

**EL INTELECTO AGENTE EN ALGUNOS MAESTROS  
FRANCISCANOS DEL S. XVII: RAFAEL AVERSA, JUAN  
LALEMANDET, GUILLERMO VAN SICHEN, BUENAVENTURA  
COLUMBO, BARTOLOMÉ DE BARBERIS Y WOLTER SCHOPEN**

JUAN FERNANDO SELLÉS DAUDER  
*Universidad de Navarra*

RESUMEN

En este trabajo se estudia el parecer de seis maestros franciscanos del s. XVII sobre el intelecto agente: Rafael Aversa, Juan Lalemandet, Guillermo van Sichen, Buenaventura Columbo, Bartolomé de Barberis y Wolter Schopen.

*Palabras clave:* Intelecto agente, maestros franciscanos, s. XVII.

ABSTRACT

In this work we study the interpretation of six franciscain masters in the XVIIth century about the agent intellect: Rafael Aversa, Juan Lalemandet, Guillermo van Sichen, Buenaventura Columbo, Bartolomé de Barberis y Wolter Schopen.

*Keywords:* agent intellect, franciscain masters, XVIIth century.

I. INTRODUCCIÓN

El intelecto agente es el tema sobre el que más se ha escrito por parte de los comentaristas aristotélicos de todos los tiempos, aunque hay que distinguir varias épocas marcadamente distintas al respecto: una, de reiteración de la tesis de

Alejandro de Afrodisia (fl. 200) que llega hasta el s. XII y que tiene como protagonistas a los comentaristas árabes y judíos medievales; otro álgido, a lo largo del s. XIII, de propuesta de nuevas lecturas sobre este tema; y un tercero de reiteración de las tesis más célebres y consolidadas durante s. XIII, que se prolonga durante los ss. XIV y XV<sup>1</sup>, continúa durante el XVI y llega hasta el s. XVII.

Aunque las etapas hermenéuticas sobre el intelecto agente se han reducido en exceso, se pueden distinguir, en síntesis, las siguientes líneas interpretativas tradicionales:

a) *Sustancialismo*. Es el parecer de quienes asimilaron el intelecto agente a una ‘sustancia’. Esta tesis admitió históricamente dos variantes, una usual en la filosofía griega y en la medieval, y otra inusual propuesta por pensadores del s. XIII: a.1) Como ‘sustancia separada’ externa al hombre y activa respecto del conocer intelectual humano; hipótesis que admitió diversas posibilidades a lo largo de la historia (sustancia divina, sustancia angélica, etc.). En este grupo se pueden encuadrar los comentaristas griegos clásicos de Aristóteles, los árabes y judíos medievales, así como ciertos pensadores cristianos comprendidos entre los ss. XIII y XVII. Como el comentarista griego que inauguró este modo de pensar fue Alejandro de Afrodisia, a este movimiento se le ha llamado *alejandrismo*. Ahora bien, debido a que en la Edad Media fue peculiarmente reinterpretado por Avicena, se denominó *avicenismo*. Con todo, ya que el autor más representativo de esta corriente a lo largo de todos los tiempos fue Averroes, a partir del s. XIII a este movimiento se le designó como *averroísmo*. a.2) Como ‘sustancia humana’, y más en concreto como la ‘forma’ de esa sustancia, entendiendo por tal sólo el elemento espiritual del mismo. Fue la interpretación propia de los autores encuadrados dentro del *hilemorfismo universal*, quienes defendían que en toda realidad creada se da una composición de materia y forma; en consecuencia, hacían equivaler el intelecto agente a la forma (angélica o humana). De este parecer fueron en el s. XIII Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle y Mateo de Aquasparta. Aunque Dietrich von Freiberg (Teodorico el Teutónico) sostuvo que el intelecto agente es una ‘sustancia’, su concepción de dicha ‘sustancia humana’ no es ‘hilemórfica’, pues entendió por sustancia ‘acto por su propia entidad’. Por tanto, su tesis no debe encuadrarse en el modelo del hilemorfismo.

b) *Potencialismo*. Es la opinión de quienes afirmaron que el intelecto agente es propio de cada hombre y lo describieron como una *potencia* del alma humana.

1 Cf. mi J. F. Sellés, *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre* (I) (Pamplona: Eunsa, 2012).

Para distinguirlo del entendimiento posible, que es una potencia *pasiva*, lo designaron como potencia '*activa*'. A este grupo pertenecen muchos pensadores cristianos a partir del s. XIII. A esta tendencia se la puede denominar *potencialismo*, pero como el autor más destacado de este modo de pensar, y de mayor influjo posterior, fue Tomás de Aquino, a esta interpretación también se le puede designar como versión *tomista*.

c) *Negación-formalismo-nominalismo*. Se trata de versiones afines propias de los pensadores cristianos que a partir de la segunda mitad del s. XIII negaron la existencia del intelecto agente en el hombre por reducirlo a la inteligencia humana (entendimiento posible). Esta tesis ha admitido diversas variantes: c.1) *Negación*. El prototipo de los negadores del *intellectus agens* fue Durando de San Porciano, un dominico que en este punto se opuso a la doctrina de Tomás de Aquino. c.2) *Formalismo*. Escoto sólo reconoció una distinción formal entre el intelecto agente y el posible, interpretación a la que se puede denominar, debido a su mentor, *escotismo*. Derivado del prestigio de este célebre pensador tal parecer arraigó en el escenario académico europeo con gran influjo posterior. c.3) *Nominalismo*. A partir del s. XIV esta opinión se afianzó con Ockham. Como el movimiento filosófico por él inaugurado se suele llamar *nominalismo*, también el parecer del *Venerabilis Inceptor* sobre el '*intellectus agens*' se puede denominar así, pues sólo admite una distinción de nombres entre ambos intelectos. c.4) En esta misma línea se puede encuadrar la opinión de Godofredo de Fontaines, quien sostuvo que el intelecto agente es la memoria intelectual. Pero como ésta, tomada en sentido estricto, no es sino un nivel cognoscitivo del mismo intelecto posible (los hábitos adquiridos), es claro que esta opinión reduce –como las anteriores– el intelecto agente al posible.

d) *Habitualismo*. Es la tesis de los filósofos que consideraron al intelecto agente como un *hábito*. Históricamente ha admitido dos vertientes: d.1) La de quienes asimilaron el intelecto agente a un *hábito innato*. El autor más representativo de esta versión fue –hasta donde se conoce– un comentarista poco conocido del s. XIV, Alfonso de Toledo. d.2) La de quienes lo asimilaron a un *hábito adquirido* del intelecto posible. De esta acepción un ilustre defensor fue San Buenaventura.

e) *Acto de ser*. Es el modo de ver de quienes piensan que el intelecto agente equivale al *acto de ser* del hombre, es decir, a un rasgo distintivo de la intimidad de la persona humana. Por tanto, se distingue realmente del posible, porque éste último forma parte de la *esencia* humana. Considerado así, el intelecto agente es una perfección '*trascendental*' del ser humano, es decir, no '*categorial*' o manifestativa, sino constitutiva del espíritu o persona humana. Esta concepción

se puede llamar trascendental. Esta versión tiene su fuente en San Alberto Magno.

f) *Alma humana*. Es la opinión de un comentador griego de Aristóteles: Simplicio. También la de Capreolo, uno de los primeros comentadores y defensores de Tomás de Aquino, el cual, aunque en algunos pasajes entiende al intelecto agente como una potencia o facultad del alma (como el de Aquino), en otros escribe que no es alguna cualidad del alma, sino la misma alma. Pero esta opinión es peculiar de estos autores y no ha formado escuela.

g) *Alma de la humanidad*. Es la rara opinión que hace coincidir al intelecto agente con el 'alma de la humanidad', una para todo el género humano. Se trata del parecer de Juan Filopón o el Gramático, un comentador griego del Estagirita. Pero este parecer se ciñe en exclusiva a este autor y, por tanto, no ha formado escuela.

