



# Interpretaciones nominalistas del intelecto agente en el s. XIV: Buridán, Oresme y Biagio Pelacani de Parma

Autor:

Juan Fernando Sellés

Revista:

Patristica et Mediævalia

2016, 37, 65-84



Artículo



## INTERPRETACIONES NOMINALISTAS DEL INTELLECTO AGENTE EN EL S. XIV: BURIDÁN, ORESME Y BIAGIO PELACANI DE PARMA

JUAN FERNANDO SELLES\*

Este trabajo va a atender a la interpretación del intelecto agente de tres pensadores del s. XIV: Juan Buridán, Nicolás Oresme y Biagio Pelacani de Parma. Antes de dilucidar la opinión de estos autores es pertinente tener en cuenta: 1) que el texto aristotélico en el que el estagirita expone su hallazgo del intelecto agente es a nuestro juicio el superior respecto de sus descubrimientos sobre el hombre; 2) que las versiones del intelecto agente en la Edad Media fueron múltiples y que el s. XIV no fue una excepción<sup>1</sup>. En cuanto al texto aristotélico, éste dice:

\* Universidad de Navarra.

<sup>1</sup> Tales interpretaciones resume M. Grabmann en *Interpretazioni medioevali del nous poietikos*, Padova, Antenore, 1965. Más amplio es el libro de L. Spruit, *Species intelligibilis from perception to knowledge*, Leiden/N.York/Köln, 1995. Sin embargo esta obra está centrada a lo largo de todo su recorrido histórico en la índole de las especies inteligibles, no en la del intelecto agente. En efecto, cuando trata el tema en Aristóteles, no cita ni menciona el pasaje del *De Anima*, l. III, cap. 5, 430 a 10-24. Además, en el vol. I, p. 46, nota 66 escribe: "for obvious reasons, I do not analyze this idea of agent intellect". En la nota 69 de la p. 47 lo designa como "faculty", pero el intelecto agente no es facultad o potencia. Además en la p. 1 de la Introducción general dice que el intelecto agente no es cognoscitivo, asunto contrario incluso al nombre que Aristóteles le otorgó. Frente a este parecer basta recordar algunos pasajes del texto aristotélico. El primero se refiere a su existencia: "existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas y otro capaz de hacerlas todas". Si le llama 'intelecto', carece de sentido pensar que le llame así y que considere que no conozca. El segundo se refiere a las notas que le atribuye, las cuales manifiestan que es cognoscitivo: "Y tal intelecto... es acto por su propia entidad... Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto... No ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender". En suma, para Aristóteles un intelecto que no entienda es un 'hierro de madera'. Por lo demás, es patente que el conocer intelectual no se puede educir de la ignorancia. De modo que si el intelecto posible es nativamente *tabula rasa* —como defiende Aristóteles en el cap. del 4 *De Anima*—, éste requiere de un *conocer* previo y superior que sea *en acto*. Junto a los libros precedentes pueden consultarse otros generales: O. Hamelin, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, Vrin, 1953; R. Bobba, *La dottrina dell'intelletto in Aristotele e nei suoi più illustri interpreti*, Turin, C. Clausen, 1896; F. Corvino, "L'evoluzione dell'aristotelismo nel passaggio dal Medioevo al Rinascimento", *Aristotelismo Veneto e scienza moderna*, vol. II, I, Padova, Antenore, 1983, 545-573; J. Jolivet, "Étapes dans l'histoire de l'intellect agent", *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Leuven-Paris, ed. A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal y M. Aouad, Paris, 1997, 569-582.

“Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes —a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género—, pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas —tal es la técnica respecto de la materia—, también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impassible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impassible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende”<sup>2</sup>.

En cuanto a las diversas opiniones sobre el intelecto agente a lo largo de la historia de la filosofía, éstas se pueden agrupar así:

a) El sustancialismo lo concibió como una ‘sustancia separada’ —Dios, un ángel—. Dada la relevancia que Aristóteles otorgó al intelecto agente, y debido a las notas tan perfectas que le atribuyó en *De anima*, sus comentaristas griegos, árabes y judíos pensaron que se trataba de un ser superior al hombre. La mayoría de las opiniones lo identificaron con Dios; las menos, con un ángel intermediario entre Dios y los hombres. Sin embargo, el estagirita escribió taxativamente que “en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias...”<sup>3</sup>, de manera que claramente lo

<sup>2</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, trad. de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1999, 234.

<sup>3</sup> “Sicut in omni natura (duo semper existunt principia): unum, quod —in quovis genere entium— partes agit materiae (et hoc est in potentia illa omnia, (quae in hoc genere continentur)) et alterum, (quod partes agit) causae atque principii activi —quia videlicet efficit, ut ea sint (actu), atque adeo refertur ad ea sicut ars ad materiam— (ita) etiam in anima diversitas haec necessario adesse debet. Proinde existit unus intellectus, qui correspondet (materiae) —quia fit omnia— et alter (qui correspondet principio activo), quia efficit, (ut intellectus prior fiat) omnia, (estque) species quaedam habitus simili modo, quo lumen; nam etiam lumen vero quodam sensu efficit, ut colores, qui in potentia sunt, actu existant. Et hic intellectus est separabilis, impassibilis et non mixtus, cum vi naturae (suae) sit actu et cum semper id, quod agit, praestantius sit quam quod patitur, et principium (honorabilius sit), quam materia. Scientia actu est identica cum obiecto. In (determinato) individuo (scientiam actu) praecedere quidem tempore scientia in potentia, at si absolute rem consideramus, non praecedit eam tempore. Sed (intellectus activus) non est eiusmodi, qui modo intelligat modo non intelligat. Tantum quando separatus est, est id solum, quod revera est, et hoc solum est immortale et aeternum. At non habemus tunc memoriam, quia hoc, (quod ita subsistit), est impassibile; intellectus passibilis e contra interitum est obnoxius —nec sine eo quidquam intelligit—. P. Siwek, *Aristotelis tractatus De anima*, graece et latine, ed., versione latina auxit, comentario, Roma, Desclée & C., 1965, 255.

incluye en el hombre. La opinión a la que se puede llamar 'sustancialismo' fue usual en la filosofía griega<sup>4</sup>, y también en la árabe y judía medieval<sup>5</sup>, hipótesis cuyo máximo exponente fue, como es sabido, Averroes<sup>6</sup>. Como también es conocido, el averroísmo siguió vigente en el s. XIV<sup>7</sup>. Asimismo entendieron al intelecto agente como 'sustancia' algunos pensadores cristianos del s. XIII, pero no como sustancia ajena al hombre, sino que, debido a su 'hilemorfismo universal', lo concibieron como la 'forma' de la 'sustancia humana'. El autor más representativo de este parecer fue Alejandro de Hales<sup>8</sup>, pero esta interpretación cayó en desuso en el s. XIV.

b) El potencialismo: sus defensores sostuvieron que el intelecto agente es una 'potencia' humana realmente distinta de la 'potencia' del posible, superior y activa respecto de ésta, pero al fin y al cabo una potencia o facultad, aunque algún autor la denomine 'potencia activa', lo cual parece contradictorio, porque las potencias inmateriales no son nativamente activas sino precisamente pasivas. Frente a este parecer, repárese en que Aristóteles no lo denominó 'potencia', sino 'acto', aunque no como operación inmanente, que es un acto menor propio de una potencia pasiva cuando ésta es activada. Lo consideró, pues, como un acto nativo, superior, por tanto, a las potencias. Entre estos autores destacó Tomás de Aquino<sup>9</sup>. El tomismo se continuó en este punto durante el s. XIV<sup>10</sup> y, desde luego, a lo largo de los siglos posteriores<sup>11</sup>.

<sup>4</sup> Cf. mis trabajos: "La crítica tomista a la interpretación griega y neoplatónica del intelecto agente", *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM), Porto, 26-31-aout-2002, Brepols, 2006, vol. III, 1389-1404.

<sup>5</sup> "¿Personalización o despersonalización del intelecto agente. Polo y los filósofos árabes Avicena y Averroes", *Studia Poliana*, 5 (2003) 147-165.

<sup>6</sup> Cfr. para la posición de Averroes y sus seguidores: E. Renan, *Averroes y el averroísmo*, Madrid, Hiperión, 1992; A. Bazzana/N. Bériou/P. Guichard, *Averroès et l'averroïsme*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2005.

