

EL INTELLECTO AGENTE SEGÚN LABELLE Y RAHNER

J. F. SELLÉS¹

Fecha de recepción: julio de 2017

Fecha de aceptación y versión definitiva: octubre de 2017

RESUMEN: En este trabajo se estudia el parecer de dos pensadores del s. XX sobre el intelecto agente, descubrimiento aristotélico. Uno de ellos es H.I. Labelle, quien como Escoto reduce el intelecto agente al posible, y como Suárez y Kant indica que la razón se activa 'espontáneamente'. El otro es K. Rahner, quien fuerza la versión tomista sobre el intelecto agente para compatibilizarla con la kantiana en el sentido de las dos tesis labellianas.

PALABRAS CLAVE: intelecto agente; H. I. Labelle; K. Rahner; s. XX.

The agent intellect according to Labelle and Rahner

ABSTRACT: This paper discusses the treatment of the agent intellect, an Aristotelian discovery, on the part of two 20th century thinkers, H.I. Labelle and K. Rahner. While Labelle, like Scotus, reduces the agent intellect to the possible, and as Suárez and Kant indicates that reason activates itself 'spontaneously', Rahner, forces the Thomist version on the agent intellect in order to reconcile it with the Kantian one in the sense of the two Labellian theses.

KEY WORDS: Intellect agent; H. I. Labelle; K. Rahner; 20th century.

1. INTRODUCCIÓN

En la historia de la filosofía —al margen del genial descubrimiento aristotélico del intelecto agente²— se han dado, al menos, una docena de opinio-

¹ Profesor del Departamento de Filosofía. Universidad de Navarra. Correo electrónico: jfselles@unav.es.

² «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

nes sobre éste, a saber: 1) *Sustancialismo*: el intelecto agente es una sustancia separada (bien Dios —i.e. Alejandro de Afrodisia, Averroes—, bien un ángel —i.e. Avicena—, bien un demonio —i.e. Marino—); 2) *Hilemorfismo*: es la forma de la materia humana —i.e. Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle, Mateo de Aquasparta—. 3) *Potencialismo*: es una «potencia» o «facultad» humana realmente distinta del intelecto posible —i.e. muchos tomistas, aunque Tomás de Aquino la designó como «potencia activa»—. 4) *Negación*: no existe —i.e. Durando, Bagatta, Amor Ruibal—. 5) *Formalismo*: guarda una distinción meramente formal —racional— con el posible, pues son diversos actos de una misma facultad —i.e. Escoto y muchos escotistas—. 6) *Nominalismo*: la distinción entre ambos es meramente nominal —i.e. Ockham y quienes le siguen—. 7) *Habitualismo*: es un hábito (ya sea innato —i.e. Alfonso de Toledo—, ya adquirido —i.e. San Buenaventura—). 8) *Acto*, bien sea como acto de ser, coincide con el «*actus essendi hominis*» —i.e. San Alberto Magno, F. Canals, L. Polo—, bien como acto de la sustancia humana —i.e. Teodorico el Teutónico—. 9) *Alma humana*: es el alma humana como distinta del cuerpo —i.e. Simplicio, Capreolo—. 10) Es la memoria intelectual —i. e. Godofredo de Fontaines—. 11) *Alma de la humanidad*: es un alma única para todo el género humano —i.e. Juan Filopón o el Gramático—. 12) *Voluntarismo*: el intelecto agente no sólo se identifica con el posible, sino también con la voluntad —i.e. Fortunio Liceti—.

Pues bien, en este trabajo vamos a estudiar el tratamiento de dos destacados pensadores del s. XX sobre el intelecto agente: Labelle y Rahner. El jesuita Henrico I. Labelle (¿-?), publicó en 1960 parte de su tesis doctoral

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 impasible, 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 impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende». ARISTÓTELES, *De Anima*, l. III; cap. 5 (Bk 430 a 10-24). Por otro lado, en el libro *Acerca de la generación de los animales* Aristóteles añade que «el intelecto viene de fuera y sólo él es divino, porque una actividad corporal no tiene nada en común con su actividad». ARISTÓTELES, *De generatine animalium*, l. II, cap. 3 (BK 736 b 27).

titulada *The agent intellect according to Joseph Maréchal and the classical tradition*³, la cual consta de 7 capítulos, de los cuales sólo publicó —aparte de la *Introducción* y las *Conclusiones*— dos de ellos, el II, «*The classical tradition*», y el III, en el que indaga en el parecer de Maréchal sobre el mismo. En total son 82 páginas las publicadas. Por su parte el libro *Espíritu en el mundo*⁴ del teólogo jesuita Karl Rahner (1904-1984) dedica el cap. III a la «*abstractio*», en el que trata del ser del intelecto agente, y el IV a la «*conversio ad phantasma*», en el que habla del intelecto posible, de la sensibilidad y de las especies inteligibles. Nos centraremos por tanto en el tercero, para resumir su concepción del *intellectus agens*. De momento, baste recordar que, aunque este libro —como reza el subtítulo— se basa en Tomás de Aquino, hay que tener en cuenta que Kant y Heidegger influyeron en el pensamiento rahneriano. Conviene indicar esto porque ni en la filosofía del pensador de Königsberg ni en la del de Friburgo existe algo similar al «intelecto agente» aristotélico, pues para ambos es la misma razón (la que el Estagirita denominó «intelecto posible») la que supuestamente se activa de modo espontáneo y se compone con los datos de la imaginación, y para los dos el sujeto es incognoscible por la razón. Frente a esto último parece luchar Rahner y para ello se apoya en una fórmula que se encuentra en el *corpus thomisticum*.

2. EL ESTUDIO DE LABELLE SOBRE MARÉCHAL

2.1. LA INTERPRETACIÓN DE LABELLE SOBRE LA TRADICIÓN

Labelle limita su estudio de la tradición histórico-filosófica del intelecto agente a tres comentaristas tomistas: Capreolo, Cayetano y el Ferrariense. De Capreolo indica que «la cuestión del estatuto ontológico del intelecto agente es bastante clara. Se ha dicho que es una potencia distinta del intelecto posible; es activo y opuesto a la pasividad del intelecto posible»⁵. De Cayetano, en cambio, afirma lo contrario: «desde que Cayetano llama al inteligible en acto al fantasma en acto cuando está bañado por la luz inteli-

³ Cfr. H. I. LABELLE, *The agent intellect according to Joseph Maréchal and the classical tradition*, Excerpta ex Dissertatione ad lauream in Facultate Philosophica Pontificiae Universitatis Gregoriana, Roma, 1960.