## II. LAS VERSIONES DE LOS MAESTROS FRANCISCANOS DESDE EL S. XIII AL S. XVII

Desde el s. XIII hasta el s. XVII los maestros franciscanos se diversificaron en distintas tendencias hermenéuticas en la interpretación de este hallazgo del Estagirita, con célebres representantes en cada una de ellas, a saber:

a) *Hilemorfirno universal*: hipótesis según la cual se considera que el intelecto agente es la forma de nuestra alma, y así actúa respecto del intelecto posible o paciente. Ya se ha indicado que sus representantes fueron Alejandro de Hales, Juan de la Rochela y Mateo de Aquasparta en el s. XIII.

b) *Doble o triple intelecto agente*: uno divino, otro angélico y el humano. Se trata de la interpretación que sostiene, por influjo de la teoría de la iluminación de San Agustín, que Dios es el primer intelecto agente que ilumina a las demás criaturas espirituales. A la par, como los ángeles también iluminan a los hombres, se consideran intelectos agentes respecto de éstos. De este estilo fueron las tesis de Juan Peckham y Roger Bacon en el s. XIII.

c) *Sólo Dios es intelecto agente*. Fue la opinión de Roger Marston y Adam de Marsh en el s. XIII. Es obvio que este parecer coincide con el *averroísmo*. A esta tesis se opusieron en la misma centuria Guillermo de Lamarre, Duns Escoto y Guillermo de Militona.

d) *Formalismo*. Se trata de la aludida opinión que reduce el intelecto agente a la inteligencia o intelecto posible. De ese estilo fueron Pedro Juan Olivi,

Gonzalo de España y Jacobo de Viterbo en el s. XIII. Tal tesis se hizo célebre en dicho siglo con Juan Duns Escoto, quien sólo admitió entre ambos intelectos una mera distinción formal. En el s. XIV siguió ese parecer Francisco de Meyronis, opinión que llegó hasta el s. XVII de manos de autores franciscanos destacados como Juan Merinero, Bartolomé Matri et Buenaventura Belluti, Juan Gabriel Boyvin, Francisco Arrentino y Hugo Cavello.

e) *Distinción formal 'ex natura rei'*. En el s. XVII surgió una variante de la posición precedente: es la que admitió que entre ambos intelectos se da una distinción formal '*a parte rei*' o '*ex natura rei*'. Tal fue el parecer de Felipe Fabri, Juan Ponce y Livio Rabesano.

f) *Habitualismo*. Es el parecer que sostiene que el intelecto agente es un hábito adquirido del intelecto posible. Como se ha adelantado, ese fue el parecer de San Buenaventura en el s. XIII.

g) *Nominalismo*. Se ha indicado que ésta fue la tesis propia de Ockham, quien –a caballo entre los ss. XIII y XIV– defendió que la distinción entre ambos intelectos es meramente nominal. Este parecer fue seguido en s. XIV por Adam de Wodeham y Francisco de Marchia (o de la Marca Hispánica).

h) *Negación*. En el s. XIV autores como Guillermo Alnwick y Gregorio de Rímimi negaron la existencia del intelecto agente en el hombre.

i) *Pareceres peculiares*. De tal estilo fue, por ejemplo, Anibaldo Rosselli, quien en el s. XVI afirmó de ambos intelectos humanos que '*sunt duo et unum*'; '*singuli in singulis*'. También Nicolás de Nisa, quien, en ese mismo siglo, lo describió como 'principio activo'.

Pues bien, expuesto en síntesis este breve resumen respecto de las opiniones de los pensadores franciscanos de entre los siglos XIII y XVII respecto del *intellectus agens*, atendamos ahora al parecer de 6 de ellos que destacaron durante el s. XVII: Rafael Aversa, Juan Lalemandet, Guillermo van Sichen, Buenaventura Columbo, Bartolomé de Barberis y Wolter Schopen.

### III. RAFAEL AVERSA (1589-1657)

Este franciscano de Italia escribió un *Philosophia Metaphysicam Physicamque Quaestiones Contexta*<sup>2</sup>, en cuyo tomo segundo, '*quaestio LVIII*' estu-

2 Cf. Raphael Aversa, *Philosophia Metaphysicam Physicamque Quaestiones Contexta*. In duos tomos distribute (Bononiae: es Typographis Iacobi Montii, 1650).

dia las potencias del alma racional humana, dedicándole la sección 6ª al intelecto agente. De él comienza indicando que Durando negó su existencia y que, según otros, son las mismas especies sensibles las que inmutan directamente al intelecto. También afirma que Julio César Scaliger no lo negó, sino que dijo no ser distinto del intelecto posible. Añade que, para Juan de Guevara, no es otra cosa que la esencia del alma. A eso responde que “hay que establecer ahora que debe darse necesariamente en nosotros el intelecto agente. Así, Aristóteles en el III *De Anima* y otros filósofos y teólogos, que conocen las especies inteligibles, establecieron cierto principio para abstraer tales especies y lo llamaron intelecto agente. Y la razón de su necesidad es que las especies sensibles son materiales y corporales, por lo que de por sí no son suficientes para producir las especies inteligibles, que son espirituales, sino que requieren del todo de otro principio espiritual para tal efecto, y éste es el intelecto agente”<sup>3</sup>.

Tras defender que no hace falta poner un sentido agente y una voluntad agente, y que tampoco hace falta ponerlo en los ángeles y en el alma separada, indica que la opinión de aquellos peripatéticos que lo hacían equivaler a un principio externo y separado (alude a Alejandro de Afrodisia, Prisciano Lydo, Marino, Simplicio, Algazel, Avicena, Averroes, Zabarella y al Suesano –Agostino Nifo–) es errónea, porque no advirtieron que en el alma humana se dan dos principios, uno activo y otro pasivo. A lo que añade: “pero es cierto que el intelecto agente es interior a nuestra alma, y de ninguna manera es un principio externo. Así lo enseñan todos los demás peripatéticos. Y sin duda esta es la sentencia de Aristóteles, que claramente puso el intelecto agente como fuerza y facultad de la misma alma”<sup>4</sup>. Repárese en que habla de ‘fuerza’ (*vim*) o ‘facultad’ (*facultatem*). Y como seguidamente cita a Tomás de Aquino, se echa de ver que sigue su estela en la concepción del intelecto agente<sup>5</sup>. Pero Rafael Aversa sabe que esta última afirmación es motivo de debate, pues indica que Andrés Landon piensa que es parte de la forma sustancial de nuestra alma; otros dicen que es la misma forma sustancial de nuestra alma; otros sostienen que es la misma potencia intelectual que tiene diversos oficios (alude a John Mayor, el Abulense –Alfonso el Tostado–, Suárez y Fortunio Liceti); otros consideran que

3 *Ibid.*, 997 b -998 a. A lo que añade: “Iuxta hoc debet accipi ratio Aristoteles text. 17 y 18 ubi ait, in anima esse debere non solum subiectum receptivum, sed etiam principium effectivum: scilicet non solum intellectum cognoscentem qui recipit rerum species ut res cognoscat, sed etiam intellectum agentem qui efficiat tales species”. *Ibid.*, 998 a.

4 *Ibid.*, 998 a.

5 Tomás de Aquino defendió que el intelecto agente es una ‘fuerza’ (*vis*), ‘potencia’ (*potentia*) o facultad (*facultas*) del alma humana realmente distinta del intelecto posible. Cf. mi J. F. Sellés, “El entendimiento agente según Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002): 105-124.

es el mismo intelecto pasible (alude a Filopón, Gerónimo Dandino, Francisco Piccolomini y Juan de Guevara); otros pensaron que es el mismo intelecto posible en cuanto que conoce los primeros principios (alude a Temistio y Alberto Magno).