<sup>7</sup> Por ej. en Tadeo de Parma, Mateo de Eugubio, Anselmo de Cumis, Juan Venceslao de Praga, Moisés de Narbona, Jacobo de Placentia, y en menor medida, Juan de Jandún. Cfr. mis trabajos. "El intelecto agente en el s. XIV", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 15 (2009) 75-100; "Las tesis novedosas sobre el intelecto agente de Juan de Jandún", *Medioevo*, 7 (2010) 4-18.

<sup>8</sup> Defendieron esta tesis, además de Alejandro de Hales: Juan de la Rochela y Mateo de Acquasparta. Cfr. mi trabajo: "El intelecto agente en los maestros franciscanos del s. XIII", *Verdad y vida*, LXIII/242 (2005) 127-148.

<sup>9</sup> Cfr. al respecto mis trabajos: "El entendimiento agente según Tomás de Aquino", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002) 105-124; "El intelecto agente y las instancias cognoscitivas menores. Una propuesta desde Tomás de Aquino", *Angelicum*, 82/3 (2005) 611-617.

<sup>10</sup> Siguieron la interpretación *potencialista* del intelecto agente de Tomás de Aquino en el s. XIV: Gil de Roma, Radolfo Brito, Walter Burley, Gomes de Lisboa, Ricardo de Mediavilla, Bertram von Ahlen, etc.

<sup>11</sup> En el s. XV sostuvieron este parecer: Dionisio el Cartujano, Pedro Niger, Nicolás Tignosio, Lamberti de Monte, Domingo de Flandes, Juan de Glogowia, Ofredo Apolinar Cremonense, Crisostomo Javelli, Juan de Lutria, Juan Capreolo, Silvestre de

c) El habitualismo. En esta vertiente interpretativa sus defensores consideraron al intelecto agente como un hábito. En esta faceta hermenéutica se pueden distinguir dos grupos: 1) Uno, el de los que lo entendieron como un hábito *innato*, cuyo autor más destacado en el s. XIV fue Alfonso Vargas de Toledo<sup>12</sup>. 2) Otros, que lo concibieron como un hábito adquirido, tesis defendida en el s. XIII por San Buenaventura<sup>13</sup>, y en el XIV, en buena medida, por Enrique de Lübeck. Sin embargo, cabe advertir que Aristóteles no lo llamó 'hábito', sino que dijo que es 'como' el hábito y como la luz, lo cual indica que es perfecto como el hábito (hábito significa 'habere', tener, poseer, no carencia), pero que, en rigor, no es un hábito, ni adquirido (el cual se adquiere al activarse una potencia pasiva como la razón) ni innato (el cual es un instrumento nativo con que cuenta el hombre para algún menester noético especial), porque todo hábito es inferior a un acto nativo.

d) El formalismo. Es la hipótesis de quienes admitieron que este intelecto sólo guarda una distinción 'formal', no *real*, respecto del posible. Aunque tiene precedentes en el s. XIII<sup>14</sup>, esta tesis, es netamente escotista, pues el Doctor Sutil sostuvo que entre agente y posible sólo media una distinción 'de razón'<sup>15</sup>, a la que sus comentaristas posteriores

---

Ferrara y Tomás de Vio (el cardenal Cayetano). En el s. XVI siguieron esta tendencia: Domingo Báñez, Miguel de Palacio, Francisco de Toledo, Diego de Zúñiga, Sebastián Pérez, Pedro Martínez de Toledo y Brea, los Conimbricenses, Nicolás Finetti, Francisco Pisa, Antonio Montecatini, Vicente Quintiano Brixienese, Crisostomo Javelli Canapici y Pedro de Bruselas (alias Crockart). En el XVII: Pablo Soncinas, Juan Martínez de Prado, Juan Cano, los Complutenses, Juan de Sto. Tomás, Francisco Palanco Campo, Antonio Rubio, Jacobo Fournenc, Nicolás Arnou y Silvestre Mauro. En el XVIII: el Colegio Ripense, José De Aguilera, los Salmanticenses, Pablo Aler, Juan Hidalgo y Antonio Iribarren. En el s. XIX: Bernardo Boedder, Antonio Goudin, S. Tongiorgi y T. Pesch. En el XX: Ed. Hugon, Marcelo del Niño Jesús, J. J. Urráburu, A. Farges, D. Barbedette, Zigliara, W. D. Ross, J. Donat, J. Mercier, V. Remer, I. de Nápoles, C. Boyer, J. Hellín, F. Palmes, P. Siwek y O.N. Derisi.

<sup>12</sup> Cfr. mi escrito: "El intelecto agente según Alfonso, arzobispo de Toledo", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 16 (2009) 95-121.

<sup>13</sup> Cfr. mi trabajo: "Los filósofos del s. XIII que afirmaron el intelecto agente", *Anuario de Estudios Medievales CSIC*, 38/1 (2008), 445-474.

<sup>14</sup> En efecto, Roberto Grosseteste sostuvo que el intelecto agente y el posible sólo mantienen diferencias accidentales; Roberto Kilwardby, Guillermo de Clifford y Gonzalo de España defendieron que la distinción entre ellos es de razón; Enrique de Gante mantuvo que el intelecto agente es ínsito en el posible. Pedro Juan Olivi se preguntaba: ¿para qué dos intelectos si con uno se conoce? Godofredo de Fontaines defendió que el intelecto agente es la memoria intelectual. También Jacobo de Viterbo pensaba que agente y posible son una única potencia. Cfr. mi trabajo: "Los filósofos del s. XIII que negaron el intelecto agente", *Dar razón de la esperanza*, Pamplona, Eunsa, 2004, 1277-1300.

<sup>15</sup> En las *Reportata Parisiensia*, l. I, dist. III, q. IV, en *Opera Omnia*, Paris, Vivés, ed. Nova, vol. 22, 102, Escoto sostuvo que el intelecto agente es una potencia o facultad, tesis afín a la de Tomás de Aquino. Una potencia que se emplea en abstraer (cfr. E. Bettoni, "Il processo astrattivo secondo Duns Scoto", *Studi Francescani*, Firenze, vol. XXXVIII (1941), 2, n.º 3-4, 143 ss). En la *Ordinatio* I, dist. 3, pars 3, q. 3, ed. cit., p. 335, n.º 563, Roma, ed. Vaticana, 1954, admite que en la abstracción intervienen el intelecto

han designado como formal. Debido a la envergadura y renombre de este pensador, esta tesis se tornó célebre en el s. XIV, y se legó a la posteridad siendo aceptada por muchos de sus conocedores<sup>16</sup>. No obstante, cabe notar que Aristóteles habla de dos intelectos distintos en el alma: "existe un intelecto capaz de llegar a ser todas y otro capaz de hacerlas todas", no de uno solo. Además, se demora en mostrar que la distinción real entre ambos es jerárquica, siendo el agente superior al posible y condición de posibilidad de la activación de éste. Es evidente que las notas perfectas que atribuye al primero no las predica del segundo.

e) El nominalismo que sostiene que el intelecto agente sólo se distingue del posible nominalmente, pero que en realidad se trata de un mismo y único intelecto humano. Aunque fue Durando quien negó radicalmente la distinción real entre el agente y el posible<sup>17</sup>, se debe a Ockham —como es palmario— la defensa del nominalismo y su popularización, también en el punto que nos ocupa. En efecto, el *Venerabilis Inceptor* sostuvo que ambos intelectos son el mismo, y que su distinción es sólo de nombres<sup>18</sup>.

---

agente y la imaginación, siendo el primero la causa principal y la segunda, la causa secundaria. En estas obras no hay ni rastro de *formalismo*. Pero en sus *Quaestiones Super secundum et tertium De anima*, en la Q. 13 se pregunta '*Utrum de intentione Philosophi fuerit ponere intellectum agentem aliquid animae nostrae vel potius substantiam separatam*', Escoto escribe que "que el intelecto agente y el posible '*idem sunt in re, differunt tamen ratione vel officiis*', porque el intelecto, en cuanto que educa el acto de entender se llama agente, y en cuanto que recibe la intelección se llama posible" (cfr. dicha obra en la ed. C. Bazán, K. Emery, R. Green, T. Noone, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2006, 117). Ésta —tan breve como demoledora— es la afirmación escotista capital que traerá una larguísima estela a lo largo de la historia de la filosofía posterior. Según ella, estaríamos exclusivamente ante una distinción 'de razón' o si se quiere 'formal', no *real* entre ambos intelectos humanos.