⁴ Cfr. K. RAHNER, *Espíritu en el mundo: metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, Barcelona, Herder, 1963. La primera edición de *Geist in Welt* es de 1957.

⁵ *Ibid.*, 22.

gible, la cuestión de su estatuto ontológico no está perfilada. El inteligible en acto no es algo añadido o tomado fuera del fantasma; es el mismo fantasma de acuerdo con su ser que reluce»⁶. Por su parte, del Ferrariense indica que «esta doctrina (suya) de la esquematización del fantasma tiende a mostrar el cargo de supersimplificación y mecanización del proceso cognitivo, y constituye una satisfactoria explicación de toda la importante función de la imaginación en el pensamiento creativo»⁷.

No nos detendremos en perfilar estas consideraciones labellianas, porque para Capreolo el intelecto agente es, según algunos pasajes de su obra, una «potencia», y como tal un «accidente» del alma humana que actúa sobre los fantasmas y sobre el intelecto posible, y en otros lo entiende más bien como «la misma alma». Por su parte, para Silvestre de Ferrara el intelecto agente es asimismo una «potencia» del alma humana y, en consecuencia, un «accidente» que, para abstraer, actúa sobre los fantasmas como «causa principal» y estos como «causa instrumental» iluminándolos objetivamente y —como para Capreolo— no conoce sin el posible. Por lo que respecta a Cayetano, éste es el mejor comentador de entre estos tres en este punto, pues concibió que el ser del intelecto agente equivale a su actividad, es previo ontológica y temporalmente a todo otro conocer humano y conoce siempre.

2.2. LA INTERPRETACIÓN LABELLINA DE MARÉCHAL⁸

Lo primero a tener en cuenta es que, para Labelle, «la terminología que nosotros encontramos al principio es francamente kantiana. El filósofo de Königsberg habla acerca de la actividad espontánea del pensamiento como distinta de la pura función receptiva de las formas de la sensibilidad... La aprioridad del pensamiento es llamada espontaneidad en la filosofía crítica»⁹. Como se ve, Labelle advierte el influjo kantiano en Maréchal al encarar el punto que nos ocupa, al pretender mantener que Tomás de Aquino sostuvo una concepción análoga respecto de dicha espontaneidad. Pero la noción de «espontaneidad» en modo alguno debe ser equiparada con la de

⁶ *Ibid.*, 33.

⁷ *Ibid.*, 44.

⁸ No nos centraremos directamente en la versión de Maréchal del intelecto agente, porque ya tuvimos la oportunidad de estudiarla precedentemente. Cfr. nuestro trabajo: «Revisión de la hermenéutica maréchaliana sobre el intelecto agente», *Miscelánea Comillas*, 73 (2015) 403-427.

⁹ *Ibid.*, 45.

intelecto agente, porque la primera indica sencillamente desconocimiento de éste, es decir, del origen del conocimiento intelectual humano.

Recuérdese que, para Kant, «los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas»¹⁰, con lo cual une los actos de la razón, de los que dice que son activos, con los objetos de la sensibilidad intermedia, de los que dice que son pasivos. Aparte de que esto supone una mezcla imposible entre niveles cognoscitivos, porque en modo alguno los «objetos» de la razón son las imágenes de los sentidos internos, mezcla a su vez la actividad de la razón con la pasividad de los sentidos, con lo que entiende el conocer como un «proceso» o «movimiento», conculcando así su índole de «acto», e interpretando el conocimiento como si de la causalidad física se tratase. Añádase lo ya dicho, a saber, que al advertir Kant que la razón no siempre es activa, y que para pasar de la pasividad a la actividad, habla de «espontaneidad»¹¹. Labelle advierte que Maréchal sigue en esto al pensador alemán: «el Padre Maréchal concluye de estas observaciones que la causalidad de la inteligencia no es simplemente formal (la causalidad formal es solo un aspecto de la cognición), y consecuentemente la causalidad del fantasma es solo impropriamente una causa material. Para volver a la terminología kantiana original, la aprioridad de la inteligencia es no solo pasiva, sino también espontánea»¹². Labelle añade que «para mover de la potencia al acto se requiere la cooperación de un agente activo. El problema ahora es descubrir a este agente activo»¹³. Sabe que Tomás de Aquino rebate a Averroes que tal principio sea extrínseco y equivalga a Dios, porque se puede evitar tal recurso cuando la cosa se puede solucionar de modo natural. A la vez, sabe que el que la inteligencia se pueda activar a sí misma es una paradoja (en la que no repara Kant). Añade que la solución que ofrece Maréchal para la tal activación es que nuestra inteligencia sea a la vez activa y pasiva «pero pasiva bajo un aspecto y activa bajo otro»¹⁴, asunto no menos paradójico que el precedente, porque no estamos hablando de diversos aspectos de una realidad sino de uno solo, a saber, su estado inicial o constitutivo, el cual es pasivo, y por tanto, no puede ser activo. Entonces, ¿cómo se activa?

¹⁰ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A VII, Madrid, Alfaguara, 1978, A 51, p. 93.

¹¹ «Si llamamos *sensibilidad* a la *receptividad* que nuestro psiquismo posee, siempre que sea afectado de alguna manera, en orden a recibir representaciones, llamaremos *entendimiento* a la capacidad de producirlas por sí mismo, es decir, a la *espontaneidad* del conocimiento». *Ibid.*, A 51, p. 93.

¹² H. I. LABELLE, op. cit., 46.

¹³ *Ibid.*, 47.

¹⁴ *Ibid.*, 48.