Tras la alusión a dichos pareceres, Aversa indica que “hay que afirmar que el intelecto agente es potencia o facultad de nuestra alma, como son otras potencias, y también se distingue quizá en la misma realidad del intelecto paciente y cognoscente”<sup>6</sup>. Sabe que esta tesis la defienden Tomás de Aquino, Alberto Magno y los Conimbricenses. La razón que aporta dice así: “el intelecto agente debe distinguirse de la esencia del alma como cierta potencia o facultad próxima al género de la cualidad, supuesto que se reciba de modo simple que las potencias del alma se distingan de la esencia del alma. Pues de otro modo en la sentencia que no distingue las potencias de la esencia no solo no se deberá distinguir, sino que no se podrá distinguir el intelecto agente”<sup>7</sup>. Concluye, por tanto, que “es claro que se distingue el intelecto agente del paciente y cognoscente como una potencia de otra”<sup>8</sup>. Las razones que ofrece respecto de dicha distinción son tres: a) sus operaciones son muy distintas, pues una es conocer el objeto ejerciendo el acto de intelección y otra es abstraer y producir las especies inteligibles, y ambas operaciones no pertenecen al mismo género; por tanto, deben pertenecer a potencias distintas<sup>9</sup>. Como se ve, Aversa da por supuesto que el intelecto agente no es cognoscitivo. b) Las especies le son dadas al intelecto posible; no se las da él; por tanto, se requiere de otro que se las dé. c) Deben ser distintos puesto que el intelecto agente no es cognoscitivo, y es claro que el posible lo es. Pero si admite eso, ¿por qué se llama ‘intelecto’ al intelecto agente? responde que por comparación<sup>10</sup>. Sabe que quien más se ha opuesto a la tesis de la distinción real (como potencias diversas) entre el agente y el posible es Fortunio Liceti, pero estima que sus razones no son concluyentes<sup>11</sup>.

En cuanto al oficio del intelecto agente, Rafael Aversa indica que muchas funciones le han atribuido los filósofos, pues Liceti examina hasta 24, pero como muchas de ellas pertenecen a los pensadores que lo creían sustancia separada,

6 *Ibid.*, 999 b.

7 *Ibid.*, 1000 a.

8 *Ibid.*, 1000 a.

9 *Ibid.*, 1000 b.

10 “Per quendam analogiam appellatus est intellectus, scilicet non quia intelligat, sed quia efficit species intelligibiles”. *Ibid.*, 1000 b.

11 El autor de este trabajo también considera que las razones de Liceti no son coherentes. Cf. J. F. Sellés., *El primer libro De intellectu agente. Fortunio Liceti* (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2016).

todas esas hay que excluirlas. “La única y la simple operación del intelecto agente –sostiene– no es otra que producir las especies inteligibles requeridas para entender... Por esta operación se deben reducir las demás que Aristóteles indica (hacer inteligibles las cosas, ilustrar los fantasmas, abstraer y elevar las especies”<sup>12</sup>. Por último, en cuanto al modo por el que el intelecto agente educa las especies inteligibles, Aversa sabe que también se han dado varias sentencias: la de quienes dicen que el intelecto agente actúa con las especies sensibles o fantasmas; la de los que sostienen que solo el intelecto agente es causa total de las especies; la de quienes admiten que los fantasmas son causa próxima efectiva –instrumental– de las especies. Pero “la sentencia común y verdadera es que el intelecto agente actúa a la vez con los fantasmas como dos concausas parciales para educir próxima y adecuadamente las especies inteligibles”<sup>13</sup>. Matiza que la palabra ‘fantasmas’ hay que tomarla en el sentido amplio, de modo que designe a todos los actos de los sentidos internos. En cualquier caso, educir las especies inteligibles hay que atribuirlo propia y adecuadamente al intelecto agente, no al paciente, pues no se deben confundir las operaciones de las distintas potencias. Por eso conviene que sean potencias distintas, porque de no serlo, no se puede atribuir al intelecto posible el educir las especies ni al agente el conocerlas<sup>14</sup>.

#### IV. JUAN LALEMANDET (¿-?)

Este franciscano escribió un *Cursus Philosophicus*<sup>15</sup> en el que tiene muchas ‘disputationes’ sobre el alma. La XVI, ‘*De potentiis animae rationalis*’, dedica la ‘Partitio III’ al intelecto agente. Indica, en *primer lugar*, que la mayor parte de los filósofos admite la existencia del intelecto agente y lo aceptan por tres pruebas. 1ª) “Donde se da el paciente se da el agente, pero en el hombre se da el paciente, por tanto también en el hombre se da el intelecto agente”<sup>16</sup>. Lo confirma indicando que como uno es correlativo al otro, donde se da uno, se da el otro. 2ª) “En nosotros se da la abstracción de las condiciones particulares, abstracción por la cual conocemos las universales, pero ninguna potencia en nosotros puede hacer tal abstracción sino el intelecto agente, *ergo...*”<sup>17</sup>. 3ª) “El

12 *Ibid.*, 1001 a-b.

13 *Ibid.*, 1002 a. A lo que añade: “Itaque nec solum intellectus agens, nec solum phantasma, est causa sufficiens ad producendum talem formam, sed ambae simul esse debebunt concausae parciales integrantes causam totalem et adaequatam, et ambae immediatae concurrent”. *Ibid.*, 1002 b.

14 Cf. *Ibid.*, 1003 a.

15 Cf. Ioannis Lallemandet, *Cursus Philosophicus* (Lugduni: sump. Laurentii Anissin, 1656).

16 *Ibid.*, 609 a.

17 *Ibid.*, 609 a.



objeto debe ser proporcionado a la potencia, y el objeto material debe ser hecho de algún modo espiritual para que sea percibido por el intelecto, que es potencia espiritual, pero se proporciona por el intelecto agente<sup>18</sup>.

En *segundo lugar* se pregunta si el intelecto agente conoce, y manifiesta que la mayor parte de los filósofos responden negativamente, y aporta también dos pruebas: “*Primero*, sólo entiende el intelecto que recibe las especies inteligibles, pero el intelecto agente no recibe las especies inteligibles, por tanto, no entiende. *Segundo*, si el intelecto agente entendiera, el paciente sería en vano, pues llaman al intelecto agente intelecto no porque entienda sino porque es causa de que el intelecto paciente entienda<sup>19</sup>”.

En *tercer lugar* se pregunta acerca de la naturaleza del intelecto agente y responde que “los filósofos resuelven comúnmente que el intelecto agente es una verdadera potencia racional del alma, y prueban, *primero* que no es el mismo Dios u otra inteligencia, porque Dios y las inteligencias concurren en nuestras acciones como causas universales, pero el intelecto agente concurre a la intelección como causa particular... *Segundo*, el hombre no es de peor naturaleza que las realidades inanimadas, pero las inanimadas tienen en sí un principio de actuación, por tanto también el hombre tendrá en sí un principio de su intelección, en consecuencia, tendrá intelecto agente<sup>20</sup>, y lo confirma por la base textual del *De anima* de Aristóteles, y porque experimentamos que la intelección proviene de nosotros, pues entendemos cuando queremos.

En *cuarto lugar* se pregunta cuáles son los oficios del intelecto agente, aduce varias opiniones al respecto entre las que destaca la de Aureolo, y responde que los filósofos resuelven comúnmente que el oficio del intelecto agente es educir las especies inteligibles en la potencia del intelecto posible ante la presencia de los fantasmas, educidos los cuales, inmediatamente el posible pasa a la intelección<sup>21</sup>. Por tanto, el intelecto agente no obra en la fantasía sino en el intelecto posible, y obra como el pintor que copia el modelo del fantasma universalizándolo en el posible.

En *quinto lugar* se cuestiona si los fantasmas concurren y cómo lo hacen en la producción de las especies inteligibles. Contesta que los filósofos “resuelven comúnmente que concurren en el género de la causa eficiente, no principal sino

18 *Ibid.*, 609 a.

19 *Ibid.*, 609 a.

20 *Ibid.*, 609 b.