<sup>16</sup> A fines del s. XIII y principios del s. XIV el autor más destacado que siguió a Escoto en este punto fue Ramón Llull. Pero la estela escotista permaneció vigente siglo tras siglo. Así, por ejemplo, en el s. XVII siguieron esta interpretación pensadores como: Juan Merinero, Francisco Alfonso Malpartida, Miguel de Villaverde, Francisco de Oviedo, Ángel de Sonneno y Juan Antonio Ambrosino, Iluminado de Oddo, Bartolomé Mastri de Meldula y Bonaventura Belluti de Catana, Pedro de Santa Catalina, etc.

<sup>17</sup> Cfr. mi escrito: "El intelecto agente según Durando de San Porciano", *Carthaginiensia*, XXVII/52 (2011) 345-358.

<sup>18</sup> "La pluralidad no hay que ponerla sin necesidad; así pues, el intelecto agente y el posible son lo mismo tanto en la realidad como en la razón. Sin embargo, estos nombres o conceptos connotan cosas bien diversas, ya que 'agente' significa al alma connotando la intelección procedente del alma activa; mientras que 'posible' significa la misma alma connotando la intelección recibida en el alma. Pero lo mismo es completamente lo eficiente y lo recipiente en la intelección". *Liber II Sententiarum*, quaest., XX. *Utrum intellectus et voluntas sint potentiae distinctae*, en *Opera Theologica*, Collegii San Bonaventurae ad Claras Aquas, ed. Gedeon Geil, O.F.M., 1967, vol. V, 442-3. Las traducciones del latín son nuestras. Y más explícitamente aún: "Sicut teneo, intellectus agens nullo modo distinguitur ab intellectu possibili, sed idem intellectus habet diversas denominationes". *Liber I Sententiarum*, dist. 3, q. VI, *De primitate notitiae intuitiva*, en *Opera Theologica*, ed. cit., vol. II, 520.

Por lo demás, la estela ockhamista ha sido más nutrida y prolongada que la escotista a lo largo de los siglos<sup>19</sup>. Sin embargo, cabe recordar que el texto aristotélico dice así: “existit unus intellectus... et alter...”. Por tanto, es manifiesto que se trata de que existen dos intelectos en el hombre, no uno solo.

f) El sincretismo, sostenido por pensadores que intentaron compatibilizar diversas posiciones inaudables<sup>20</sup>, por ejemplo, el averroísmo con el nominalismo. Junto a ellos, se puede registrar el parecer de otros autores que trataron acerca del intelecto agente sin tener una opinión definida sobre su índole. Tanto uno como otro parecer de esta línea existieron a lo largo del s. XIV y, desde luego, después.

g) El intelecto agente como acto. Distintas de las precedentes tesis fue (además de la afirmación de Aristóteles que lo consideró como *acto*) la posición de Alberto Magno, que en el s. XIII vinculó el intelecto agente al *acto de ser personal humano*<sup>21</sup>, y asimismo la de Dietrich de Freiberg (Teodoricus Teutonicus) que, a caballo entre el s. XIII y el s. XIV, lo concibió como ‘acto por su propia entidad’<sup>22</sup>. Estas posiciones son –a mi juicio– las más correctas de entre las habidas hasta el s. XIV, aunque por brevedad, esta sentencia no se puede fundamentar aquí<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> En el s. XV fueron nominalistas en la interpretación del intelecto agente el Tostado y Gabriel Biel. Cfr. respecto del primero mi trabajo: “El intelecto agente según Alfonso Fernández de Madrigal”, *Burgense*, 52/1 (2011) 33-53. También en esa centuria Nicolás de Ámsterdam pasó del averroísmo al nominalismo. En el s. XVI sostuvieron esta tesis: Francisco Suárez, Gabriel Vázquez, Felipe Melanchton, Tomás Bricot, Scarpa Salentino, A. Bucci y J. Fabro Stapulensi. La sostuvieron en el s. XVII: Andrés Landon, Juan de Lugo, Dionisio Blasco, Julián Castillo y Ladrón, Ignacio Francisco Peinado, Francisco Murcia de la Llana y R. P. Fr. Martinus a Torrecilla. En el s. XVIII: Juan Gabriel Boyvin, Juan de Urquiza, Gaspar Buhon e Ignacio Ponce Vaca. Como es sabido, en el s. XIX fueron defensores de este parecer: Jaime Balmes y Menéndez Pelayo. Por último, en el s. XX han hecho suyo esta opinión: Amor Ruibal, Nicolás Mónaco, José Fröbes, J. P. Manyá, A. Bremond, André Marc, A. Willwoll y J. Muñoz, entre otros.

<sup>20</sup> Por ejemplo, se pueden considerar eclécticos en la opinión sobre el intelecto agente Hugo Cavello y Juan Luis Haevenreuter en el s. XVII.

<sup>21</sup> “(Anima intellectiva) tamen principia suae essentiae sunt *quod est* atque *quo est*; atque sicut in *quo est* fundatur intellectus agens, ita in *quod est* fundatur intellectus possibilis”. *Summa de creaturis*, q. 53, ed. P. Jamny, Lyon, 1651, 529/2; “Intellectus agens est pars animae fluens ab eo *quo est*, sive *actu*; possibilis autem pars animae est fluens ab eo *quod est*, sive *potentia*”. *Ibid.*, q. 55, a. 3.

<sup>22</sup> Sus expresiones son: ‘substantia actu ens’, ‘est in sua substantia actio’. Magistri Theodorici, *De visione beatifica* en *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, vol. I, 2009, 24.

<sup>23</sup> Cfr. al respecto mis libros: *Dietrich de Freiberg (Teodorico el Teutónico) 1250-1310/20. Claves de un maestro medieval olvidado*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 239, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011; *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

## 1. Juan de Buridán

El buridano (1300-1358), famoso por su ejemplo silogístico del asno destinado a morir de inanición por no poder resolver la indecisión de elegir entre dos pacas iguales de paja, fue Rector de la Universidad de París en dos ocasiones, en 1328 y en 1340 y destacó, sobre todo, en lógica. De reconocida tendencia nominalista afín a Ockham, en su *Comentarios y Cuestiones sobre el tratado De Anima*<sup>24</sup> se pueden distinguir estas dos partes: por un lado, los *Comentarios*, y por otro, las *Cuestiones*.

I. De los *Comentarios*, dedica el Capítulo 2º del libro IIIº a comentar el pasaje aristotélico del *De Anima*, l. III, cap. 5. Expone que este capítulo, dedicado al intelecto agente, está dividido en tres partes: a) en la primera se prueba que existe; b) en la segunda se muestra su naturaleza; c) en la tercera se resuelve una dificultad.

a) En cuanto a la existencia del intelecto agente escribe: “es necesario poner un intelecto agente para la formación de la intelección. Y he aquí la prueba: en toda generación es necesario poner un agente; por tanto, en la generación de la intelección es necesario poner un agente, el cual es llamado intelecto agente. La consecuente está fundada. La antecedente es manifiesta, porque en toda generación y toda acción es necesario que haya un receptor y un productor, dicho de otro modo, un paciente y un agente. Por consiguiente, en la intelección, el intelecto posible ocupa el lugar del paciente y el intelecto agente del agente”<sup>25</sup>. De momento, nada extraño, sino apariencia de doctrina común y correcta.

b) En la segunda parte principal del capítulo se precisa la esencia del intelecto agente, respecto de la cual declara: “el intelecto agente es separado de la materia y del tamaño, es imposible, sin mezcla, eterno, y una sustancia en acto”. Lo prueba del modo siguiente: “Ya que el intelecto posible y el intelecto agente contribuyen a la intelección en tanto que paciente y agente, y que un agente es más noble que un paciente y más digno, se sigue que todas las condiciones que convienen al paciente tratando de su dignidad y nobleza, convengan igualmente al agente, y aún más. Dado... que el intelecto posible es separado del tamaño, es imposible, sin mezcla, se sigue que esas condiciones deben ser atribuidas igualmente al intelecto agente. Dado, por otra parte, que el intelecto agente es más noble que el intelecto posible, se le debe atribuir, por lo mismo, el hecho de que sea una sustancia existente en acto”<sup>26</sup>. Lo extraño en esta descripción es la equi-

<sup>24</sup> Cfr. J. Buridan, *Commentaire et Questions sur le Traité de l'âme*, Québec, Presses Philosophiques, ed. B. Patar, 2004; *Traité de l'âme de Jean Buridan*, Louvain-la Neuve, Ed., de l'Institut Supérieur de Philosophie, Longueuil, Ed. du Preambule, 1991.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 416.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 417. Añade también que hay tres opiniones fundamentales sobre la naturaleza del intelecto agente: a) la que lo identifica con Dios; b) la que sostiene que el

valencia del intelecto agente a una "sustancia", pero no afirma que lo sea 'separada'; por tanto, su parecer no es averroísta.

c) La dificultad que Buridán se plantea es que, dado que el intelecto posible y agente son eternos, se trata de saber por qué después de la muerte no se acuerdan (como asegura Aristóteles) de lo que antes conocían. Su respuesta declara que la causa de ello estriba en que "el intelecto pasivo, esto es, la potencia cogitativa, es corruptible, pues la inteligencia se sirve de la potencia cogitativa para entender"<sup>27</sup>. Pero con esto se presupone que tras la muerte no se conozca, "lo cual es dudoso, porque ninguna persona tiene tal experiencia en esta vida. Con todo, según la fe y la verdad, es necesario creer lo contrario"<sup>28</sup>. Como se puede apreciar, las tesis de Buridán concernientes a la existencia, a la esencia del intelecto agente, así como a su capacidad de conocer *post mortem*, no son averroístas.