Labelle escribe que la naturaleza del intelecto agente, «su característica fundamental es que siempre está en acto... Esta característica del intelecto agente está ampliamente confirmada por los textos tomistas que Maréchal cita en abundancia... (de lo que Maréchal concluye que) la acción del intelecto agente es completamente *a priori* y espontánea»¹⁵. Pero, a pesar de que Maréchal niega la identificación del intelecto agente con el hábito de los primeros principios, lo identifica con la misma razón, distinguiendo así entre intelecto posible y agente como dos aspectos de la misma potencia. Con todo Labelle no lo ve así, pues escribe que se trata de dos potencias distintas: «el que el intelecto agente es una potencia espiritual, es implícitamente afirmado en cualquier cosa que se ha dicho concerniente a su distinción del intelecto posible. Su estatuto ontológico como una potencia distinta del intelecto posible no puede ser dudado»¹⁶. Pero a eso añade que «las varias potencias del hombre pertenecen a un supuesto y no deben ser vistas como agentes independientes. La subordinación de potencias en el compuesto humano es solo análoga a la de las causas predicamentales... En el presente caso, estas potencias existen en virtud del mismo *ser* que es el del alma espiritual»¹⁷. En estos pasajes se nota un afán de concordar la teoría maréchaliana del conocimiento con la tomista, pero esto no responde en este punto al Maréchal que conocemos de *El punto de partida de la metafísica*.

Como se puede apreciar, el problema radica, más que en la relación entre el intelecto agente y la imaginación (en el que se centran tanto Maréchal como Labelle), en la relación del intelecto agente con el posible. Por lo demás, Labelle sabe que incluso en esa relación menos importante «él (Maréchal) habla acerca de la acción del intelecto agente sobre el fantasma como una acción cuasi-transitiva»¹⁸, a lo que añade incluso que no se trata sólo de una causalidad eficiente, sino también final y formal¹⁹, con lo cual han introducido la causalidad física entera en el conocimiento humano y con ello se aleja tanto de Tomás de Aquino como se asemeja a Kant. ¿Cómo explica Labelle, pues, el conocer? Diciendo que el intelecto agente está actuando siempre, y que cuando los sentidos internos ofrecen una imagen ésta determina al intelecto agente («*the agent intellect is determined in accordance with the term*»... «*the agent-intellect also is limited by the fantasm*»). Esta mentalidad es bastante escotista. Como se ve, se hace depender lo superior de lo inferior hasta determinar lo superior. Pero no, el intelecto agente es lo más libre en

¹⁵ *Ibid.*, 50-51.

¹⁶ *Ibid.*, 52.

¹⁷ *Ibid.*, 53.

¹⁸ *Ibid.*, 57.

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, 59.

nosotros, porque es lo más separado de todos los objetos. Precisamente por eso puede conocerlos todos, y conoce los que quiere, no los que le impone la imaginación.

En suma, si la explicación maréchaliana del conocer intelectual humano sigue la estala kantiana, la de Labelle complica más el mismo planteamiento en la misma línea. Ahora bien, en teoría del conocimiento Kant es irreductible a Tomás de Aquino. Por lo demás, en el punto del intelecto agente Tomás de Aquino no coincide con Aristóteles, pues lo irreductible en este tema a la gnoseología aristotélica es que el de Aquino concibe el intelecto agente como una «potencia activa», mientras el Estagirita lo descubre como «acto noético humano permanente». De modo que si en esto se es tomista, no se es estrictamente aristotélico. ¿Se quiere elegir entre un planteamiento u otro? Se puede elegir, pero como son veritativamente distintos, en un caso se acertará y en otro no. Dicho claramente: el modelo kantiano obedece a una construcción imaginativa que conculca los axiomas de la teoría del conocimiento humano²⁰, y en este punto clave que aquí abordamos, el del origen del conocer intelectual, la «espontaneidad» kantiana figura como sustituto del hallazgo del intelecto agente, pero «espontaneidad» se puede tomar como excusa de ignorancia.

Tras el sucederse de las argumentaciones, Labelle escribe: «hay una aparente confusión ocasionada por el uso del término intelecto agente al comienzo de esta exposición y la casi imperceptible transición a la de intelecto sin cualificación. Esta transición no ha sido por descuido, sino un esfuerzo calculado para estrechar la brecha entre las funciones activa y pasiva de la inteligencia. En otras palabras, parece definitivamente *«to eschew»* una distinción, como la que existe entre dos facultades. La distinción, de todas formas, se da sin embargo aquí, y él concede que es real. Parece, no obstante, que es concebida como dos funciones de una potencia»²¹. Distinción que, lejos de ser tomista (y menos aún aristotélica) es netamente escotista.

Al añadir Labelle que la función del intelecto agente es inconsciente²², y que la intelección involucra a «una potencia que manifiesta dos funciones que son distintas como el acto y la potencia»²³, siendo el acto del intelecto

²⁰ Cfr. L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, vols. I-IV, en *Obras Completas*, vols. IV-VIII, Pamplona, Eunsa, 2015. «La crítica kantiana del conocimiento», en *Estudios de Filosofía moderna y contemporánea*, en *Obras Completas*, vol. XXIV, Pamplona, Eunsa, 2015.

²¹ *Ibid.*, 64.

²² Cfr. *Ibid.*, 64.

²³ *Ibid.*, 65.

posible el que conoce²⁴, con esto hemos llegado a esta reducción: una única potencia con dos funciones de las cuales una no es cognoscitiva. Pero de admitir esto se puede negar rotundamente —como llevó a cabo Durando— la existencia del intelecto agente. Y dado el carácter fiscalista con el que Labelle describe el conocer intelectual humano, también se puede negar que el conocer sea inmaterial, y sostener —como el actual neurologismo— que lo que llamamos «pensar» es un proceso *kinético* neuronal. Y es que, negado un axioma de la teoría del conocimiento humano (i.e. «el conocimiento es acto»), se siegan inexorablemente todos los demás (i.e. «la distinción entre objetos y operaciones es jerárquica»; «las operaciones, los niveles cognoscitivos, son insustituibles, pero también unificables»; «la inteligencia es operativamente infinita»; «no hay objeto sin operación», «el objeto es intencional»; «el objeto es formal si es precedido en el órgano por una especie impresa o retenida»; «la inteligencia no es un principio fijo, porque crece como tal merced a los hábitos»), porque son co-axiomas, es decir, se arruina la entera teoría del conocimiento humano.