21 *Ibid.*, 610 a. a lo que añade: “y en este sentido quieren que el intelecto posible sea en parte activo y en parte pasivo; pasivo en cuanto que de él se educen las especies inteligibles; activo en cambio, en cuanto produce la intelección”. *Ibid.*

instrumental. Se prueba la *primera parte*: las especies inteligibles tienen dos cosas: *primero*, que son espirituales; *segundo*, que son representativas de tal o cual realidad; el que son espirituales lo tienen por el intelecto agente; el que son representativas de tal o cual realidad, esto no lo pueden tener por el intelecto agente, porque el intelecto agente es de por sí indiferente a producir esta o aquella especie inteligible; por tanto, esto lo tienen por los fantasmas; pero esa representación se tiene en el género de la causa eficiente; por tanto, los fantasmas concurren en el género de la causa eficiente a la producción de las especies inteligibles. *Segunda parte*: así se refieren los fantasmas para la producción de las especies inteligibles como se refieren los objetos respecto de la producción de las especies sensibles impresas; pero los objetos de este estilo concurren efectivamente en la producción de las especies sensibles, y no puede mostrarse disparidad sino que concurren en el género de la causa instrumental<sup>22</sup>.

En *sexto y último lugar* —el más interesante, pues se pregunta cómo se distingue el intelecto agente del paciente—, Lalemandet sabe que algunos (los escotistas) no los distinguen realmente y que otros (los tomistas) sí; y que todo este debate deriva de si se distinguen o no realmente las potencias del alma de ésta y entre sí. Pero este autor aquí no dice más, es decir, no se decanta por una u otra posición. Con todo, arriba ha indicado que “los filósofos resuelven comúnmente que el intelecto agente es una verdadera potencia racional del alma”.

## V. GUILLERMO VAN SICHEN (¿-?)

Este franciscano publicó un *Integer Cursus Philosophicus*<sup>23</sup> cuyo tomo segundo versa sobre *Physica*, y dentro de ella el *Tractatus VI* aborda las cuestiones *De Anima*. La *Disputatio IV* de este último tratado se centra en la potencia intelectual y volitiva. Las alusiones al intelecto agente aparecen en la *Quaestio I, De intellectu humano secundum se*, y comienzan diciendo así: “El intelecto se suele dividir en agente y posible o pasible. Se llama intelecto agente el que produce en sí la especie inteligible a la vez con el fantasma o la especie de la fantasía o alguna otra cosa; pero se llama posible al que recibe en sí aquella especie; por lo que la actividad, por la que el primer intelecto se llama agente se agota en la producción de la especie inteligible; pero la pasibilidad o posibilidad,

<sup>22</sup> *Ibid.*, 610 b.

<sup>23</sup> Cf. Guilielmo van Sichen, *Integer Cursus Philosophicus* (Antuerpiae: apud Petrum Bellierum, 1666).

con la que se denomina al posterior, se completa en él, porque recibe aquella especie y con ella se vuelve capaz de producir el acto de intelección”<sup>24</sup>.

Luego van Sichen añade que Tomás de Aquino enseña que ambos intelectos se distinguen realmente entre sí, pero que Escoto los identifica, porque identifica las potencias entre sí y con el alma. Este renacentista sigue la opinión escotista sosteniendo que sólo se distinguen por los oficios: “pues si uno y otro se identifican con el alma, también ambos se identificarán realmente entre sí, pues es necesario que cualesquiera que son iguales a un tercero, también sean el mismo entre sí. Incluso aunque el intelecto se distinguiese realmente del alma, aun así no serían oficios de dos potencias realmente distintas, sino una y la misma sería capaz de llevar a cabo uno y otro oficio tanto del intelecto agente como del posible, pues ¿qué repugna que una y la misma potencia forme la especie y la misma la reciba en sí por modo de forma y que con ella ejerza algún acto?”<sup>25</sup>.

Más aún, van Sichen duda si realmente admitir el intelecto agente, porque el que se le admita depende de que se admitan las especies inteligibles, pero si éstas no se admiten por superfluas –como considera Ponzio–, porque se considera que basta con los fantasmas para que el intelecto ejerza su operación, pues entonces sobra el intelecto agente: “y sin duda juzgo que todas las experiencias en nosotros pueden ser salvadas de igual modo en favor de este estado, ya se admitan las especies inteligibles, ya se rechacen, pues ya se den muchas especies en el intelecto o no se dé ninguna, antes de ellas se debe admitir algo otro que es mejor que esto, que excite a aquella especie y mediante ésta determine al intelecto a su cognición mejor que aquel objeto; eso mismo podrá determinar de modo inmediato al intelecto a ejercer el acto de intelección, pero si puede excitar a la especie intelectual, ¿por qué no podrá excitar al mismo intelecto? Toda esta cuestión parece que se puede explicar de este modo, ciertamente que el sentido interno es movido a su acto por los externos... el intelecto por el fantasma, pues puesto el acto del sentido interno, que ejerce el alma mediante el órgano corpóreo, la misma alma sale de sí más lejos dividiendo, componiendo y razonando fuera de la oscuridad de los fantasmas sensibles, y ejerce aquellas acciones que solemos adscribir al solo intelecto, siendo concomitante o precedente algún fantasma afín u acto del sentido interno”<sup>26</sup>. Y en este sentido interpreta la sentencia aristotélica de que el alma se debe convertir a los fantasmas para conocer, pues no puede operar sin ellos. Y del mismo modo se explica aquello

24 *Ibid.*, 275 a.

25 *Ibid.*, 275 b.

26 *Ibid.*, 275 b.

de que ‘*nihil in intellectu nisi prius in sensu*’. De ahí la importancia que le concede a la fantasía, pues el intelecto depende de ella. Esto le lleva también a admitir que *post mortem* el alma conocerá de modo milagroso sin la mediación de la fantasía. Como se puede apreciar, la caída de este autor en el nominalismo va en picado, porque lejos de multiplicar los entes sin necesidad, borra del mapa cognoscitivo incluso las especies inteligibles, cosa a que ni siquiera Ockham se atrevió.

## VI. BUENAVENTURA COLUMBO (¿-?)

Este franciscano publicó un *Novus Cursus Philosophicus Scotistarum*<sup>27</sup> en cuyo tratado *De anima* dedica el *Liber V* al alma racional, y en éste, la *Quaestio II* al intelecto, cuestión que está dividida en varios artículos, de los cuales solo interesa el I: ‘*An sit et quid sit intellectus agens*’.

En este artículo lo primero a indicar es que Buenaventura Columbo conoce el parecer al respecto de varios autores, entre ellos, Alejandro de Afrodisia, Avicena, San Buenaventura, Escoto, Durando, Aureolo, Enrique de Gante, los Conimbricenses, Zimara y un tal Lych. Gadius. Lo segundo es que hace notar que Aristóteles parte en dos, agente y paciente, el intelecto. De uno dice que rinde las especies materiales espirituales, es decir, las cambia de orden y que hace todas las cosas; del otro, que, por ser potencia receptiva, recibe las especies y la intelección de cualquier objeto inteligible, por lo que es capaz de hacerse todas las cosas<sup>28</sup>. Nota asimismo que Aristóteles expone que para que una potencia pasiva reciba una perfección, se requiere un ‘principio activo’<sup>29</sup>, pero enseguida habla de que tal requisito es el de una ‘potencia activa’<sup>30</sup>. Lo segundo que Buenaventura añade es que el alma no puede recibir en sí la especie material del objeto inteligible porque el cuerpo ‘*non agit in spiritum, nec recipitur in spiritu*’<sup>31</sup>; por tanto, para que el intelecto paciente reciba la especie inteligible, es necesario que exista el intelecto agente ‘*qui speciem materialem reddat spiritualement*’<sup>32</sup>. Lo tercero que Buenaventura manifiesta es que el alma está unida a sus potencias vegetativas y sensibles, por tanto, el intelecto agente puede obrar

27 Cf. Bonaventurae Columbo, Niciense, *Novus Cursus Philosophicus Scotistarum complectens universam philosophiam, rationalem, naturalem, moralem et Transnaturalem*, (Lugduni: Sump. Laur. Arnaud et Petri Borde, 1669).