II. De las *Cuestiones*, dedica la 5ª a preguntar "Si hay que poner un intelecto agente por el que el hombre entiende". Tras las objeciones aporta una solución en dos fases, porque "dado que se afirma la existencia de dos intelectos agentes, a saber, el intelecto agente divino y el intelecto agente humano, hace falta en primer lugar tratar del primero, en segundo lugar, del segundo. Tras lo cual la respuesta a la cuestión será evidente"<sup>29</sup>. Este parece suponer evadir el averroísmo, pues, aunque se llame impropriamente a Dios intelecto agente, declara que existe un intelecto agente en cada hombre.

En efecto, en la primera conclusión llama a Dios intelecto agente diciendo: "es necesario que haya un intelecto agente distinto del intelecto posible humano; y este intelecto agente es Dios. Esto es evidente, porque es necesario que Dios sea distinto del intelecto posible humano; y puesto que Dios es afirmado como intelecto agente, la conclusión es evidente"<sup>30</sup>. Tras señalar que hay tres opiniones al respecto<sup>31</sup>, a continuación añade: "para formar la intelección en el intelecto posible, es necesario que intervenga activamente un intelecto agente. Esto es evidente, pues para producir cualquier acto o efecto, es necesario que Dios intervenga activamente, por tanto, también para formar la intelección en el intelecto posible. Y puesto que Dios es intelecto agente, la conclusión es evidente"<sup>32</sup>. Lo justifica diciendo que Dios es Causa primera; por tanto, tiene que intervenir como agente también en la intelección.

intelecto agente y el posible son dos sustancias distintas que componen la naturaleza humana, una como materia; otra como forma; c) la que defiende que el intelecto agente y posible son idénticos en el alma, que es simple.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 419.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 420.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 755.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 755.

<sup>31</sup> Estas son: a) la de Averroes, para quien tanto el intelecto agente como el posible son sustancias separadas y eternas; b) la de quienes afirman que esas dos sustancias componen nuestra inteligencia como forma y materia (Avempace); c) la de la fe.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 755.

En la segunda conclusión escribe que “para formar actos de intelección, es necesario que, además de Dios, intervenga activamente una inteligencia... Por tanto, además de los fantasmas y de Dios, hay otro agente determinante, y éste no puede ser más que nuestra alma o una parte de nuestra alma”<sup>33</sup>. Como se ve, Buridán intenta resolver la dificultad diciendo que en el fondo se trata de un problema de nombres, pues se llama intelecto agente tanto a Dios como a lo activo de nuestro conocer, lo cual produce equivocidad. De modo que distinguiendo esas dos realidades a las que se aplica el mismo nombre, se puede aceptar que ambos sean, en sentido propio, intelecto agente. Con todo, esta solución nominalista no es aristotélica, pues el Estagirita —que no llamó “intelecto agente” a Dios—, escribió: “es necesario que en el alma se den estas distinciones” entre el agente y el paciente.

Añade Buridán una tercera conclusión en la que aún queda más en entredicho la doctrina aristotélica: “es la misma inteligencia en nosotros la que actúa y padece por referencia a la intelección... En tanto que recibe, nuestra inteligencia se llama pasible, pero en tanto que, por medio de las especies recibidas, ella misma forma en ella misma la intelección, es llamada agente”<sup>34</sup>. Como se ve, para Buridán se trata de nombres, de cómo “se llama” en cada caso a nuestro conocer superior, pero no de distinciones reales. Si a esto se objeta que el intelecto posible y el agente no son la misma potencia, Buridán responde “que es posible que Aristóteles entendiese por esto el intelecto agente divino, y no el intelecto agente humano; o bien, de otra forma, se responde que Aristóteles quería decir por aquello que actuar es una condición más noble que padecer..., o bien de otra forma, se puede decir que el intelecto agente, otro modo de llamar a la potencia intelectual, después de haber sido ella activada y enriquecida con hábitos por las especies y las intelecciones, es más noble que el intelecto posible, es decir, más noble que ella antes de haber sido activada por aquellas, pues una cosa activada por un acto es llamada más noble que cuando ella no es actuada por ese acto”<sup>35</sup>. En suma, estas oscilaciones muestran que Buridán admite sólo una dimensión noética superior en el hombre.

Al precedente parecer se opone la filosofía aristotélica que descubre en todo lo real al margen de Dios la distinción entre acto y potencia, la cual fue proseguida por Tomás de Aquino distinguiendo realmente entre acto de ser y esencia. De ordinario estas distinciones aristotélicas y tomistas se han explorado, aceptado y hecho valer en metafísica. Sin embargo, sería muy relevante advertirlas en el hombre, y no sólo no sólo en antropología, sino asimismo en teoría del conocimiento, área en la cual se encuadra nuestro trabajo. En efecto, de tener en cuenta en gnoseología

<sup>33</sup> *Ibid.*, 758.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 758.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 759-760.

que el acto noético siempre tiene que ser previo y superior a la potencia y, además, condición de posibilidad de la activación de ésta, no ofrecería ningún reparo admitir que el conocer intelectual humano debe ser dual, es decir, conformado por dos dimensiones jerárquicamente divergentes, una activa —a la que Aristóteles llama ‘intelecto agente’—, y otra pasiva —a la que denomina intelecto paciente—. Por lo demás, esta tesis se ha defendido y fundamentado con abundantemente en el s. XX<sup>36</sup>.

En la *Cuestión 6ª* Buridán se pregunta si el alma intelectual es eterna. Responde afirmativamente por 10 razones<sup>37</sup>. No interesa entrar tanto a dilucidar la veracidad u oportunidad de estos argumentos como centrar la atención en la cuestión siguiente, a saber, la 7ª, en la que se pregunta “Si hay una sola inteligencia para todos los hombres”. Tras las objeciones, observa que sobre esto hay opiniones distintas (las de Averroes, Alejandro y Platón). Responde que “a la diversidad de hombres corresponde diversidad de inteligencias por las cuales éstos entienden”<sup>38</sup>. Como se ve, Juan de Buridán no incurre en averroísmo, y éste es el punto a favor de su teoría del conocimiento, porque de ceder a esa interpretación, es claro que el hombre no sería responsable de lo que conoce, ya que el único protagonista sería el cognoscente divino, siendo el hombre un mero espejo iluminado por aquél. Pero de admitir esta tesis ya Tomás de Aquino denunció que con ella se arruinan toda la ética y la política, pues no se podría hacer imputable al hombre de sus actos. A lo que precede Buridán añade otra tesis certera: la de que la inteligencia no es generable y corruptible porque es inmaterial y eterna<sup>39</sup> (contra Alejandro) y, asimismo, que sólo es eterna hacia el futuro, pues (contra Platón) no acepta la reencarnación.

En la tercera redacción de sus *Cuestiones sobre el de Anima de Aristóteles* titula la cuestión 5ª: *Utrum sit unicus intellectus quo omnes homines intelligunt*<sup>40</sup>. Después de los argumentos aducidos que responden afirmativamente a la pregunta y que están basados en la filosofía de

<sup>36</sup> Es el caso de pensadores tales como Francisco Canals y Leonardo Polo. Cfr. al respecto mi trabajo: “El intelecto agente como acto de ser personal”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 45 (2012) 35-63.