2.3. LA CONCLUSIÓN DE LABELLE

a) *El primer párrafo*

«El Padre Maréchal ha propuesto una explicación de la respectiva causalidad del fantasma e intelecto agente que es a la vez única y convincente»²⁵. Sin embargo, hay que decir que no es única, porque copia a Escoto y a Kant, y desde luego, no es convincente, porque, en el fondo, niega al intelecto agente. «En perfecta armonía con los textos tomistas, ha tomado como su básico principio la unidad del compuesto humano y ha desarrollado lo que él considera ser las implicaciones de este hecho básico»²⁶. No obstante, a esto hay que decir que si bien sigue la letra de algunos textos tomistas, no sigue en modo alguno su contenido. «El orden jerárquico de las potencias manifiesta una relación dinámica causal en la que la facultad superior intelectual es una causa eficiente y final en relación con las potencias más bajas de los sentidos»²⁷. Empero, en el conocimiento no existe ninguna «relación causal física». «Como una causa eficiente en este contexto, el intelecto produce, como si fuera, una potencia imaginativa que participa en la naturaleza

²⁴ Cfr. *Ibid.*, 65.

²⁵ *Ibid.*, 75.

²⁶ *Ibid.*, 75.

²⁷ *Ibid.*, 75.

intelectual del compuesto»²⁸. Pero el intelecto no «produce» nada; conocer no es producir; y si bien ayuda a formar «objetos conocidos», a los que la tradición filosófica clásica llama «abstractos», no produce ni la imaginación ni ninguna facultad. «El producto de la potencia imaginativa a su vez determina la fundamental orientación intelectual que la rinde humana y de ese modo apta para servir al fin y propósito de todo el hombre»²⁹. Con todo, la imaginación no «produce» nada, pues sus objetos conocidos no son «productos» físicos. Tampoco sus objetos «determinan» al intelecto agente, el cual es libre y, por ende, indeterminable ni por uno ni por todos los objetos de la imaginación, ni siquiera por su tema propio, que, desde luego, no son los fantasmas. «La constructiva y espontánea operación de la imaginación y la función que organiza el sentido de la cogitativa son todo efectos de la actividad intelectual que adapta el compuesto humano a la superior y más característica operación del hombre»³⁰. Pero ni la operación de la imaginación es, en rigor, «constructiva» y «espontánea», ni lo es ningún acto del conocimiento humano. Por lo demás, ni los actos de la imaginación ni los de la cogitativa son «efectos» de la actividad intelectual humana, pues naturalmente esos sentidos son, tanto en su operatividad como en sus objetos conocidos, radicalmente distintos o según especie de los propios de esa potencia en los animales. Sí hay vinculación entre la inteligencia y los objetos de estos sentidos, pero esa vinculación es de arriba abajo —nunca al revés— y tal vínculo corre a cargo de la abstracción, que es operación inmanente cognoscitiva, no proceso productivo. «La síntesis constructiva que es el resultado de la actividad espontánea de la imaginación suelda lo simple, automáticas asociaciones en un todo orgánico y por tanto, está constituido el término final de la causalidad intelectual»³¹. Este autor mezcla lo orgánico y los objetos inmateriales de la imaginación, pero no entraremos a debatir esta afirmación suya porque nos aleja de nuestro tema.

b) *El segundo párrafo*

«Si uno concede que la síntesis imaginativa es el último efecto de la cadena causal aquí en cuestión que ha comenzado y ha sido dirigida por el intelecto, el Padre Maréchal puede aplicar el principio que gobierna toda causalidad eficiente finita»³². Pero como no hemos concedido tal efecto...

²⁸ *Ibid.*, 75.

²⁹ *Ibid.*, 75.

³⁰ *Ibid.*, 75.

³¹ *Ibid.*, 75.

³² *Ibid.*, 75.

«Cualquier acto transitivo es especificado por la forma y esa forma origina la relación al efecto que limita y define la acción»³³. Ahora bien, ningún acto de conocer es transitivo, ni es especificado por ninguna forma previa, puesto que es él el que forma tal forma, la forma depende de él no al revés; es el conocer el que presenta lo conocido, no a la inversa. «En esta instancia, la forma que especifica es referida a la síntesis imaginativa»³⁴. La forma no especifica el acto, porque depende de él. «Puesto que esta actividad del intelecto es un factor constante y permanente, la cambiante síntesis define las determinaciones sucesivas del intelecto»³⁵. Si se admite una actividad constante del intelecto, se tiene que hablar de un intelecto agente, y en modo alguno de otro paciente o posible. Por lo demás, ya se ha dicho que ni una ni todas las formas pueden determinar al intelecto agente. «Las especies que nosotros identificamos con esta forma determinante, varían con la síntesis imaginativa presente en cada momento dado»³⁶. Lo dicho: ninguna imagen determina que el intelecto piense esto o lo otro, pues tales imágenes ni siquiera inciden en que el intelecto posible comience a pensar.

c) *El tercer párrafo*

«La producción de las especies inteligibles de este modo es comprensible solo con la asunción de las dos activa y pasiva funciones del intelecto que son atribuibles a una potencia singular. Por tanto, la distinción entre el intelecto posible y el agente debe ser reducida a dos funciones de una misma potencia»³⁷. Ni se trata de dos funciones de un solo intelecto, ni siquiera de dos «potencias», sino —como Aristóteles dice— de una «potencia», el intelecto posible, y de un «acto» especial, el intelecto agente, los cuales mantienen una distinción real entre sí que es jerárquica y muy aguda: la que media entre acto y potencia; más aún la que media entre *actus essendi* y *essentia*. «Consecuentemente, la determinación del intelecto como causa activa y eficiente es una determinación del mismo intelecto»³⁸. Pero de ninguna manera es así, entre otras cosas porque admitir que el intelecto esté nativamente a la vez en acto y en potencia es contradictorio. «La producción de las especies inteligibles y del acto de abstracción son así cuentas débiles»³⁹.

³³ *Ibid.*, 75.

³⁴ *Ibid.*, 75.

³⁵ *Ibid.*, 75.

³⁶ *Ibid.*, 75.

³⁷ *Ibid.*, 76.

³⁸ *Ibid.*, 75.

³⁹ *Ibid.*, 76.