28 Cf. *Ibid.*, 672 a.

29 Cf. *Ibid.*, 672 a.

30 Cf. *Ibid.*, 672 a.

31 Cf. *Ibid.*, 672 a.

32 Cf. *Ibid.*, 672 a.

en ellas y trasladar las especies, cambiando su estatuto de lo sensible a lo inmaterial. Lo cuarto que este autor precisa es que el alma es imagen de Dios, imagen que reluce sobre todo en las potencias inmateriales, el intelecto y la voluntad. Por tanto, no hay que negar el intelecto agente, que depura y hace espirituales las especies materiales que le ofrece el sentido. A esto añade que cualquier efecto requiere una causa, y como la intelección es causada como término en la potencia intelectual, se requiere la causa del intelecto agente<sup>33</sup>.

Si se objeta que de admitir el intelecto agente y el paciente hay que conceder también un sentido agente, Buenaventura responde que hay disparidad entre los sentidos y el intelecto, porque los primeros no carecen de objetos propios que los inmutan, pero el intelecto carece de objetos universales y abstractos<sup>34</sup>. Por otra parte, si se objeta que el mismo intelecto puede hacer uno y otro oficio, de modo que es superfluo poner dos intelectos, responde que “es probable que todos esos oficios los pueda ejercer el mismo intelecto”<sup>35</sup>.

Por otro lado, Buenaventura Columbo niega que el intelecto agente sea Dios, un ángel, o parte esencial del alma, pues afirma que es una ‘facultad o potencia natural de ella’<sup>36</sup>. Lo primero lo basa en que Aristóteles dice que es parte del alma, pero es claro que Dios no lo es. Además, en Dios, el intelecto se identifica con su intelección, pero en el hombre la intelección es un ‘accidente’ que no se identifica con su ‘sustancia’. A eso añade que hay tantos intelectos agentes como hombres, pero Dios es uno solo. Si además el intelecto agente fuera Dios, nuestra intelección no sería intrínseca, sino extrínseca, lo cual es falso y absurdo<sup>37</sup>. Lo segundo lo fundamenta diciendo que tampoco el ángel es intelecto agente, sino que *tiene* intelecto agente<sup>38</sup>. Y si se objeta que el ángel es una forma que nos asiste, se responde que tal forma se da cuando en la naturaleza no hay una realidad que ejerza ese oficio, pero no es este el caso en el hombre<sup>39</sup>. Lo tercero lo sostiene indicando que el alma es indivisible y no se puede partir; por tanto, “el intelecto agente no es parte esencial y quiditativa de ella”<sup>40</sup>. A lo que precede Columbo añade que la virtud o potencia emana de la naturaleza de algo, como el calor del fuego, la luz del Sol; por eso, el intelecto agente nace del alma

33 Cf. *Ibid.*, 672 b.

34 Cf. *Ibid.*, 672 b.

35 “Dico, quidem probabile esse, ea omnia munera posse praestare eumdemmet intellectum”. *Ibid.*, 672 b.

36 “Intellectus agens nec est Deus, nec Angelus, nec pars animae essentialis, sed facultas, et potentia eius naturalis”. *Ibid.*, 672 b.

37 Cf. *Ibid.*, 672 b.

38 Cf. *Ibid.*, 673 a.

39 Cf. *Ibid.*, 673 a.

40 *Ibid.*, 673 a.

intelectiva y es generado por la naturaleza intelectual; “en consecuencia, es su virtud y potencia”<sup>41</sup>. Con todo, al parecer de este autor le cabe la replica de que Aristóteles no dijo del intelecto agente que fuese ‘potencia’, sino ‘acto’.

Por lo demás, frente a otras objeciones que llevan a identificar el intelecto agente con Dios, Buenaventura responde que no todo lo que está separado de la materia es Dios. Si se objeta que Aristóteles en ese texto *De anima* llama al intelecto agente ‘parte del alma’ y que por tanto no es ‘facultad’ o ‘potencia’, responde que el intelecto agente se llama parte, no esencial, sino perfectiva que nace de la esencia del alma. Y si se objeta que una potencia pura no es virtud o facultad del alma, responde que el intelecto agente se llama potencia pura no entitativamente, sino intelectualmente<sup>42</sup>.

Por último, si se pregunta cuál es la distinción entre el intelecto agente y el paciente, Buenaventura dice que los tomistas admiten una distinción real, mientras que el mayor número de los escotistas defienden la distinción formal. ¿Y qué defiende él? “Se puede decir probablemente que es una potencia del alma real y formalmente, con diversos respectos, y solo oficios distintos”<sup>43</sup>, pues en cuanto que hace pasar de lo sensible a lo inteligible y depura las especies materiales se llama intelecto agente, y en cuanto que recibe las especies y ejerce la intelección se llama paciente. “*Siquidem, non sunt multiplicanda entia sine necessitate*”<sup>44</sup>, pues si una misma potencia puede ejercer todos los oficios, ‘*frustra duplex asseritur*’<sup>45</sup>. Y así como la voluntad es una sola, así el intelecto. La horma ockhamista es neta.

## VII. BARTOLOMÉ DE BARBERIS (1615-1697)

Este franciscano de Castroliveto, Italia, publicó un amplio *Cursus Philosophici ad mentem Sancti Bonaventurae Seraphici Doctoris*<sup>46</sup>, a dos columnas por cara, en cuya *Pars Tertia* aborda el estudio algunos libros aristotélicos, entre

41 *Ibid.*, 673 a.

42 Cf. *Ibid.*, 673 a.

43 “Probabiliter dici potest esse unam realiter, et formaliter potentiam animae, diverso respecta, et munere distinctam dumtaxat”. *Ibid.*, 673 b.

44 *Ibid.*, 673 b.

45 *Ibid.*, 673 b.

46 Cf. Bartholomaeum de Barberis, *Flores et fructus Philosophici ex Seraphico Paradiso Excerpti seu Cursus Philosophici ad mentem Sancti Bonaventurae Seraphici Doctoris* (Lugduni: sumpt. Laur. Arnaud et Pet. Borde, Ioan. Et Pet. Arnaud, 1677).

ellos el *De anima*. Al estudio del intelecto agente le dedica dos cuestiones, largas, como todas en las que aborda temas noéticos del *Tractatus* II:

*Quaestio I. 'Quid et qualis sit intellectus et quotuplex. Ubi de intellectu agente et possibili'*. Parte de la suposición de que el intelecto es potencia en acto primero y que, sobreañadida al alma racional, tiene como propio ejercer el acto de conocer, que es acto segundo. “Pero como nuestro intelecto es como ‘*tabula rasa*’ carente de las especies recibidas de los objetos, para que pueda pasar al acto segundo, y en esto depende de la fantasía y de los demás sentidos tanto internos como externos, aquí investigan si el intelecto es potencia orgánica al entender, como el alma es potencia orgánica al sentir. Y como el intelecto ejerce muchos oficios y actos, se busca si este intelecto es verdaderamente una única potencia o si es múltiple, y procede principalmente la cuestión del intelecto agente y posible”<sup>47</sup>. La primera duda que ofrece es la de quienes piensan que el intelecto agente es potencia orgánica. Alude a ‘Mastrio’ (seguramente Diego Mas), pero este autor no sostuvo tal opinión. Bartolomé añade que el parecer mayoritario es que es potencia inorgánica, pero que tiene dependencia de los fantasmas. La segunda duda que pone formula que algunos niegan la distinción entre intelecto agente y posible, indicando que unos sostienen que entre ambos se da una distinción real, mientras que otros solo admiten una distinción formal. “A esta última se suma, como veremos, el Doctor Seráfico”<sup>48</sup>, escribe.