<sup>37</sup> A saber: 1) no depende de la materia; 2) es infatigable; 3) es libre; 4) es la opinión común de todos los filósofos; 5) todos los hombres se preocupan naturalmente por las cosas póstumas; 6) se preocupan de su reputación tras la muerte; 7) quieren morir por el bien común; 8) la inteligencia es indivisible; 9) el hombre sobrepasa en perfección a los animales; 10) los hombres rezan.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 772.

<sup>39</sup> Cfr. al respecto: J. Zupko, “John Buridan on the immateriality of the intellect”, *Forming the mind*, H. Lagerlund, (ed.), Dordrech, Springer, 2007, 129-147.

<sup>40</sup> Cfr. J. Zupko, *John Buridan's Philosophy of Mind: An edition and traslation of book III of his "Questions on Aristotle's De Anima" (Third Redaction) with Commentary and critical and interpretative essays*, vol. 1, UMI, Dissertation, Information Service, Cornell University, 1989.

Averroes, Juan de Buridán responde que no está de acuerdo con la tesis del Comentador por dos motivos: uno, porque Buridán posee la fe católica, y otro, por argumentos de razón<sup>41</sup>. Entre los razonamientos que ofrece, que son correctos, se cuentan los siguientes: a) "(Averroes piensa que si) nuestra razón natural conociese que el intelecto humano es educido de la potencia de la materia y es generable y corruptible, de ello se debería concluir la multitud... Pero la fe, por sobrenatural infusión, niega aquellas condiciones manteniendo que es multiplicado y, sin embargo, es perpetuo *a parte post*, y no ha sido educido de la potencia de la materia"<sup>42</sup>. b) "Si fuera único, se seguiría que las opiniones contradictorias se darían a la vez en el mismo sujeto indivisible, lo cual Aristóteles considera imposible en el libro IV de la *Metafísica*"<sup>43</sup>. c) "Porque así, el mismo intelecto sería a la vez feliz y miserable, ya que la felicidad consiste en la operación del intelecto según la verdadera especulación de las cosas divinas, y la miseria en la operación del intelecto según la errónea credulidad acerca de ellas"<sup>44</sup>. d) "Porque así, yo entendería lo mismo que tu entiendes"<sup>45</sup>, lo cual es, obviamente, falso. En la respuesta a las objeciones también se pueden destacar un par de puntos interesantes: uno, que el intelecto humano sea perpetuo *a parte post*, no *a parte ante*; otro, que Dios puede crear sin ninguna materia.

En suma, ¿es averroísta Juan de Buridán? No realmente, porque no admite un único entendimiento agente separado coincidente con la divinidad. Su posición es nominalista, porque no admite una distinción real entre intelecto agente y posible en el hombre.

\*\*\*

La influencia de Buridán en el *Comentario De anima* de Laurentius de Landorio es neta, tanto en la temática, como en el modo de exposición, además de las referencias que el británico hace a las obras del francés<sup>46</sup>. Este autor ofreció la posición de la doctrina católica frente a la de Alejandro de Afrodisia y la de Averroes respecto del intelecto humano. En efec-

<sup>41</sup> "Sed tamen teneamus omnino contra Commentatorem hanc conclusionem quod intellectus humanus est alius in me et alius in te, primo quia haec fide catolica tenemus, secundo etiam quia ratio naturaliter dictaret, hac circumscripita fide, quod potest multipliciter declarari". Q. 5, 86-90, ed. cit. 42.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 93-95 - 121-124, ed. cit., 42-3.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 97-100, ed. cit., 42-3.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 105-108, ed. cit., 43.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 111, ed. cit., 43.

<sup>46</sup> Cfr. Th. Dewender, "Lawrence of Lindores and his Commentaries on Aristotle", *Aristotle in Britain during the Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 1996, 337-335. También: K. Michalski, "La lutte autour de l'âme au XIVe et au XVe siècle", *Résumés des communications présentées au congrès international des sciences historiques*, Oslo, 1928, 116-118; O. Pluta, "The Question of Immortality in Lawrence of Lindores's *Quaestiones in Aristotelis libros De anima*", R. Link-Salinger (ed.), *Of Scholars, Savants, and Their Text. Studies in Philosophy and Religious Thought. Essays in Honor of Arthur Hyman*, N. York, 1989, 183-199.

to, dice que para Alejandro el intelecto humano es material, educido de la potencia de la materia, extendido con la extensión del cuerpo, uno para cada hombre, generable y corruptible. Para Averroes, dice que es una forma inmaterial, no educido de la potencia de la materia, no extendido en el cuerpo, único para todos los hombres, ingenerable e incorruptible. Por el contrario, dice que la fe católica defiende que el intelecto es una forma inherente, no educida de la potencia de la materia, no extendido por el cuerpo, múltiple, es decir, uno para cada hombre, ingenerable e incorruptible.

## 2. Nicolás Oresme

Nicolás Oresme (1322-1382) estudió teología en París a mitad del s. XIV, siendo allí posteriormente maestro en el Colegio de Navarra. Su *Expositio et Quaestiones in Aristotelis De Anima*<sup>47</sup> es un trabajo compuesto —como se indica en su título— por dos partes: una, formada de “exposiciones”; otra, de “cuestiones”.

En la *Exposición* al Capítulo 2º del libro III *De Anima*, escribe que, según Aristóteles, el intelecto agente existe; que, para el Comentador, tanto el agente como el posible son sustancias eternas; que el agente es capaz de hacer inteligibles todas las cosas; que ilumina los fantasmas, es separable, impasible, sin mezcla, en lo cual concuerda con el posible y, además, que es ente en acto y más noble que el posible, en lo que difiere de él. Añade que el agente es la ciencia y la realidad sabida: “Así que Aristóteles y el Comentador imaginan que el intelecto agente se entiende a sí desde la eternidad sin intelección añadida a su forma, como una inteligencia a otra; pero el intelecto posible alguna vez no se conoce a sí y después se conoce y así se conoce por especie sobreañadida. Y añade Aristóteles que el intelecto es inmortal y perpetuo, ya que es separado. De donde el Comentador quiere que el intelecto agente no entienda nada al margen de sí a no ser por la unión con el intelecto posible”<sup>48</sup>. A esto añade Oresme que uno y otro intelecto entienden en esta vida por conjunción con la fantasía al que llama intelecto pasivo (*intellectum passivum*), pero “según la verdad el intelecto entiende y recuerda tras la muerte, aunque no del mismo modo que en vida”<sup>49</sup>.

Por otra parte, en la *Quaestio* 3ª, ‘*Utrum intellectus sit immixtus et forma separata*’, Nicolás Oresme se pregunta por la naturaleza del intelecto, a saber, si es sin mezcla, separado y qué signifique esa separación. A los argumentos contrarios, opone las tesis de Aristóteles —según la cual

<sup>47</sup> Cfr. B. Patar, *Nicolai Oresme (1322-1382) Expositio et Quaestiones in Aristotelis De Anima*, Louvain, Paris, ed. Peeters, 1995.

<sup>48</sup> *Op. cit.*, *Capitulum Secundum*, 75-83, ed. cit., 75-76.

<sup>49</sup> “Secundum veritatem intellectus intelligit et reminiscitur post mortem, licet non per talem modum sicut in vita”. *Ibid.*, 94-5, ed. cit., 76.

el intelecto es sin mezcla— y del Comentador —según la cual ni es cuerpo ni una virtud corporal—. Al tratar de su naturaleza recurre a los argumentos de Averroes y concluye que el intelecto es sin mezcla y que es forma separada de la materia por diez razones<sup>50</sup>, tras la explicación de las cuales concluye diciendo: “estas son las conclusiones de los antiguos a esta cuestión”. De modo que en esta primera conclusión resume los argumentos clásicos de los filósofos precedentes sobre la naturaleza del intelecto. En cuanto a la segunda conclusión, a saber, que el intelecto es separado y no inhiere en el cuerpo según el Comentador, adjunta opiniones opues-