Más que débiles, son inexplicables, porque se parte de una contradicción. «La posterior (la producción del acto) es una propiedad de la causalidad eficiente que en armonía con su naturaleza, puede ser determinada solo en términos de inteligible e inmaterial»⁴⁰. Ninguna causa eficiente es susceptible de producir un acto como operación inmanente, y un acto así no es ningún producto. «Por tanto, los dos, el acto de abstracción y las especies, son el resultado natural espontáneo de la influencia del intelecto a nivel de génesis de la potencia imaginativa»⁴¹. Sin embargo, nada de la imaginación incide directamente por su propio poder en el intelecto, y menos para activar a una potencia que es por naturaleza puramente pasiva; «El efecto final es el fantasma organizado»⁴². El fantasma no es un efecto, sino el objeto conocido que forma o presenta el acto de imaginar. «El ajuste del fantasma por el intelecto es una operación activa tal que dirigiendo la producción de lo anterior a lo posterior se determina a un acto de intelección que origina un particular contenido representativo de la sensibilidad»⁴³. Tal ajuste no está bien ajustado, pero prescindiremos aquí de exponer tan largo asunto. «El Padre Maréchal llama a esta determinación una relación porque la especificación del intelecto es precisamente en términos que delimita la síntesis imaginativa»⁴⁴. Ya se ha dicho que ni la imaginación, ni sus objetos, activan ni determinan a la inteligencia, y menos al intelecto agente.

Como se ve, no estamos sólo ante un problema de palabras o de modos de decir, sino que tales explicaciones nos abocan a problemas de fondo, el capital de los cuales para nuestro actual propósito es la reducción del intelecto agente a una faceta del posible, lo cual equivale en el fondo a su negación. Nos hemos tomado la molestia en corregir —aunque brevemente— párrafo por párrafo, para hacer notar que en modo alguno el modelo noético kantiano, que sigue Labelle, es correcto para dar razón del superior hallazgo aristotélico referido al conocer humano: el intelecto agente.

⁴⁰ *Ibid.*, 76.

⁴¹ *Ibid.*, 76.

⁴² *Ibid.*, 76.

⁴³ *Ibid.*, 76.

⁴⁴ *Ibid.*, 76.

3. KARL RAHNER

3.1. EL INTELLECTO AGENTE COMO «*REDITIO COMPLETA IN SEIPSUM*»

Rahner considera que «*la reditio completa in seipsum* es, para santo Tomás, la más decisiva característica metafísica del intelecto frente a la sensibilidad»⁴⁵. Pero recuérdese que esta expresión latina —a la que le falta el añadido final de «*reditio completa*»— es netamente neoplatónica, y que el de Aquino la valoró en su primera etapa, cuando creía que era propia de una «autoridad» eclesiástica, abandonándola después⁴⁶. Esa misma expresión es la que enarbolan actualmente los defensores de la llamada «teoría reflexiva de la verdad», según la cual todo acto de conocer no sólo presenta el objeto conocido, sino también a sí mismo y al sujeto cognoscente⁴⁷. Pero no hay tal, es decir, que no hay una doble, triple, o cuádruple intencionalidad del acto de conocer, sobre el objeto, sobre sí, sobre la razón, sobre el sujeto..., sencillamente porque ningún acto de conocer es intencional, ya que lo intencional en el conocer es en exclusiva el objeto conocido en cuanto que conocido, no el acto. Los actos de conocer, a distinción de los voluntarios, no son intencionales. Detenernos a esclarecer esto hasta la patencia sería interesante, pero no es el momento adecuado para tal labor. Para nuestro propósito, baste decir que si al intelecto agente se le considerase reflexivo sobre sí mismo, se autoconocería de modo completo, puesto que es acto sin potencia, lo cual equivaldría a no vincularlo con el intelecto posible, y no se daría cuenta de la activación de éste, ni tampoco con Dios. En la tradición aristotélica no se dice que el intelecto agente verse sobre sí en vez de versar sobre lo otro. Si así fuera, la «*reditio in seipsum reditio completa*» correría a cargo de él. Sin embargo, en el ser humano hay que distinguir *siempre* y *realmente* entre el conocer y lo conocido, entre el *método* o *nivel noético* y el *tema* conocido, pues ningún nivel humano se conoce a sí mismo. Nótese que si eso se postulase en el más alto nivel humano, Dios estaría de más, pero eso no lo aceptarían ni Aristóteles, ni Tomás de Aquino⁴⁸, ni Rahner.

⁴⁵ *Ibid.*, 130.

⁴⁶ Cfr. mi trabajo: «Revisión de la *teoría reflexiva* del conocer humano», *Sapientia*, LXIX/233 (2013) 67-95.

⁴⁷ Cfr. sobre este punto: C. FABRO: *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano, Rusconi Editore, 1974.

⁴⁸ Esta tesis no es tomista, pues el de Aquino afirma no sólo que la luz del intelecto agente procede de Dios, sino que también mira a él. En efecto, en cuanto a lo primero afirma reiteradamente que «la luz del intelecto agente..., procede en el alma, sin duda, como del primer origen... de Dios», TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 10, a. 6, co.

Según Rahner con la sensibilidad estaríamos abiertos al mundo, y según la razón, separados de él, separación que forma objetos pensados del mundo y que su oposición permite advertir que el sujeto no es el objeto. Sin embargo, ningún conocimiento racional da cuenta del sujeto humano, pues todo su conocer habla o bien del mundo o bien de las ideas conocidas, o bien de los actos de conocer mediante sus hábitos adquiridos. Pero es claro que el sujeto no es ni mundo, ni ideas conocidas, ni actos de conocer. Para Rahner la «*conversio ad phantasmata*» es el revés de la «*abstractio*», la cual es la «*aversio ad phantasmata*». ¿Qué hay de verdad en esto? Que la inteligencia en su primer acto, la abstracción, se separa mucho del mundo y de la sensibilidad, manifestando así de modo claro que ella no es ni mundo ni sentidos. Por eso Tomás de Aquino sostuvo que la razón primero conoce lo universal y que solo después recupera lo singular. En efecto, el objeto pensado que ella forma al comenzar a conocer está al margen de las condiciones de la realidad física y de la sensibilidad, pues es universal, inespacial y presente, no espacio-temporal y particular como aquéllos. Sin embargo, no se separa enteramente del mundo y de los sentidos, porque tal objeto pensado es «enteramente intencional» respecto de los objetos de la sensibilidad intermedia, los cuales lo son a la vez respecto de los objetos de los sentidos externos, y éstos de los diversos aspectos de las realidades físicas.