Lo *primero* que Bartolomé quiere aclarar, según la mente de San Buenaventura, es que como el hombre es uno por la unión del cuerpo y el alma, a ambos competen las operaciones humanas, pero el entender no depende esencialmente del cuerpo, aunque requiera del cuerpo para extraer las especies. Lo *segundo* que quiere resaltar, también de acuerdo con el Doctor Seráfico, es que así como en la materia lo activo y lo pasivo se debe a diversos principios que tienen diversas formalidades reales, “así ocurre en la potencia intelectual, en el alma intelectual respecto de la recepción de las especies y los actos y las actividades, pues la división inmediata de las potencias es por lo activo y lo pasivo... De aquí infiere el Seráfico Doctor que se debe asignar de modo necesario en el intelecto una doble potencia, a saber, el agente y el paciente”<sup>49</sup>. De momento parece que Bartolomé se inclina por la distinción real entre el intelecto agente y paciente y que considere al agente como ‘potencia’. Lo *tercero* que hace notar es que, dado que nada hay en el intelecto que antes no haya pasado por los sentidos, y que al inicio el intelecto es ‘*tabula rasa*’, según San Buena-

47 Cf. *Ibid.*, 403 a-b.

48 *Ibid.*, 404 a.

49 *Ibid.*, 404 b.

ventura es necesario que en nuestra alma haya hábitos innatos concreados con ella y otros que se adquieran. A los primeros el santo doctor del siglo XIII los llama ‘especies impresas’ o ‘luces innatas’ de modo que son ‘primeros principios’ o ‘virtudes’ del alma.

Aclarado lo que precede, Buenaventura de Barberis establece esta *primera conclusión*: “El intelecto es potencia necesaria sobreañadida al alma para que ésta pueda conocer esas cosas que son entitativamente inorgánicas”<sup>50</sup>, lo cual corrobora porque el alma separada conoce, y unida al cuerpo conoce por reflexión sus propios actos. Si a esto se objeta que el intelecto entiende lo espiritual de modo corpóreo, se responde que el intelecto es independiente de órgano, aunque no pueda ejercer sus actos sin la debida disposición corporal, y responde asimismo que la intelección es de todo el conjunto, alma y cuerpo.

La *segunda conclusión* de Buenaventura dice así: “el intelecto en este estado depende en sus primeros actos por los que se entienden las especies abstractas, de los sentidos externos e internos”<sup>51</sup>, asunto que prueba diciendo que nada hay en el intelecto que no haya pasado antes por los sentidos, y que lesionado el órgano de la fantasía, no se puede entender. Si a eso se objeta que más depende la fantasía de los sentidos externos que el intelecto de ellos, y que ésta puede operar sin los sentidos, como ocurre en el sueño, se responde que el intelecto depende más de la fantasía que de los sentidos externos. Si se objeta que el intelecto tiene especies innatas de muchas verdades espirituales y que, por tanto, no depende de los sentidos, se responde que tales especies no bastan para que ejerza la operación actual, sino que se requiere la recepción de las especies externas. Como se puede apreciar, en estas cuestiones filosóficas (y en otras teológicas que aquí plantea el autor) no hay ninguna referencia al intelecto agente.

La *tercera conclusión* –que sí es central para nuestro estudio– dice así: “el intelecto agente y el posible son dos potencias, o más bien dos fuerzas del intelecto, no real sino solo formalmente distintas”, lo cual apoya con referencias a textos del Doctor Seráfico. La prueba que aduce dice que “lo mismo según lo mismo no puede ser a la vez agente y paciente, pero el intelecto respecto de lo mismo es a la vez agente y paciente; por tanto, comporta alguna diferencia ‘a parte rei’, ya que el agente es siempre en acto; no siempre el paciente”<sup>52</sup>. Lo confirma indicando que “formalmente no puede ser a la vez activo y pasivo, pues éstas son las dos primeras y máximas diferencias en que se dividen prime-

50 *Ibid.*, 405 a.

51 *Ibid.*, 405 b.

52 *Ibid.*, 407 a.



ramente las potencias”<sup>53</sup>. Y añade: “pero que no se distinguen realmente es claro por lo dicho en la primera parte de esta obra en el tratado acerca de las potencias del alma en común, pues no son términos de la causalidad física ni son separables. Con todo, añadimos con el Doctor Seráfico que esta distinción es mínima ya que son dos fuerzas que integran el mismo intelecto”<sup>54</sup>.

Las objeciones y respuestas que añade a la anterior conclusión dicen así: 1ª) Si se objeta que en los sentidos no se da sentido agente, se responde que no hay paridad entre el sentido y el intelecto, porque el primero hay algo que recibe, el órgano, y algo que actúa, la potencia; pero “en el intelecto el mismo es el que recibe y el agente según diversas razones, a saber, por eso que el alma tiene materia y forma”<sup>55</sup>. Obviamente, este argumento secunda el hilemorfismo universal del siglo XIII. 2ª) Si fuera así, se daría una composición doble en el intelecto, pues son dos diferencias. Respuesta: no hay composición. 3ª) No hay ninguna necesidad de poner estos dos intelectos. Respuesta: si hay necesidad, porque el intelecto agente depura el objeto de las condiciones materiales e individuantes. Con todo, el objeto puede unirse inmediatamente el intelecto con sus condiciones individuantes<sup>56</sup>.

La *cuarta conclusión* dice así: “de otro modo el intelecto admite las divisiones no como potencias diversas, sino como fuerzas, pero según diversos respectos u oficios”<sup>57</sup>, lo cual prueba indicando que si se consideran en orden a su diverso estado o sujeto, se dividen en especulativo y práctico, pues si queda en sí, se llama especulativo, pero si se refiere a lo externo, se llama práctico. Si se consideran según el aspecto, se dividen en razón, intelecto e inteligencia, pues se llama razón en cuanto que mira a lo inferior; intelecto, en cuanto que mira a lo parejo, e inteligencia en cuanto mira a lo superior. También se dice intelecto refiriéndose a la misma potencia, y se dice inteligencia referido al acto, y memoria con referencia a las especies. Y se llama parte superior en cuanto que mira a lo eterno, e inferior por respecto a lo inferior<sup>58</sup>. Como se ve, Bartolomé de Barberis ha reducido a distinciones de nombres según los actos de una misma potencia o facultad las distinciones reales entre diversas dimensiones noéticas realmente distintas advertidas por Aristóteles y secundadas a su modo en la cumbre de la escolástica.

53 *Ibid.*, 407 a.

54 *Ibid.*, 407 a-b.

55 *Ibid.*, 407 b.

56 *Ibid.*, 407 b – 408 a.

57 *Ibid.*, 408 a.

58 Cf. *Ibid.*, 408 a.

Quaestio II. ‘Explicantur munera intellectus agentis et patientis. Ubi de speciebus intelligilibus’. A este asunto Bartolomé le dedica 8 páginas a doble columna. “Arduae valde est haec Quaestio ob diversitatem opinionum circa haec munera intellectus agentis”<sup>59</sup>, empieza escribiendo. Como lo que comúnmente dicen los autores es que el intelecto agente vuelve las especies inteligibles en acto, este pensador busca si las hace y cómo las hace. Por lo que respecta a las diversas opiniones que aduce, la primera es la de Durando, quien negó el intelecto agente. Otros, como Avicena y Averroes –dice–, lo identificaron con Dios. Pero es sabido que no fue ese el caso de Ibn-Sina. Añade que Juan de Jandún indicó que su trabajo es producir la intelección e imprimirla en el posible. La mayor parte dice que su oficio es hacer en acto las especies inteligibles y ofrecérselas al posible. Pero discrepan acerca del modo.