<sup>50</sup> A saber: 1º) “El intelecto entiende o conoce todas las formas materiales; así pues, no es forma material. La antecedente es manifiesta por la experiencia. La consecuente se prueba porque, si fuera forma material, entonces no podría recibir una especie de forma material semejante a sí, ya que el que recibe debe estar despojado de la naturaleza de lo recibido”. *Op. cit.*, Q. 3, fm 27vb, 82-86, ed. cit., 327. 2º) “El intelecto no es virtud orgánica; así pues, es sin mezcla y separado de la materia. La consecuente es clara por inducción, ya que todas las virtudes del alma material tienen algún órgano... La antecedente se prueba, porque... no aparece ningún órgano en el hombre apropiado a la virtud intelectiva”. *Op. cit.*, Q. 3, fm 193 vb, 89-98, ed. cit., 328. 3º) “El intelecto es una virtud infatigable; así pues, es separado de la materia. La consecuente se tiene porque toda virtud material tiene contrario a sí o a su disposición; y de esto se sigue que sea fatigable en su acción... La antecedente es clara porque, aunque el intelecto entienda pluralidad de asuntos, todavía puede entender más por sí mismo y más que antes”. *Op. cit.*, Q. 3, fd 193 vb, 100-05, ed. cit., 328, (el cansancio por el estudio se debe a la fatiga de las facultades corpóreas requeridas). 4º) “La excelencia de lo inteligible no debilita al intelecto; así pues, no es una virtud material. Se tiene la consecuente, porque en las demás virtudes materiales, como en los sentidos, vemos que la excelencia del objeto debilita y alguna vez corrompe al mismo sentido... Y la antecedente es clara, porque sucede lo inverso: cuando el intelecto entiende lo más inteligible y difícil, más fácil y mejor entiende lo pequeño”. *Op. cit.*, Q. 3, f 99 rb, 12-19, ed. cit., 328-29. 5º) “El intelecto es una virtud reflexiva; así pues, es inmaterial. La antecedente es clara por experiencia, ya que el entendimiento se entiende a sí. Y es clara la consecuente, ya que no hay alguna virtud material que, induciendo en otras, se refiera a sí y a su operación”. *Op. cit.*, Q. 3, f 99 rb, 21-24, ed. cit., 329. 6º) “Nuestro intelecto tiene alguna operación en la que no depende de los sentidos ni de algo material; por tanto, es virtud inmaterial y, así pues, es separado. Se tiene la consecuente, ya que toda virtud material depende en su operación de algo material. Y la antecedente es clara por el Comentador en el tratado *Del sueño*, donde quiere que algunas revelaciones..., que no dependen de previas sensaciones, se realizan en sueños”. *Op. cit.*, Q. 3, f 99 rb, 28-34, ed. cit., 329. 7º) “El intelecto entiende cuando quiere y ejerce su acto segundo si tiene el acto primero..., por tanto, no es virtud material, ya que todo lo que es tal es movido por otro y por el objeto o por algo tal”. *Op. cit.*, Q. 3, f 99 rb, 37-40, ed. cit., 329. 8º) “El intelecto entiende lo universal tanto de modo complejo como de modo incomplejo; por tanto, no es virtud material. La antecedente es clara por la experiencia. Y la consecuente es patente porque por el sentido nunca se pueden tener sino conceptos particulares y singulares”. *Op. cit.*, Q. 3, f 99 rb, 42-98, ed. cit., 330. 9º) “El intelecto argumenta y discurre de manera que no puede ninguna virtud material; por tanto, es inmaterial. Es manifiesta la consecuente. Y es clara la antecedente”. *Op. cit.*, Q. 3, f 99 rb, 51-53, ed. cit., 330. 10º) “El intelecto es una potencia libre; así pues, no es material. La antecedente es manifiesta. La consecuente se tiene porque no lo vemos en las demás virtudes materiales”. *Op. cit.*, Q. 3, fd 194 ra, 57-59, ed. cit., 330.

tas a la de Averroes. Oresme mantiene varias tesis al respecto, entre ellas, que el intelecto agente se da en el hombre, no separado de él<sup>51</sup>, con lo cual se pone al margen del averroísmo.

Por su parte, la cuestión 5ª está titulada '*Utrum in homine sit aliquis intellectus agens*'. Esta es la cuestión clave, porque aquí se decide su filiación intelectual en este punto. A los argumentos que responden negativamente a esa pregunta opone las tesis de Aristóteles y del Comentador, lo cual induce a pensar que Nicolás de Oresme considera que ambos sostienen que en nosotros se dé de algún modo un intelecto agente. Pero el núcleo de la cuestión está en saber, como él dice, "si nuestro intelecto es agente respecto de nuestra intelección"<sup>52</sup> o no lo es, es decir, si el agente cognoscitivo es un ser externo que incide en nosotros. Sobre esto —declara— hay tres opiniones principales: a) La del Comentador y sus seguidores, según los cuales el agente y el posible son dos sustancias, de las cuales una —el agente— es eterna y se une a nosotros; tesis que Nicolás rechaza, pues no acepta la hipótesis averroísta del intelecto agente como una sustancia separada identificable con Dios<sup>53</sup>. b) La de Avempace, el cual sostenía que la virtud sensitiva, al igual que la cogitativa, es el intelecto posible. Aristóteles, en cambio, llamaba "intelecto pasivo" a la cogitativa, de la cual predicaba la corruptibilidad. Oresme rechaza la hipótesis de Ibn Bayá<sup>54</sup>. Como se ve, en esta teoría no se alude directamente a si el inte-

<sup>51</sup> Estas son: a) que el intelecto "según la verdad inhiere en el cuerpo, pero no es material". *Op. cit.*, Q. 3, f 99 va, 94, ed. cit., 332; b) que no es virtud pasiva que se corrompa con la pasión; c) que sus operaciones no dependen inmediatamente del cuerpo; d) que no varía por la disposición del cuerpo; e) que en la generación del hombre el alma no se educa de la potencia de la materia, sino que la materia es dispuesta para que el alma sea infundida por Dios; f) que la corrupción comporta la separación del alma que antes estaba unida.

<sup>52</sup> *Op. cit.*, *Quaestio* 5, d 100 va, 36-37, ed. cit., 342.

<sup>53</sup> "Pero que esto es falso y erróneo, y también inverosímil, se prueba así: Primero, porque se seguiría, como se ha dicho, que nuestra alma sería más compuesta que el alma del asno y no sería una forma simple. Segundo, porque puesto que todos durmieran y que nadie entendiera, como es posible e imaginable, entonces se seguiría que el intelecto posible no sería actualizado por el intelecto agente, ya que esta composición se realiza, como se supone, por nuestra intelección... Tercero, porque la separación de la forma respecto de la materia es su corrupción, según el Comentador. Por tanto, si la proporción del intelecto agente al posible fuese como la forma a la materia, entonces, cuando cesamos de entender, también el intelecto agente se separaría del posible, y se seguiría que entonces se corrompería, lo cual es contra sí mismo. Cuarto —y tal vez más sugerente—, porque en las demás sustancias separadas, como en las inteligencias, no es pertinente poner tal composición, pues sería incluso una vana imaginación. Por tanto, tampoco en nuestro intelecto, que es como otra sustancia separada según el Comentador". *Op. cit.*, Q. 5, d 100 va, 50-68, ed. cit., 343.

<sup>54</sup> Frente a la opinión de este pensador árabe, Nicolás sostiene que hay que distinguir el entendimiento posible de los sentidos internos, porque ningún sentido es separado, pero el intelecto sí lo es, aunque reciba las especies inteligibles y sea pasivo. Además, nuestro intelecto algunas veces entiende y otras no, pero esto se hace por la intelección que está en él; más aún, en él se dan ciencias y virtudes. Por tanto esta opinión —declara— es errónea.

lecto agente está o no en nosotros y de qué manera está. c) La tercera '*est secundum veritatem et fidem et etiam magis verisimilis*': el intelecto posible padece con pasión receptiva puesto que recibe las especies; pero nuestro intelecto es activo al inteligir, por eso no son suficientes ni los fantasmas (el intelecto humano es más noble que la fantasía), ni los objetos externos, ni incluso Dios. También puede discurrir, conocer otras cosas y conocerse a sí mismo. El hombre merece alabanza por el buen ejercicio de su intelecto y vituperio por el mal uso de él. Lo que precede es correcto y se puede referir al intelecto posible. Pero Nicolás Oresme añade a esta opinión que "el mismo es en nosotros el intelecto que obra y que padece respecto de la intelección... ya que la misma es la potencia que puede ser activa y pasiva; por tanto, es inútil poner la multiplicidad"<sup>55</sup>. Como se puede apreciar, la sombra de Ockham es alargada, pues aquí defiende *expressis verbis* que no se da distinción real entre ambos intelectos en el hombre, sino solo de nombres.