Precisamente por esta separación inicial de la inteligencia, en sus actos posteriores, que son superiores, esta potencia recupera la índole espacio-temporal de la realidad física, lo cual indica que la inteligencia no procede abstrayendo cada vez más (teoría maritana de los grados de abstracción), sino justo a la inversa. Pero esto no significa que la razón se separe del mundo y de los sentidos para volverse al sujeto, porque la razón no puede conocer al sujeto, ni por el primer acto ni por ningún otro. Si lo intenta formándose uno o muchos objetos pensados o ideas de él yerra, es decir, no lo alcanza, porque el sujeto pensado no es el sujeto pensante. Por tanto, la razón no puede contraponer el objeto pensado al sujeto pensante —como

La luz del intelecto agente es «cierta virtud participada de alguna sustancia superior, a saber, de Dios». *Q.D. De Anima*, q. unica, a. 5, co. «La luz del intelecto agente, de la que habla Aristóteles, es impresa en nosotros inmediatamente por Dios». *De Spiritua-libus Creaturis*, q. 10, co. «Es llamado por Aristóteles luz recibida en nuestra alma por Dios». *Ibid.* «Es necesario que por encima del alma humana exista algún intelecto del que dependa su entender (el del intelecto agente)». *Ibid.* Y en cuanto a lo segundo, añade que «es propio de Dios iluminar a los hombres imprimiéndoles la luz natural del intelecto agente, y sobre esta, la luz de la gracia y de la gloria». *Ibid.*, q. 10, ad 1. Es claro que la luz de la gracia —por ejemplo, la fe sobrenatural como virtud teológica— y la gloria tienen como tema a Dios.

sostiene Rahner⁴⁹— porque desconoce al sujeto. Lo que precede no indica que el sujeto no se pueda conocer, sino que para conocerlo se requiere de algún nivel noético humano superior al de la razón. Recuértese que la razón (intelecto posible) no es ni el único ni el superior nivel cognoscitivo humano. Si así fuera, este estudio sobre el intelecto agente estaría de más.

Y como no está de más, volvamos a su estudio, esta vez, según Rahner lo describe: «El “ser cabe sí” como “ser cabe sí mismo” y el “ser cabe sí mismo” como “estar puesto frente a otro” constituyen la radical estructura unitaria del intelecto humano. Dualidad que se hace valer en los conceptos tomistas de *intellectus agens* e *intellectus possibilis*, si bien cada uno de estos títulos expresa la totalidad de esta estructura radical bajo una perspectiva distinta»⁵⁰. Según esto el intelecto agente y el posible no serían dos intelectos distintos, sino dos aspectos de un mismo intelecto, pero esto no es tomista; tampoco aristotélico. «Pues si fuera posible al pensar humano —sigue Rahner— un “ser cabe sí mismo” sin una oposición frente a lo otro, entonces lo primariamente conocido (*obiectum proprium*) sería el mismo ser del *cognoscente*. No existiría entonces posibilidad alguna para un *intellectus agens*, pues éste significa precisamente la capacidad de liberar un contenido universal a partir de otro ente y posibilitar así por vez primera una ordenación contrapositiva del saber del *cognoscente* frente a lo pensado. Pero tampoco habría entonces propiamente espacio para un *intellectus possibilis*, es decir, para una capacidad de recibir el saber acerca de algo otro como suministrado precisamente por esto otro. Pues en la suposición hecha, tendría el intelecto de por sí mismo la posibilidad de “ser cabe sí mismo”, estaría, por tanto, de antemano “cabe sí” y se habría conocido ya siempre, sin depender de que otro se le muestre y le entregue así la posibilidad de “ser cabe sí mismo” en oposición a este otro»⁵¹. Según esto, solo cabría conocimiento de sí cuando hubiese conocimiento de lo otro, y a la inversa. Pero esto no parece aristotélico, porque antes de que el intelecto posible conozca cualquier otra cosa, el Estagirita afirma que intelecto agente está en acto desde el inicio de su existencia, y por tanto entiende siempre, es decir, antes, durante y después de que el posible conozca otras cosas, aunque «nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo», porque la conciencia llega tarde y cuando llega alcanza escasamente al intelecto agente.

Para Rahner «el *intellectus agens* es el momento que caracteriza preferentemente al intelecto. Pues el *intellectus possibilis* sólo se puede determinar como potencia receptiva de lo otro y, debido a este tener que aguardar al

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, 132-134.

⁵⁰ *Ibid.*, 144.

⁵¹ *Ibid.*, 144.

presentarse de lo otro, es en sí vacío (*possibilis*)»⁵². Pero para la tradición aristotélico-tomista el intelecto agente no es ningún «momento» de la inteligencia o intelecto posible, sino una realidad noética distinta de él.

3.2. EL INTELLECTO AGENTE COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE LOS OBJETOS

El apartado 4 del cap. III se titula «El ser del “*intellectus agens*”» y en él Rahner escribe que para que las cosas sean inteligibles en acto deben ser vistas como una forma universal concretizada en la materia, lo cual corre a cargo del intelecto agente: es el «conocimiento de la “*coactatio formae per materiam*”: el “*modus*” de la “liberación”»⁵³ de la forma por la materia individual. El intelecto agente «no es la potencia de acuñar sobre el *intellectus possibilis* una imagen espiritual de la especie de lo sensiblemente intuido. El *intellectus agens* es, más bien, la capacidad de reconocer lo intuido sensiblemente como limitado, “como” *concretio* realizada; y sólo de esta manera él “universaliza” la forma aprehendida sensiblemente, sólo así libera la forma de su concreción material»⁵⁴. Para que el intelecto agente reconozca la forma limitada y coartada entre las diversas posibilidades de que ésta se particularice, este debe captar el campo entero de dichas posibilidades previamente a la aprehensión de la forma singular.

A lo que precede Rahner lo llama «anticipación»⁵⁵ y dice que es un término equivalente al «*excessus*» tomista. Y aquí entra su impronta kantiana: «la anticipación como tal no recae sobre un objeto. Pues por su misma naturaleza se trata de una de las condiciones de posibilidad de un conocimiento objetivo. Todo objeto pensado al conocimiento humano... solo es aprehensible dentro de una anticipación... De aquí resulta. 1. El término (el «sobre qué») de la anticipación no es, por el motivo aducido, ningún objeto humanamente representable. 2. Este «sobre qué» ha de ser descrito a la manera de un objetivo se convierte temáticamente en objeto de un conocimiento reflejo, esto sólo es realizable si este conocimiento reflejo se somete, él mismo a todas las condiciones del conocimiento humano. Y a estas pertenece la *concretio* del contenido sabido con un algo, del que se afirma el contenido sabido, en una *conversio ad phantasma*. Con otras palabras, para que se pueda hablar expresamente de él. El «sobre qué» de la anticipación ha de ser representado (caracterizado) como objeto, aunque no deba ser

⁵² *Ibid.*, 144.

