potencial al actual, ¿por qué no podría hacer directamente lo mismo sobre el intelecto posible?”. *Ibid.*, 76.

[109] “Se suele decir –continúa– que el intelecto agente está siempre en acto. Esta expresión es ambigua, o es un contrasentido. Es un principio conocido de metafísica tomista que toda potencia finita necesita ser activada por una agente

exterior que la reduzca al acto. Y el intelecto agente no se escapa de esta ley inexorable”. *Ibid.*, 76. Más adelante añade: “Por mucho que se inculque el carácter activo del intelecto agente –sigue–, siempre quedará que, tanto él como el intelecto posible, son potencias pasivas en el sentido de que no están siempre en acto, y por tanto, que necesiten un determinante para ponerse en marcha”. *Ibid.*, 76.

[110] “Si la razón que exige que la especie sea preparada por el intelecto agente es la condición material y sensible del *phantasma*, también es material y sensible el acto imaginativo. Y si se quiere decir que éste es percibido en sí mismo, sin especie, porque está presente al alma, en la sustancia de la cual radican todos los actos y potencias (*S.Th.*, I, 87, 4, ad 1), también lo está el *phantasma*, que, en definitiva, no es nada más que el contenido, o término inmanente, de la función imaginativa”. *Ibid.*, 78.

[111] Pregunta: “si los singulares materiales no son ‘*actu intelligibles*’, sino previo el despojo de las notas individuales por el intelecto agente, ¿cómo podrá versar la intelección, de cualquier modo, sobre los objetos sensibles, concretos como tales y ejercer sobre ellos su actividad judicativa e ilativa?”. *Ibid.*, 80. Sostiene que el conocimiento del singular es directo, sin la reflexión de la que habla Tomás de Aquino.

[112] *Ibid.*, 88.87

[113] Cfr. *Ibid.*, 88.

[114] Marèchal, J., *El punto de partida de la metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento*. Tomo V. *El tomismo ante la filosofía crítica*, Madrid, Gredos, 1959. El original en francés es de 1944.

[115] “En primer lugar, es manifiesto que el concepto comprende una *representación* de origen sensible. Llamemos ‘fantasma’ o ‘imagen’ al producto más o menos elaborado que la sensibilidad presenta a la operación intelectual. ¿Cómo pasar de este fantasma al concepto? Podría suponerse que la imagen es recibida por la inteligencia de la misma manera que el dato inicial es recibido por la sensibilidad. Pero entonces la inteligencia, puramente pasiva, no sería más que una sensibilidad de segundo plano, un ‘sentido interno’... La relación de la forma intelectual al fantasma no puede, pues, consistir en la investidura inmediata del fantasma como tal por una forma receptiva. Y puesto que la causalidad propia del entendimiento no es aquí una simple ‘causalidad formal’, la causalidad del fantasma, materia de intelección, no responde tampoco más que imperfectamente a la noción estricta de una ‘causalidad material’. *Op. cit.*, 183-4. Ante este texto cabe indicar que la imagen no es recibida en la inteligencia como ‘el dato inicial por la sensibilidad’, y no lo es por el motivo que aduce Marechal, sino porque la imagen (y cualquier objeto conocido en cuanto que tal) no puede estimular nada; además, la imagen es particular y lo primero conocido por la inteligencia es universal; tampoco los sentidos internos estimulan a la inteligencia, porque éstos son orgánicos y la inteligencia es inmaterial, y nada de lo orgánico puede inmutar lo inmaterial. Con todo, es cierto que –como indica el autor– las expresiones ‘causalidad material’ y ‘causalidad formal’ sólo se pueden usar en teoría del conocimiento de modo análogo, no en sentido preciso.

[116] *Ibid.*, 184. A lo que añade: Nuestra facultad intelectual comporta una cierta pasividad interna, en el sentido, por lo menos, porque no está siempre en acto de conocer, e incluso porque no pasa de la potencia al acto más que en presencia del fantasma y conforme al contenido representativo de éste... Para salir de la pasividad es necesario el concurso de un agente en acto: ‘*Nihil transit de potentia in actum nisi per ens in actu*’. ¿Dónde encontrar este agente activo? El fantasma no puede impresionar físicamente a la inteligencia, al menos como ‘causa principal’, porque un agente material y cuantitativo no puede hacer presa sobre lo espiritual y no cuantitativo. Recurrir a una hipótesis trascendente, por ejemplo;

suponer la intervención divina actuando directamente la inteligencia, sería contrario a los principios metodológicos más fundamentales de una sana filosofía...”. *Ibid.* 185.

[117] Pues, “habría contradicción flagrante en pretender que la inteligencia misma, *en tanto que pasiva*, devenga el agente de su propia actuación. Se adivina, ciertamente, una salida: que la facultad intelectual fuera activa y pasiva a la vez, pero pasiva bajo un aspecto, activa bajo otro. Pero si uno no se contenta con una vaga solución verbal, conviene definir con más precisión este concurso extraño de actividad y pasividad”. *Ibid.*, 185. El hecho de suponer que ‘la facultad intelectual fuera activa y pasiva a la vez, pero pasiva bajo un aspecto, activa bajo otro’, no es correcto, no sólo porque inicialmente es enteramente pasiva y, por tanto, por carecer de toda actividad no se puede autoactivar, sino también porque, aún cuando es activada, no depende de ella activarse más, es decir subir de nivel.