En suma, "en nosotros (este texto de Nicolás de Oresme es decisivo) hay intelecto agente e intelecto pasivo, y si no fuesen el mismo, entonces habría en nosotros dos almas intelectivas, lo cual es erróneo e inopinable. Y si se objeta que el agente es más noble que el pasivo, y que lo mismo no es más noble que sí mismo, y también que el agente y el paciente son contrarios, y que nada es contrario a sí, e incluso que entonces lo mismo estaría en acto y en potencia respecto de los mismo, se responde... que lo mismo puede estar en acto y en potencia según diversas operaciones o de diverso modo"<sup>56</sup>. De manera que, como se puede apreciar, el papel del intelecto agente en nosotros queda reducido a cierta operatividad del intelecto posible. Es una opinión afín a la ya mantenida en el s. XIII por Roberto Grosseteste, Pedro Olivi, Gonzalo de España y, seguramente, por el mismo motivo que Grosseteste, a saber, por considerar que el alma es simple y no se admiten en ella distinciones reales, pero en el s. XIV este parecer tomó celebridad merced a la doctrina de Ockham. En las respuestas a los argumentos iniciales, Nicolás Oresme se reafirma en la misma opinión<sup>57</sup>.

Con todo, si el intelecto agente no es distinto en nosotros del posible, todavía queda por saber qué opina Nicolás de Oresme acerca de si existe un solo intelecto agente para todos los hombres, o se multiplica en cada uno de ellos. A ello responde en la *Cuestión 7<sup>a</sup>*, titulada: '*Utrum in omnibus hominibus sit unicus intellectus*'. A los argumentos que afirman la unicidad del intelecto agente para todo el género humano, Nicolás opone el testimonio "de la fe y de la verdad. Pues ni es verosímil, más aún, es inopinable, que mi intelecto sea el tuyo o que el de uno sea el de otro que está en Roma o en algún otro lugar"<sup>58</sup>. Indica que respecto de este tema

<sup>55</sup> *Op. cit.*, Q. 5, fm. 28 vb. 89-f 100 vb., fd-195 rb 49, ed. cit., 345.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 347.

<sup>57</sup> Por ej. "non ponitur quod sint duo tales intellectus". *Op. cit.*, Q. 5, fd 195 va, 62-66, ed. cit., 347.

<sup>58</sup> *Op. cit.*, Q. 7, fd 196 rb, 34-36, ed. cit., 358.

hay 4 opiniones. a) La de Averroes, quien sostenía que hay un solo intelecto para todos los hombres; hipótesis que rebate con 11 argumentos interesantes<sup>59</sup>. b) La de Alejandro, el cual sostuvo que el intelecto se multiplica según la multitud de los hombres y se genera y corrompe como el alma de los animales; opinión asimismo rechazada por Nicolás por múltiples argumentos ya aducidos en la cuestión precedente. c) La de Platón y los platónicos (Porfirio, Cicerón, Macrobio, etc.), tomada de Pitágoras, quienes mantenían que cualquier intelecto es coeterno al mismo mundo, y sostenían la recurrente reencarnación; hipótesis asimismo inaceptable por él. d) La opinión que Nicolás Oresme considera verdadera y acorde con la fe, "que las almas se multiplican según la multitud de los hombres y son eternas *a parte post*, no *a parte ante*. Y no por esto son infinitas, ni serán, ya que el mundo tuvo principio y tendrá fin... y que el alma se crea cuando el hombre se genera"<sup>60</sup>. De las respuestas a los argumentos se puede destacar una, a saber, que los intelectos humanos no pueden ser infinitos porque, según la fe, el mundo tuvo comienzo. En suma, Oresme critica correctamente el averroísmo y otras opiniones tradicionales menos defendidas en su época, pero reduce el intelecto agente al posible, manteniendo un único conocer humano intelectual en el que distingue dos fases, una activa y otra pasiva. De modo que —como los ya mencionados Ockham y Juan de Buridán— no admite la distinción real en sentido fuerte entre acto y facultad o potencia en el conocer humano (esto, en su filosofía, es como en otros puntos, nominalismo<sup>61</sup>), y —como aquéllos—, acentúa la heterogeneidad entre la fe y la razón.

<sup>59</sup> Estos son: 1º) El intelecto es una forma que inhiere en el cuerpo humano. 2º) El hombre es esencialmente hombre por el intelecto. 3º) Si fuese uno, se seguiría que sería apropiado para una sola materia, lo cual es incongruente. 4º) Se seguiría que Sócrates entendería, o tu entenderías, eso que yo entiendo, lo cual es absurdo. 5º) Se seguiría que el intelecto que está actualmente en mí, entendería cuando yo duermo o sueño, lo cual no es creíble. 6º) Se seguiría que el intelecto humano se entendería a sí mismo siempre, porque es sustancia separada no unida al cuerpo, lo cual es contrario a la experiencia. 7º) Se seguiría que tras la muerte no habría bienaventuranza ni castigo, lo cual es contrario a la fe. 8º) Se seguiría que el mismo hombre sería feliz y miserable, pues es claro que la felicidad consiste principalmente en este intelecto, según Aristóteles en el libro X de la *Ética*, lo cual es contradictorio. 9º) Se seguiría que el mismo es el intelecto por el que Sócrates entiende que el de Platón, pero esto es inconveniente, porque habría una sola intelección aunque hubiesen diversas cosas entendidas. 10º) Se seguiría que los contrarios serían uno en número, asunto que nadie admite. 11º) Se seguiría que aquella alma que está en mí y por la que entiendo algo, sabría las otras cosas que los demás conocen, ya que es la misma que está en los demás, asunto que no acaece.

<sup>60</sup> *Op. cit.*, Q. 7, F. 102 va, 76-83, ed. cit., 364-365.

<sup>61</sup> Cfr. Cl. Pannacio, "Le nominalisme d'Oresme et la sémantique de la connotation dans les *Quaestiones in Aristotelis De anima*", *Ad ingenii acuitionem*, S. Caroti (ed.), Louvain la Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2006, 281-301.

### 3. Biagio Pelacani de Parma

Llamado en su tiempo con apelativos tan dispares como *Excellentissimus Doctor* y *Doctorem dyabolicum* (1347-1416), enseñó en Pavia, Bolonia y Padua. Se proclamaba *philosophus naturalis* y decía seguir en exclusiva el *lumen naturae*. Continuó la *via moderna*. Conocía la filosofía de Aristóteles, pues comentó bastantes de sus obras. También las de J. Peckham, N. Oresme, T. Bradwardine, P. Hispano, etc. En Padua redactó, entre otras obras, unas *Quaestiones De anima* en 1385<sup>62</sup>. Este comentario se conformó de doble modo: por una parte, con unas *Conclusiones de anima* y por otra con unas *Quaestiones de anima*. En las *Conclusiones* sigue el texto antiguo *De anima* y el comentario de Averroes. De las *Cuestiones de anima* referentes al libro III, la primera se titula: *Quaeritur primo utrum intellectus humanus pati possit ab aliquo agente*.

En cuanto al contenido de sus trabajos, hay que tener en cuenta, como enseguida se verá, que el perfil de su teoría del conocimiento es de corte empirista (al estilo de Ockham). En la redacción de sus *Quaestiones de anima* de Padua de 1385 se lee que el alma no se puede separar del cuerpo: "el alma intelectual no tiene una operación propia, por tanto, no puede separarse del cuerpo... Si tuviese alguna operación sería el entender, pero ésta no es separable, porque no se puede entender sin los fantasmas, por tanto, sin el cuerpo"<sup>63</sup>. En antropología negó la libertad humana, al considerarla condicionada por los astros celestes. Asimismo, admitía que el alma intelectual humana no es inmortal, sino generable y corruptible; que aparece por generación espontánea; que sólo la materia prima es eterna. Aceptó la existencia de Dios al que concebía como un *animal sempiternum*, del que no se sabe cuán separado es de este gran animal viviente que es el cosmos: *materia regitiva totius universi quae est ipse deus*. Admitía la separación completa entre fe y razón. Estas afirmaciones fueron condenadas por la autoridad eclesiástica. A raíz de esto, en la redacción posterior de las *Cuestiones de anima* (1396) atenuó su doctrina sobre la inmortalidad del alma.