⁵³ *Ibid.*, 148.

⁵⁴ *Ibid.*, 151.

⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, 152.

pensado (afirmado) como tal. 3. Aunque el «sobre qué» de la anticipación no es, como tal ningún objeto, puede, sin embargo, revelar otros objetos además de aquel para cuya aprehensión se realiza la anticipación en un acto determinado... 4. En cuanto la anticipación es sólo «una» de las condiciones del único conocimiento humano que nos es conocido, no sabemos filosóficamente de ningún conocimiento humano en el que la anticipación no vaya más allá de la «captatio», no trascienda al conocimiento objetivo concreto... 5. La anticipación puede interpretarse más exactamente como el movimiento del espíritu sobre la totalidad de sus posibles objetos, pues sólo así puede ser experimentada la limitación de lo singular sabido»⁵⁶.

Recuérdese al respecto la fórmula kantiana: «los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas»⁵⁷. Pero recuérdese asimismo la crítica poliana a la crítica de la razón pura kantiana: «Kant considera que las formas, las funciones categoriales del entendimiento, sin los fenómenos, están vacías, y que el fenómeno, sin las formas categoriales, está ciego. Es preciso afirmar que se equivoca. Por lo pronto, es más bien al revés: si las formas categoriales no fueran conocidas ya, el acto de ir a conocer es lo que estaría ciego. Es evidente que, si voy a conocer y *todavía* no he conocido, ese ir a conocer todavía no lo es. Además, si los fenómenos son ciegos sin las categorías, la postposición del objeto es insufrible. En suma, la noción de trayecto cognoscitivo en acto ciego es justamente lo prohibido por la expresión: “se ve, se tiene ya lo visto”»⁵⁸, es decir, el conocer y lo conocido son «uno en acto». Además, el acto de conocer se «conmensura» con el objeto conocido: ni más objeto que acto de conocer, ni más acto que objeto conocido. A eso hay que añadir, que el conocimiento de los posibles de los cuales el objeto conocido es un caso de ellos, es posterior al conocimiento de tal objeto, y que tal modo de conocer es propio de lo que Tomás de Aquino denominaba «vía de abstracción formal» y que Polo llama «generalización». Pero todas éstas son confusiones que se refieren al modo de conocer del intelecto posible y no al intelecto agente. La «anticipación» activa del intelecto agente no puede indicar que carezca nativamente de tema o que no se emplee sobre cualquiera de los objetos del posible. Se debería entender más bien en el sentido de que es un conocer en acto respecto de un tema propio que en modo alguno es ni puede ser tema del intelecto posible, y que para activar al intelecto posible se tiene que servir de un instrumento, porque de lo contrario el intelecto posible se confundiría con el tema propio del

⁵⁶ *Ibid.*, 152-154.

⁵⁷ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978, A 51, 93.

⁵⁸ L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I, *Obras Completas*, vol. I, Pamplona, Eunsa, 2015, 85.

intelecto agente, lo cual es un *sin sentido*, porque lo superior no es para lo inferior.

Con los mismos esquemas kantianos criticados, y ampliados heideggerianamente como «horizonte temporal de comprensión» —aunque esta vez referidos a la sensibilidad intermedia—, expone Rahner su apartado «*Excessus* I. Aclaraciones introductorias»⁵⁹. Pero, como hemos adelantado, todo esto no se refiere en directo al intelecto agente, y detenernos a examinar su coherencia interna excede el objetivo de este estudio. Tampoco es tema del *intellectus agens* el *esse*, que Rahner aborda en el epígrafe «*Excessus* II. El ‘*esse*’ en Tomás de Aquino», pues los actos de ser extramentales (no el «*esse* universal», porque ningún *esse* es universal) son el tema propio del hábito de los primeros principios, no del acto del juicio —como Rahner sostiene—, el cual es propio del intelecto posible. En cualquier caso, el intelecto agente no es dicho hábito, sino superior a él, porque tal hábito nativo lo es *del* intelecto agente, no *el* intelecto agente. Algo similar hay que indicar respecto del epígrafe rahneriano «*Excessus* III», en el que habla de «ilimitación negativa» en el sentido de que «el conocer humano está orientado a lo absolutamente infinito», pues este modo de conocer es propio de la mencionada vía operativa de la razón o entendimiento posible (la negativa, de abstracción formal o generalizante; repárese en que la noción de «infinito» en negativa).

3.3. POTENCIA DE LA «ABSTRACTIO» DEL «ESSE»

En cuanto al epígrafe «*Excessus e intellectus agens*», aquí Rahner, además de denominar «potencia» al intelecto agente, y de reiterar que es «la potencia de la liberación de una *quidditas* a partir de su *concretio* en la sensibilidad»⁶⁰, se pregunta si el Doctor Angélico ha concebido expresamente el *intellectus agens* como la potencia de la *abstractio* del *esse*. «Esta pregunta se ha de contestar afirmativamente»⁶¹, responde. A esto también hay que oponerse por dos simples motivos: Uno, porque el *esse* no se conoce por abstracción, sino

⁵⁹ Cfr. K. RAHNER, *Espíritu en el mundo*, ed. cit., 155 ss.

⁶⁰ *Ibid.*, 191.

⁶¹ *Ibid.*, 192. Y más adelante: «El *intellectus agens* es caracterizado por santo Tomás como la potencia constituyente de los primeros principios de valor trascendental». *Ibid.*, 204. Sin embargo, el intelecto agente, ni es «potencia», ni es «constituyente», ni su tema son los primeros principios. Además, si bien Tomás de Aquino lo considera como una «potencia», no es ese el papel que le asigna, pues el Aquinate —como vimos en su momento— reconoció el carácter instrumental del hábito de los primeros principios respecto del intelecto agente. Cfr. por ejemplo. S. *Contra Gentes*, l. III, cap. 43, n. 2.

por lo que Tomás de Aquino llama «*separatio*»⁶², que no equivale a ningún grado de abstracción. Otro —ya indicado—, porque el *esse* no es el tema del *intellectus agens*, sino del hábito de los primeros principios.