Para solucionar este problema, Bartolomé hace notar, *en primer lugar*, que se le suele asignar un triple oficio al intelecto agente: ilustrar los fantasmas o especies, educirlas y hacerlas inteligibles en acto, y producirlas e imprimirlas en el intelecto posible. San Buenaventura –dice– añade un cuarto: concurrir con la especie y el intelecto posible a entender. En cuanto al primer oficio, ilustrar los fantasmas, unos dicen que produce en ellos cierta cualidad o luz, por medio de la cual los fantasmas pueden inmutar al intelecto posible. Otros piensan que es una ilustración material. En cuanto al segundo oficio, educir las especies, significa que rinde inteligibles los fantasmas y aparece en ellos la naturaleza común desnuda de las condiciones individuantes. Por lo que respecta al tercero, imprimir las especies en el posible, unos piensan que el intelecto agente no conoce y otros afirman lo contrario. Hace notar en *segundo lugar* que la especie es la virtud del objeto, o vicaria respecto de él, por lo que su múltiple razón representativa debe incluir en el objeto las razones de existencia. Estas especies San Buenaventura las llama hábitos y tienen diversa representación en cada una de las facultades humanas. El intelecto forma las suyas por abstracción de las sensibles y educa de ellas la verdad. Por tanto, del objeto se sacan diversas representaciones, y según la diversidad de la luz que abstrae representa el objeto de un modo u otro<sup>60</sup>. En *tercer lugar* destaca que el intelecto agente difiere del posible como el hábito y la potencia<sup>61</sup>. Por lo demás, la luz del intelecto agente es más objetiva que efectiva, porque la especie es la virtud representativa del objeto<sup>62</sup>. En *cuarto lugar* sostiene que se dan tres tipos de especies: una que se

59 *Ibid.*, 408 b.

60 Cf. *Ibid.*, 409 b – 410 a.

61 Cf. *Ibid.*, 410 a.

62 Cf. *Ibid.*, 410 b.

llama abstracta, otra que se llama infusa, y una tercera que se llama innata<sup>63</sup>, ya que “el alma tiene de modo natural alguna cognición inherente impresa de Dios y de las demás verdades espirituales... y a la misma se llama luz, o luz de los juicios”<sup>64</sup>, la cual se distingue de la especie abstracta. En *quinto lugar* defiende que respecto del cuarto oficio del intelecto agente (concurrir con la especie y el intelecto posible a entender) hay una discusión entre los filósofos, a saber: “si verdaderamente el intelecto agente conoce, o si sólo abstrae la especie y la ofrece al intelecto posible y después entiende verdaderamente... ya que el intelecto agente puede realizar una doble abstracción, una para generar el hábito, otra, hecho el hábito, para ejercer tal disposición. La primera es por depuración de la especie de las condiciones individuantes y por la impresión de la misma en el intelecto posible, por la que se pone en acto primero. La segunda es por ejercicio, y acto segundo, y aunque este oficio se debe principalmente al posible, sin embargo, también concurre en él el intelecto agente, el cual no solo rinde el objeto inteligible en acto, sino también al intelecto y a lo conocido... ya que el posible no entiende sin el agente, ni el agente sin el posible”<sup>65</sup>. Esto último es meritorio para Bartolomé, pues es una de las escasas voces que –tras el siglo XIII– defiende que el intelecto agente sea cognoscente. “el intelecto agente – resume– tiene dos acciones: una por la que abstrae; otra por la que conoce. Pero el intelecto posible tiene dos pasiones y una acción. Las pasiones son la recepción de las especies impresas y expresas; pero la acción es la producción de la intelección o especie expresa”<sup>66</sup>.

Establecidas las precedentes cláusulas, ahora Bartolomé sienta la *primera conclusión*: “El intelecto agente existe verdaderamente ilustrando del modo indicado los fantasmas tanto objetiva como efectivamente”<sup>67</sup>. Lo cual prueba, *primero*, por referencia a Aristóteles quien dice que el intelecto agente se refiere a los fantasmas como la luz a los colores, y como la luz rinde efectivamente visibles en acto a los colores, así el intelecto agente ilustra los fantasmas. *Segundo*, porque la especie en el fantasma no es apta ni proporcionada para informar al intelecto, ya que es sensible, material y con condiciones individuantes. Por tanto, para serlo, debe ser cambiada objetiva y efectivamente, y este es el papel del intelecto agente, el cual hace pasar efectiva y objetivamente la especie del orden sensible al inteligible<sup>68</sup>. Si a lo que precede se objeta –como

63 Cf. *Ibid.*, 411 a.

64 *Ibid.*, 411 a.

65 *Ibid.*, 411 b – 412 a.

66 *Ibid.*, 412 a.

67 *Ibid.*, 412 a.

68 Cf. *Ibid.*, 412 a - b.

hace Fortunio Liceti— que tal cambio es por transmigración de la misma especie de una potencia a otra, se responde negativamente, porque un accidente no puede pasar de un sujeto a otro. Y si se sigue objetando que las especies sensibles son por sí también inteligibles y sobre ellas puede actuar el intelecto, se replica que son inteligibles en potencia, pero que lo sean en acto se debe al intelecto agente<sup>69</sup>.

La *segunda conclusión* que ofrece Bartolomé dice así: “El intelecto agente entiende a la vez con el posible”<sup>70</sup>, lo cual prueba indicando que el intelecto agente abstrae verdaderamente, y no se puede abstraer sin conocer. Si a la precedente conclusión se objeta que conocer es propio de la potencia que recibe las especies, a saber, al intelecto posible, y que, por ello el intelecto agente no conoce, se responde que el intelecto posible no es solo pasivo sino también activo, aunque no a la vez, pues no es activo como el agente, y éste no puede perfeccionar la operación de entender a menos que forme la especie inteligible en el posible y lo ponga en acto primero<sup>71</sup>. Pero Bartolomé añade que “cuando pensamos acerca de uno y otro no debemos pensar como si se tratara de dos sustancias, o de dos potencias realmente distintas, sino de una integrada por dos realidades y fuerzas concurrentes a una perfecta intelección”<sup>72</sup>. Como se ve, se inclina por la tesis de que se trata de una única ‘potencia’ que tiene diversos oficios. Si a lo anterior se objeta que entender es un acto simple y que, por tanto, debe pertenecer a una única potencia, y eso se confirma diciendo que una misma potencia puede recibir y actuar, se responde que “aunque nuestro entender es un acto simple, a él pueden concurrir muchas causas subordinadas, como son, por ejemplo, el padre y la madre para la producción de la prole, las cuales causas ejercen diversas causalidades, conque el intelecto agente abstrayendo y rindiendo el objeto, que era inteligible en potencia, lo hace inteligible y entendido en acto, y el intelecto posible recibiendo y completando hace la misma intelección”<sup>73</sup>, lo cual confirma añadiendo que no hay paridad entre una potencia orgánica y otra inorgánica, pues en la primera su órgano recibe y ella actúa, mientras que en la segunda no hay órgano, y algo de ella ejerce la abstracción y algo de ella la recibe: “*sic et in intellectu agente et possibili: dicunt enim diversas formalitates*”<sup>74</sup>. Si a esto se objeta que el intelecto agente, que es

69 Cf. *Ibid.*, 412 b.

70 *Ibid.*, 413 a.

71 Cf. *Ibid.*, 413 a.

72 “Unde cum cogitamus de utroque, non debemus cogitare ut de duabus substantiis, vel de duabus potentiis realiter distinctis, sed de una integrata per duas realitates, et vires concurrentes ad unam perfectam intellectionem”. *Ibid.*, 413 a - b.

73 *Ibid.*, 413 b.

74 *Ibid.*, 414 a.

como la luz respecto de los colores, y la luz termina su acción en el color visible pero no visto, se responde que no hay semejanza, porque la luz no conoce y el intelecto agente sí.

La *tercera conclusión* que aporta Bartolomé señala que “el intelecto en el presente estado no puede producir propiamente especies de objetos, sino solo depurar los fantasmas y modificarlos rindiéndolos inteligibles en acto, separarlos y unirlos con otros, y usarlos libremente”<sup>75</sup>, lo cual prueba señalando que si el intelecto pudiera libremente producir especies propias, las poseería independientemente de los fantasmas y los podría usar incluso en caso de locura, la cual afecta al órgano de la fantasía; por tanto, propiamente no se daría la locura, lo cual es manifiestamente falso<sup>76</sup>. Si a lo anterior se objeta que el fantasma, puesto que es corpóreo y material, no puede ser hecho espiritual por el intelecto agente, se responde que se llama material porque representa lo sensible, “*sed de se est quid abstractum et spirituale*”<sup>77</sup>, afirmación que es tan verdadera como excepcional desde el siglo XIII. Y si se sigue objetando que el fantasma según su ser mueve inmediatamente al intelecto agente, y que, por tanto, también puede mover al posible –como tantos escotistas y ockhamistas afirman–, Bartolomé responde que mueve al agente en cierto modo. Y si se pregunta si los fantasmas de los sentidos internos cooperan con la operación del intelecto – como mantienen tantos autores–, Bartolomé responde que concurre la especie que está en la fantasía, en cuanto que es virtud del objeto, con el intelecto agente, y concurre la especie expresa de la misma fantasía en cuanto que subordinada al intelecto, no en el sentido de que los fantasmas sean el sujeto en el que se reciban las especies, sino el sujeto a partir del cual el intelecto agente opera y educe las especies, por lo cual se explica también el olvido<sup>78</sup>.