En la 2ª redacción de sus *Quaestiones de anima* admitía un *sensus agens*<sup>64</sup> (como Juan de Buridán), que hacía coincidir con toda el alma. También aceptó que las facultades sensibles no se distinguen en rigor de

<sup>62</sup> Cfr. G. Federici Vescovini, *Le quaestiones de anima di Biagio Pelacani da Parma*, Firenze, L. Olschki ed., 1974.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 58. A ese argumento añade otros 7 más: no hay felicidad al margen de esta vida; si las almas fueran inmortales, se daría una multitud infinita de almas en la actualidad; Dios no podría numerar esas almas; si las almas existiesen post mortem, Dios no sería justo, porque no podría premiarlas; cualquier individuo de la especie humana sería eterno; no se da la forma sin la materia; si las almas separadas fueran infinitas, como dicen relación al número de las órbitas, éstas serían infinitas.

<sup>64</sup> Cfr. O. Rignani, "Biagio Pelacani e il senso agente", *Corpo e anima*, Atti del Convegno Internazionale, Firenze, Turnhout, Brepols, 2005, 247-266.

las intelectuales: el alma es una única forma natural por la cual la virtud sensible y la intelectual no se distinguen formalmente una de otra. En estos puntos se le puede considerar un verdadero seguidor del pensamiento de Alejandro de Afrodisia. En esta versión de 1396, se añaden las tres siguientes cuestiones. La primera lleva por título: *Utrum sit ponere sensum agentem*. A esta pregunta responde afirmativamente. En uno de los argumentos que ofrece declara: "así como acontece poner un intelecto agente en la intelección, así también, de modo semejante, parece conveniente poner un sentido agente para la sensación"<sup>65</sup>.

Con lo que precede no debe entenderse que Biagio acepte un sentido activo y otro pasivo, y tampoco que admita un intelecto agente como realmente distinto del paciente, pues escribe que "el sentido activo y el pasivo no son dos sustancias distintas, sino la misma sustancia es activa y pasiva; recibiendo la especie sensible se llama sentido pasivo; pero ejerciendo la sensación común se llama sentido activo"<sup>66</sup>, y otro tanto sostiene respecto del intelecto. La clave de esta posición parece radicar en su defensa de que "no es imposible que sea lo mismo el acto y la potencia respecto de cosas diversas"<sup>67</sup>. Añade además que, aunque se estableciese que el intelecto agente fuese distinto del posible, como hace el Comentador<sup>68</sup>, hay que saber que Averroes no acepta esa distinción respecto del sentido. La distinción para Biagio es, pues, de nombres, no real. Su nominalismo es, pues, manifiesto.

La segunda cuestión la titula: *Utrum intellectus noster sit forma corporis humani*. Responde afirmativamente. Expone el parecer de Alejandro de Afrodisia, según el cual el alma se corrompe con el cuerpo. Lo contraponen al parecer de Aristóteles, quien defendía que el intelecto se separa del cuerpo, porque es inmixto e inmaterial. Pero Biagio no acepta esta tesis radicalmente, sino que la matiza, diciendo que el intelecto está unido al cerebro<sup>69</sup>, opinión, por cierto, muy actual. Añade el parecer del Comentador, para quien el alma es —dice— como el motor del cuerpo o como el piloto a la nave (hipótesis de Platón). De esta cuestión se puede destacar su afirmación de que "el intelecto es simple"<sup>70</sup>. Por tanto, carece de sentido la defensa de dos intelectos, posible y agente, en el hombre.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 152.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 154.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 156.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 156.

<sup>69</sup> "Intellectus bene pro tanto est materialis et mixtus qui in corpore ad suam operationem habet extra esse; nam intellectus immediate fundatur in anima quae unitur immediate suo modo, secundo huius. Sed pro tanto dicitur immaterialis et inmixtus in tertio huius ex eo quod non determinat sibi partem in corpore sicut faciunt aliae partes. Sed contra, quia determinat de medicina partem capitis, quia determinat sibi organum in capite, patet per Avicennam. Ad illud dico quod intellectus bene determinat sibi organum, seu partem capitis mediate et remote, non autem immediate". *Ibid.*, 160.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 160.

El título de la tercera y última cuestión es: *'Utrum intellectus humanus sit perpetuus'*. Responde que para Aristóteles sí lo es, porque lo considera inmortal e impasible. Para otros filósofos, en cambio, no. A continuación distingue entre las conclusiones de los filósofos y las que propone la fe cristiana. Biagio se inclina por la inmortalidad, indicando que "tras la muerte el intelecto humano entiende sin fantasmas"<sup>71</sup>. En suma, estamos ante un autor que evoluciona desde un naturalismo a una aceptación de las tesis cristianas respecto de la inmortalidad, pero que se mantiene siempre firme en su opinión respecto de la existencia de un único intelecto humano, sin distinción real entre agente y paciente; fiel, por tanto, a su nominalismo.

### Conclusiones

Las doctrinas sobre el intelecto agente de los autores del s. XIV estudiados en este trabajo se pueden resumir indicando que:

1. Juan de Buridán evadió el averroísmo, porque defendió que, al margen de Dios, al que llama intelecto agente, existe en nosotros un intelecto agente; pero asumió el nominalismo, porque, para él, la distinción entre intelecto agente humano y posible es meramente nominal, es decir, no aceptó que se dé una distinción real entre intelecto agente y posible en el hombre. Pero esta tesis es revisable porque si sólo se admite en el nivel intelectual humano la existencia de una facultad, a la que de ordinario se llama con diversos nombres 'razón', 'intelecto', 'entendimiento', 'inteligencia', dado que ésta es nativamente pasiva —*'tabula rasa'* la llamó Aristóteles— y dado que nada del conocer sensible con soporte orgánico puede activar una potencia enteramente inmaterial, no se puede dar cuenta de cómo se active dicha facultad, a menos que se diga —como en la filosofía moderna se ha postulado— que ésta se activa 'espontáneamente' o 'de suyo'. Pero, bien mirado, estas últimas nociones no son explicativas, puesto que con ellas no se ve por qué, y cómo una potencia enteramente pasiva puede pasar por sí sola a la actividad.

2. Nicolás de Oresme, que también se desmarca del averroísmo, aceptó el nominalismo, pues admite que el intelecto agente y el posible solo difieren por los nombres: "el mismo es en nosotros el intelecto que obra y que padece respecto de la intelección... ya que la misma es la potencia que puede ser activa y pasiva; por tanto, es inútil poner la multiplicidad". Para él se trata, pues, del mismo intelecto, solo que cuando ejerce actos, se le puede llamar intelecto agente, y cuando no actúa se le puede llamar intelecto posible. En consecuencia, según Oresme, el intelecto agente queda reducido en nosotros a la operatividad del intelecto posible. Este parecer, que por cierto es el usual en nuestros días, deja sin explicar cómo se ac-

<sup>71</sup> *Ibid.*, 166-7

tiva una potencia como la inteligencia que es nativamente pasiva y que, por inmaterial, no puede ser activada por nada orgánico. Tampoco, obviamente, por ningún conocer inferior a ella, aunque tal conocer sea inorgánico (los actos y objetos de los sentidos externos e internos no son orgánicos, pues orgánico es sólo el soporte corpóreo de dichas facultades), porque del conocer inferior no puede surgir el superior.

3. Biagio Pelacani de Parma fue asimismo nominalista en el tema que nos ocupa, pues consideró que el intelecto humano es simple y que las distinciones que de él se predicán son exclusivamente nominales. Para él agente y posible 'no son dos sustancias distintas, sino la misma sustancia que es activa y pasiva'. Afirmó que se puede atribuir a la inteligencia el acto y la potencia, porque tal atribución es respecto de cosas diversas (actividad-pasividad) y, por tanto, con ello no se conculca el principio de contradicción. Sin embargo, con ese modo de ver no se da cuenta de cómo una potencia inmaterial pasiva pueda pasar al acto. En cualquier caso, sus afirmaciones son —como las de los autores precedentes— contrarias a lo que se lee en el texto aristotélico en el que se describe el hallazgo del intelecto agente, pues es claro que ahí se dice que éste "es acto por su propia entidad... no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender".

A pesar de los matices que distinguen a estos tres autores, el resultado respecto de este campo temático es el mismo: no existe en el hombre un intelecto agente *realmente* distinto del posible.

#### ABSTRACT

In this work we study the version of the agent intellect according to three thinkers of XIVth century: Jean Buridan, Nicolas Oresme and Biagio Pelacani of Parma. The three versions are *nominalists*, because —as Ockham— they do not accept the real distinction between the agent and possible intellect.