Luego Rahner repasa los tres grados de abstracción tomistas y describe al *intellectus agens* como «potencia exclusiva de la constitución de los conceptos metafísicos»⁶³, a lo que hay que responder aquí con tres aclaraciones: 1^a) No hay que confundir los ordinariamente llamados «conceptos metafísicos» (que son conceptos y no son metafísicos, sino referidos a la realidad física) con los «trascendentales metafísicos» (que no son conceptos sino realidades trascendentales extramentales). 2^o) Los conceptos referidos a la realidad física los conoce el intelecto posible en la vía operativa llamada por Tomás de Aquino «vía de abstracción total» y por Polo simplemente «razón», mientras que los trascendentales metafísicos los conoce el hábito de los primeros principios⁶⁴. En consecuencia, 3^o) Los conceptos metafísicos no son propios del *intellectus agens*, y ya se ha dicho que no se conocen por abstracción. Además, según este desarrollo rahneriano no quedan claras dos cosas: a) en qué estriba la distinción real entre intelecto agente e intelecto posible⁶⁵; b) cuál es el modo según el cual el *intellectus agens* activa el *possibilis*.

En cuanto a la interpretación rahneriana del *intellectus agens* como *lumen*, cabe decir que es acertada cuando la entiende, *more* tomista, como la que hace ver sin ser vista, la que es raíz de todo conocer⁶⁶, que es «espíritu mismo»⁶⁷, y que «es el lugar metafísico en el que el espíritu finito encuentra su apertura a Dios y su dependencia de Él»⁶⁸, pero no lo es —por lo arri-

⁶² Cfr. mi trabajo: «¿Qué “separatio”, según Tomás de Aquino, es el método de la metafísica?», *Studi Medievali*, LI/2 (2010) 755-777.

⁶³ Cfr. *Ibid.*, 195 ss.

⁶⁴ Cfr. mi trabajo: «El método cognoscitivo de los trascendentales metafísicos», *Divus Thomas*, 114/3 (2011) 340-349.

⁶⁵ Esta crítica es explícita en el artículo de R. M. BURNS, «*He (Rehner) justifies transferring the properties of the possible intellect to the agent intellect*». «*The agent intellect in Rahner and Aquinas*», *The Heythrop Journal*, 29/4 (1988) 430. Sin embargo, Burns mantiene que en sentido primario el entendimiento humano es el posible, siendo el agente un instrumental respecto de él. Cfr. *Ibid.*, 431, 437, y 443. Pero esto —como vimos al tratar de este tema en el Aquinate— ni es tomista, porque el de Aquino admite la superioridad del agente sobre el posible, ni correcto, porque el acto es siempre previo y superior a la potencia. El mérito de Rahner es haberse planteado en serio el tema del intelecto agente, aunque no acierte, y no acierta porque su planteamiento —no distinguir realmente el agente del posible— es incorrecto.

⁶⁶ Cfr. K. RAHNER, *Espíritu en el mundo*, ed. cit., 212 ss.

⁶⁷ *Ibid.*, 233.

⁶⁸ *Ibid.*, 225. Un estudio crítico de si esta posición se puede basar en el corpus tomista se encuentra en el mencionado artículo de R. M. BURNS, «*The agent intellect in*

ba indicado— cuando afirma, *more* kantiano, que «es la espontaneidad del espíritu humano que está orientada dinámicamente hacia la totalidad de los posibles objetos, y como tal espontaneidad, anticipa en su orientación dinámica la totalidad de todos los objetos en sus más universales estructuras metafísicas (sub *ratione entis*), y necesita, sin embargo, aún las determinaciones de la sensibilidad para poder en absoluto presentar al *intellectus possibilis* un objeto y en él estas estructuras metafísicas de los objetos»⁶⁹.

4. CONCLUSIONES

Dando sintéticamente cuenta de las versiones de los dos autores estudiados sobre el intelecto agente hay que resumir, en primer lugar, la propia de Henrico I. Labelle sobre J. Maréchal, y en segundo lugar, la de Karl Rahner. Al final se ofrecerá nuestro punto de vista sobre sus hipótesis.

1. Henrico I. Labelle, defiende el parecer de Maréchal, que es, a la sazón, el mismo que el de Kant. Por tanto, en modo alguno podemos estar de acuerdo con Labelle en que «*St. Thomas, as Maréchal interprets him, says the same thing*»⁷⁰.

2. La interpretación de Rahner sobre el intelecto agente es peculiar e interesante, no de las que se ofrecen usualmente. Se ve en ella el trasfondo kantiano, y debería ser examinada más atentamente en los diversos niveles de una paciente teoría del conocimiento referida sobre todo al intelecto posible y a los hábitos innatos, pues, en rigor, su obra *Espíritu en el mundo* es una teoría del conocimiento. Sin embargo, su visión no se ajusta al modo de ser del intelecto agente, al menos tal como lo describe su descubridor: Aristóteles.

3. Nuestro parecer sobre estos dos autores se puede formular, en síntesis, así: a) Ante la versión labelliana del *noûs poietikós* estamos ante una reducción peculiar, porque entiende —*more* escotista— que intelecto agente y posible son dos funciones de una misma potencia, la cual guarda una relación causal física (formal, eficiente y final) con la fantasía, y se activa —*more* kantiano— «espontáneamente». b) La versión rahneriana del

Rahner and Aquinas», *The Heythrop Journal*, 29/4 (1988) 423-449. En este estudio se afirma que, para el de Aquino, el primer objeto del intelecto es la *quiddidad*, no Dios. Sin embargo, hay que replicar que tal primer objeto es el propio del intelecto *posible*, no del agente.

⁶⁹ *Ibid.*, 224.

⁷⁰ *Ibid.*, 67.

intelecto agente fuerza la tomista para compatibilizarla con la kantiana. Pero la versión kantiana de la teoría del conocimiento no es compatible con la tomista, y menos aún con la aristotélica. Con todo, hay una tesis rahneriana muy valiosa que conviene rescatar, a saber, que «persona» equivale a «espíritu», el cual ahora está «en el mundo»⁷¹, pero luego no, es decir, puede muy bien no estarlo, porque «persona» no es ni el cuerpo humano ni las potencias inmatrimales; pero esta tesis es «antropológica», no de «teoría del conocimiento», y debe ser estudiada pormenorizadamente en otro campo.

⁷¹ Tal concepción está de acuerdo con el contenido del libro de Leonardo Polo cuya clave aparece en el subtítulo: *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, en *Obras Completas*, vol., X, 2016.