[118] *Ibid.*, 185-6.

[119] Para unos de ellos tal distinción es real (Tomás de Aquino); para otros, meramente formal (Escoto); para otros aún, sólo nominal (Ockham). Y para quienes la consideraron real, de entre ellos unos pensaron que se trataba de dos ‘potencias’ (los tomistas); otros, de un acto radical y una potencia (Teodorico el Teuónico); algunos, de un hábito y una potencia (San Buenaventura, Alfonso de Toledo).

[120] Añade: “el papel necesario del entendimiento agente consiste pues en crear en el entendimiento posible, por abstracción sobre los fantasmas, inteligibles en acto, es decir, procurarle ‘determinaciones especificadoras’ (*species*) intrínsecamente libres de toda restricción material”¹. Pero esto no es exactamente así.

[121] *Ibid.*, 187. El texto sigue: “los efectos particulares de su ‘acto’, es decir, las prolongaciones de su acto en ‘acciones’, serán puestas o no según que ciertas condiciones formales extrínsecas se encuentren o no realizadas; pero su actividad, considerada en sí misma, es completamente *a priori* y *espontánea*”. *Ibid.*, 188.

[122] *Ibid.*, 188.

[123] *Ibid.*, 189.

[124] “¿Hay que deducir de esto –pregunta Marèchal– que el entendimiento agente precontiene en sí todas las formas inteligibles, de las cuales será revestido bajo su influencia el entendimiento posible? No, por cierto; puesto que esta hipótesis sacrificaría el papel necesario de la sensibilidad y nos llevaría al más extremado ‘innatismo’... Está claro: el entendimiento agente no basta, por sí sólo, para determinar al entendimiento posible; la parte verdaderamente espontánea de su intervención no sobrepasa ciertos caracteres *absolutamente generales*, cuya especificación próxima depende el fantasma. Kant decía lo mismo en términos críticos: el concepto no es totalmente *a priori* ni totalmente espontáneo: es *a posteriori* (o empírico) en cuanto a su materia (su contenido diverso), *a priori* y espontáneo en cuanto a su forma sintética (su forma de universalidad). La fórmula kantiana puede parecer más simple que la de Santo Tomás: su nitidez aparente le viene sobre todo del hecho de omitir el punto de vista metafísico que sobrecarga la expresión medieval”. *Ibid.*, 189. Es claro que el intelecto agente no precontiene ninguna forma conocida; tampoco las precontiene el posible ni ninguna otra potencia cognoscitiva. Por otra parte, si bien se requieren los fantasmas para que el intelecto posible pase de la potencia al acto, obviamente no se requiere de ellos para que el intelecto agente esté siempre en acto. De modo que es pertinente sostener que éste no queda limitado por los fantasmas. Por lo demás, la asimilación de la teoría tomista a la kantiana está, a nuestro juicio, fuera de lugar, no sólo porque, según Tomás de Aquino, ni los conceptos ni los juicios ni nada de la razón es espontáneo, sino también porque no puede concurrir –conmensurarse– un *acto* de la razón con un *objeto* de la sensibilidad. A esto agrega: “Puesto que en la actua-

ción del entendimiento posible el entendimiento agente obra, de una parte, en unión necesaria con el ‘fantasma’, pero de otra sin dependencia intrínseca respecto a él, nos vemos conducidos a estudiar, siguiendo a Santo Tomás: 1º, la causalidad del entendimiento agente con relación al fantasma; 2º, la espontaneidad del entendimiento agente en su efecto propio sobre el entendimiento posible”. *Ibid.*, 190. Ahora bien, las denominaciones de ‘causalidad’ y ‘espontaneidad’ no son apropiadas para describir el conocer.

[125] En este apartado indica que la tarea de ‘*facere intelligibilia in actu*’, que Tomás de Aquino atribuyó al intelecto agente, se puede entender según las analogías físicas y metafísicas que el Doctor Universal empleó, significando que “el fantasma es *transformado, elevado, espiritualizado, despojado de sus atributos materiales, universalizado, iluminado*”. *Ibid.*, 190. Así, de acuerdo con las primeras, “según el simbolismo de la iluminación, tan caro a la antigua escuela agustiniana, el entendimiento agente ilustrado por la luz divina, ilustra a su vez –dice Santo Tomás– al objeto material y lo hace inteligible. Pero ésta no es más que una forma figurada, empleada ya por Aristóteles para designar el hecho mismo de la cognoscibilidad próxima de los objetos materiales bajo la influencia del entendimiento agente... Otra expresión, más significativa, designa, en Santo Tomás, la operación del entendimiento agente relativa al *fantasma: abstracción universalizante*... Iluminación del fantasma por el entendimiento agente; producción de ‘inteligibles en acto’ a expensas de los ‘inteligibles en potencia’; *abstracción*, que confiere la forma de universalidad a las ‘*species*’: todos estos apelativos describen evidentemente un solo y mismo proceso activo”. *Ibid.*, 190-1. Sin embargo, a esto último hay que replicar que, en sentido estricto, no se trata de ‘proceso’ alguno, porque todo conocer es acto.