#### VIII. WOLTER SCHOPEN (FL. 1697-1710)

Este franciscano publicó, entre otros muchos, un pequeño libro titulado *Animastica*<sup>79</sup>, en el que dedica la *Disputatio* IV al intelecto, y divide en tres *Quaestiones* el tema a tratar. De ellas sólo interesa la primera: ‘*Quid et quotuplex sit intellectus*’. En ella afirma que “el intelecto es potencia inorgánica,

75 *Ibid.*, 414 a.

76 Cf. *Ibid.*, 414 b.

77 *Ibid.*, 415 a.

78 Cf. *Ibid.*, 415 b.

79 Cf. Woltero Schopen de Juliaco, *Animastica Supposita sive Disputationes scholasticae super universam materiam de Anima clara brevitate, et magna claritate concinnatae* (Nissae: Typis Joannis Joseph Kremsl, 1697).

tanto pasiva como sin duda parcialmente activa, pero que causa principalmente la intelección<sup>80</sup>. Nótese que habla en singular del intelecto. Luego da argumentos a favor de que sea ‘potencia’ inorgánica. Seguidamente trata de probar, siguiendo a Escoto, que el intelecto no es del todo potencia pasiva, pues afirma que también es activa, ya que produce en sí la intelección. Tras ello añade, siguiendo asimismo al Doctor Sutil, que en la intelección concurren parcialmente el objeto y la potencia, pues ambos, como dice San Agustín, ‘paren la noticia’. Tras ello atiende a la polémica acerca de si el objeto concurre terminativa o eficientemente. A eso agrega cómo es la intelección de Dios, en lo que sigue a Fortunio Liceti.

Tras lo que precede, Schopen ofrece dos series de objeciones y la respuesta a las mismas: *a) En torno al carácter activo del intelecto*: 1ª) El intelecto no es activo, sino receptivo del objeto; por tanto, no puede ser productivo. Respuesta: puede producir en sí mismo. 2ª) El intelecto está en pura potencia respecto de la intelección; por tanto, se determina pasivamente al acto. Respuesta: está en potencia antes de la intelección, pero es potencia vital (activa) en la intelección. 3ª) El intelecto no obra principalmente, porque su acto se asimila al objeto y se determina por él. Respuesta: se asimila solo en el representar y no se determina de modo meramente pasivo. *b) En torno al carácter vital del intelecto*: 1ª) El intelecto es causa total, la intelección es acto vital; por tanto, depende totalmente del intelecto. Respuesta: el intelecto es la causa principal de la intelección; el objeto, la secundaria. 2ª) El objeto no se puede llamar inteligente; por tanto, no puede ser causa parcial. Respuesta: Hay que distinguir entre lo productivo y lo operativo. 3ª) El objeto es antecedente a la intelección; por tanto, no puede producirla. Respuesta: es causa parcial, no total. 4ª) El objeto a menudo no es vital; por tanto, no es causa de la vitalidad. Respuesta: el objeto siempre es vital. 5ª) Toda intelección es vital, por tanto, no puede ser producida por una causa no vital. Respuesta: la intelección es producida por una causa vital.

Como se puede advertir, tanto en la breve exposición de la naturaleza del intelecto –‘potencia’– como en la explicación de la intelección por la concurrencia entre el objeto conocido y el intelecto no hay ni alusión al intelecto agente. Esta obra es sintomática de lo que acaece en la posteridad, pues desde finales del siglo XVII y durante el s. XVIII el tema del intelecto agente se relega usualmente al olvido.

80 *Ibid.*, 48.

## IX. CONCLUSIONES

Del estudio que sobre el tratamiento del intelecto agente llevaron a cabo estos seis maestros franciscanos del s. XVII cabe inferir:

a) Rafael Aversa afirma abiertamente que es cierta ‘potencia’ o ‘facultad’ próxima al género de la cualidad; por tanto, entre agente y posible se daría una *distinción real*. Juan Lalemandet duda al respecto, aunque se inclina por considerar que es potencia distinta del posible. En cambio, Guillermo van Sichen mantiene que entre intelecto agente y posible solo media una *distinción nominal*. Buenaventura Columbo afirma que es probable que los oficios que se atribuyen al agente y al posible los pueda ejercer el mismo intelecto, de modo que entre agente y posible sólo se daría una *distinción formal*. Por su parte, Bartolomé de Barberis sostiene que se trata de dos fuerzas del intelecto formalmente distintas con alguna diferencia ‘*a parte rei*’. Y en Wolter Schopen no encontramos ni rastro del intelecto agente.

b) Si unos se pronuncian acerca de si el intelecto agente guarda una distinción real con el posible, mientras que otros se inclinan por una distinción formal, otros formal ‘*ex natura rei*’, y otros meramente nominal, mientras que alguno ni alude a él, cabe indicar que unos de estos autores siguen la estela de Tomás de Aquino; otros, la de San Buenaventura; otros, la de Escoto, y aún otros la de Ockham e incluso la de Durando.

c) Para unos el intelecto agente no es cognoscitivo –R. Aversa y J. Lalemandet–. En cambio, para otros –Bartolomé de Barberis– es una potencia cognoscitiva. Otros –Guillermo van Sichen, Buenaventura Columbo y Wolter Schopen – no se pronuncian. Algunos admiten su superioridad respecto del posible, otros, lo contrario. Respecto de la referencia el intelecto agente a los fantasmas de la imaginación cada uno de los autores tiene su propia opinión.

De los tres puntos anteriores cabe concluir que en el siglo XVII la escuela franciscana no mantuvo una línea de opinión fija respecto del intelecto agente, sino que cada uno de sus miembros defendió libremente su propio parecer.

## BIBLIOGRAFÍA

Aversa, Raphaele. *Philosophia Metaphysicam Physicamque Quaestiones Contexta*. In duos tomos distribute. Bononiae: es Typographis Iacobi Montii, 1650.

- Barberis, Bartholomaeum de. *Flores et fructus Philosophici ex Seraphico Paradiso Excerpti seu Cursus Philosophici ad mentem Sancti Bonaventurae Seraphici Doctoris*. Lugduni: sumpt. Laur. Arnaud et Pet. Borde, Ioan. Et Pet. Arnaud, 1677.
- Columbo, Bonaventurae, Niciense. *Novus Cursus Philosophicus Scotistarum complectens universam philosophiam, rationalem, naturalem, moralem et Transnaturalem*. Lugduni: Sumpt. Laur. Arnaud et Petri Borde, 1669.
- Lallemandet, Ioannis. *Cursus Philosophicus*. Lugduni: sump. Laurentii Anissin, 1656.
- Sellés, J. F. “El entendimiento agente según Tomás de Aquino”. *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002): 105-124.
- *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre (I)*. Pamplona: Eunsa, 2012.
- *El primer libro De intellectu agente. Fortunio Liceti*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2016.
- Schopen de Juliaco, Woltero. *Animastica Supposita sive Disputationes scholasticae super universam materiam de Anima clara brevitae, et magna claritate concinnatae*. Nissae: Typis Joannis Joseph Kremsl, 1697.
- Sichen, Guilielmo van. *Integer Cursus Philosophicus*. Antuerpiae: apud Petrum Bellierum, 1666.