[126] *Ibid.*, 192.

[127] *Ibid.*, 192.

[128] Cfr. *Ibid.*, 192.

[129] “Santo Tomás no ha descrito solamente por metáforas la relación natural del entendimiento agente y del fantasma, sino que intenta formularla en términos de *causalidad metafísica*. Dos especies de relaciones causales son utilizadas: la causalidad material y formal, la causalidad eficiente (principal e instrumental)”. *Ibid.*, 193. Pero aquí subyace un doble equívoco: uno, que las causalidades indicadas no son metafísicas, sino físicas; otro, que –conviene insistir– conocer no es causar. Añade el autor que “el problema de la relación entre el entendimiento agente y la facultad imaginativa no era, pues, para Santo Tomás, el problema de la relación entre dos agentes distintos... sino el problema totalmente distinto de la subordinación natural entre dos facultades de un mismo *suppositum*”, afirmación en la que también subyace otro equívoco, a saber, que el entendimiento agente no es una ‘facultad’. En las páginas siguientes Marèchal se detiene a considerar la ‘causalidad eficiente’ (cfr. *Ibid.*, 195) que ejerce el intelecto agente, y la ‘causalidad instrumental’ del fantasma, pero tanto el intelecto agente como el fantasma, así como toda dimensión del conocer, están al margen de cualquier causalidad. En este marco indica que, como la distinción entre potencias conlleva que éstas se hallen ordenadas según jerarquía, unas potencias estarán subordinadas a otras y, por tanto, “se encuentra, pues, aquí, entre las *potencias* subordinadas, los dos pares de relaciones reconocidas precedentemente entre sus *actividades* respectivas, es decir, entre el entendimiento agente ‘siempre en acto’, y la sensibilidad en ejercicio (fantasma); un par formal (se refiere al par causa formal–causa material); un par dinámico (alude al binomio causa principal–causa instrumental)”. *Ibid.*, 200. Como se ve, explica el conocer como si se tratara de una subordinación causal, pero si nada en el conocer es causa, estas exposiciones sólo se pueden aceptar como comparaciones. De no tomar analógicamente estas causalidades lo que surge es una explicación fisicalista, constructivista, del conocer humano, tal como la que ofreció Kant en su *Crítica de la razón pura*. Más adelante agrega: “El enten-

dimiento agente, en la *primera fase* de su intervención, es la inteligencia misma, en tanto que ésta (en virtud de la unidad sustancial del alma y del cuerpo y de la subordinación activa de las potencias, que es su consecuencia necesaria) ejerce sobre la imaginación una influencia causal, cuyo modo participa a la vez de la causalidad formal y de la causalidad eficiente”. *Ibid.*, 208.

[130] Cfr. *Ibid.*, 197 ss. En otra expresión posterior se nota la misma cadencia potencialista: “Una vez establecido el contacto *actual* entre las dos facultades (se refiere al entendimiento agente y a la imaginación)”. *Ibid.*, 207.

[131] *Ibid.*, 208.

[132] *Ibid.*, 208.

[133] De este parecer fueron, en el s. XIII, Roberto Grosseteste, Pedro Juan Olivi, Gonzalo de España; en el s. XIV, Durando. De este estilo fueron las opiniones de Francisco Suárez y Gabriel Vázquez en el s. XVI.

[134] Escoto quién admitió solamente una distinción ‘formal’ entre intelecto agente y posible. Su parecer fue seguido en el s. XIV por Ramón Llull, Guillermo Alnwick, Gregorio de Rímini, Tomás de Bailly, Teodoro Métochite; en el s. XVII, por Juan Merinero, Francisco Alfonso Malpartida, Michael de Villaverde, Francisco De Oviedo Madritani, Angelo de Sonneno, Ioanne Antonio Ambrosino, Illuminato de Oddo, Bartolomaei Mastri de Meldula, Bonaventurae Belluti de Catana, Pedro de Santa Catalina; en el s. XXI, mantienen esta posición A. Vigo, Lloyd P. Gerson.

Por su parte, Ockham defendió que entre intelecto agente y posible sólo se da una distinción ‘nominal’. Esa tesis la mantuvieron en el s. XIV Juan de Buridán, Nicolás de Autrecourt, Pedro de Ailly, Adam de Wodeham, Nicolás Oresmes, Francisco de Marchia, Biagio Pelacani de Parma; en el s. XV, Alfonso Fernández de Madrigal (‘el Tostado’), Gabriel Biel; en el s. XVI, Felipe Melancton, Tomás Bricot; en el s. XVII, Andreae Landon, Juan de Lugo, Dionisio Blasco, Iuliano Castelui y Ladron, Ignatio Francisco Peynado, Francisco Murcia de la Llana, R. P. Fr. Martinus a Torrecilla; en el s. XVIII, Juan Gabriel Boyvin, V. González Peña, Juan de Urquizu, Gaspar Buhon, Ignacio Ponce Vacca, Crescente Krisper.