

# REVISIÓN DE LA HERMENÉUTICA MARÉCHALIANA SOBRE EL INTELECTO AGENTE

JUAN FERNANDO SELLES<sup>1</sup>

Fecha de recepción: diciembre de 2014

Fecha de aceptación y versión definitiva: septiembre de 2015

*RESUMEN:* En este trabajo se revisa la tesis de Joseph Maréchal sobre el intelecto agente, la cual sostiene que intelecto agente y posible son dos facetas de una misma facultad, la inteligencia o razón, a la cual puede activar directamente la fantasía.

*PALABRAS CLAVE:* intelecto agente, Joseph Maréchal, revisión.

## *Revision of marechal's hermeneutics of the agent intellect*

*SUMMARY:* This paper reviews Joseph Maréchal's theory of the agent intellect. Maréchal argues that the agent and possible intellect are two aspects of the same potency, called reason or intelligence, which in turn can be directly activated by imagination.

*KEYWORDS:* agent intellect, Joseph Maréchal, revision.

## PLANTEAMIENTO

Como es sabido, el hallazgo del intelecto agente —la superior dimensión noética humana—, fue no solo un gran descubrimiento aristotélico, sino también el tema filosófico más comentado a lo largo de todos los siglos del pensamiento occidental<sup>2</sup>. En la pasada centuria, como en los siglos precedentes, se han dado diversas interpretaciones acerca de él. Entre ellas, las más representativas son las siguientes: a) la de quienes —siguiendo la

---

<sup>1</sup> Universidad de Navarra. Email: jfselles@unav.es.

<sup>2</sup> Cfr. al respecto nuestro trabajo: *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre, I. Siglos IV a-C. XV*, Pamplona, Eunsa, 2012.

tradición tomista— lo consideraron como una facultad distinta del entendimiento posible, pero al fin y al cabo lo entendieron como «potencia» o «facultad», no como «acto»<sup>3</sup>; b) la de quienes —siguiendo la estela de Averroes— lo consideraron como una sustancia separada; en rigor, lo identificaron con Dios<sup>4</sup>; c) la de quienes no se pronunciaron acerca de su índole<sup>5</sup>; d) la de unos pocos que, por considerarlo nativamente activo —tal como Aristóteles lo describió—, lo han hecho equivalente al «acto de ser» del hombre<sup>6</sup>; e) la de quienes —afines a la opinión escotista— no acabaron de distinguirlo realmente del intelecto posible o inteligencia<sup>7</sup>.

La mayor parte de los autores incluidos en el último apartado son concedores de las tesis medievales (tomistas, escotistas y ockhamistas) sobre el intelecto agente. Con todo, se han dado otros pensadores que han recibido el legado de la tradición aristotélica sin pasar por las concepciones del medioevo. De este último estilo fue el caso, por ejemplo, de Husserl, quien conoció la doctrina aristotélica del intelecto agente a través de Brentano, pero que no lo distinguió realmente de la razón o intelecto posible<sup>8</sup>. En efecto, para él existe

<sup>3</sup> De ese parecer fueron: R. P. Fr. Ed. Hugon, Th. M. Zigliara, W. D., Ross, Marcello a Puerio Jesu, J. J. Urraburu, A. Farges, D. Barbedette, J. Donat, Joseph Mercier, S. Cantin, J. Greda, V. Remer, Ioannes di Napoli, Carlos Boyer, J. Hellín, F. Palmes, P. Siwek, R. Reyna, F. C. Peccorini, O. N. Derisi, P. Lee, B. R. Nelly, Nédoncelle, etc.

<sup>4</sup> De este estilo fueron las opiniones de J. D. García Bacca, F. Nuyens, C. Schmidt Andrade, R. Herrera, E. Zeller, M. Van Schilfgaarde, V. Caston, etc.

<sup>5</sup> Sostuvieron esta opinión: R. D. Hicks, J. M. Sprague, y M. V. Weding, Hippocrates G. Apostle, D. Dubarle, E. Araya Vega, Z. Kuksewicz, J. Catan, G. Reale, O. E. Mas Herrera, A. Jannone, R. Spaemann, etc.

<sup>6</sup> Esta tesis la han defendido: F. Canals Vidal, J. García del Muro, L. Polo, I. Falgueras, R. Yepes, J. A. García González, J. I. Murillo, S. Piá Tarazona, etc. Cfr. al respecto nuestro trabajo: «El intelecto agente como acto de ser personal», en *Logos, Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 45 (2012), pp. 35-63.

<sup>7</sup> Este ha sido el parecer de los siguientes autores: N. Mónaco, J. Fröbes, A. Bremond, A. Willwoll, J. Muñoz, A. Marc, A. Amor Ruibal, J. P. Manyá, etc.

<sup>8</sup> «Si tomamos ahora al yo personal en el nexo de su desarrollo, entonces encontramos *dos niveles* que eventualmente pueden separarse (por ejemplo, el nivel inferior como animalidad “pura”), una doble “subjetividad”: la superior es la específicamente espiritual, el estrato del *intellectus agens*, del yo libre como yo de los actos libres, entre ellos todos los actos de la razón propiamente dichos, los actos positiva, pero también negativamente racionales. Luego a este nivel pertenece también el yo no libre, entendida la no-libertad en el sentido en que rige precisamente para un yo real: yo me dejo arrastrar por la sensibilidad. Este yo específicamente espiritual, el sujeto de los actos del espíritu, la personalidad, se halla a sí dependiente de un *sub-suelo oscuro* de predisposiciones de carácter, disposiciones primigenias y latentes, y por otro lado dependiente de la naturaleza». HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, II. *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, Universidad Nacional Autónoma, 1997, p. 324.

un yo espiritual por un lado, y un yo sensible por otro. Pero en el primero no distingue entre el acto y la potencia; en lenguaje tomista, entre el acto de ser y la esencia; en expresión actual, entre la persona y la personalidad; o —dicho con palabras de teoría del conocimiento— Husserl no distingue realmente —a pesar de usar los mismos términos— entre intelecto agente y posible<sup>9</sup>.

Pues bien, en este trabajo vamos a perfilar la posición respecto de este tema de un autor muy reconocido: Joseph Maréchal. Como se recordará, este pensador francés escribió en cinco volúmenes un célebre tratado de teoría del conocimiento titulado *El punto de partida de la metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento*. De él vamos a ocuparnos solamente de parte de los tomos I y V, porque sólo en éstos aparecen referencias al intelecto agente. En efecto, en el volumen I, *Desde la antigüedad hasta el fin de la Edad Media: la crítica antigua del conocimiento*<sup>10</sup>, alude al intelecto agente según las concepciones de Aristóteles y Tomás de Aquino, y compara el parecer del Aquinate con los de Escoto y Ockham. Por su parte, en el volumen V, *El tomismo ante la filosofía crítica*<sup>11</sup>, se encuentra un apartado sobre la existencia e índole del intelecto agente.

De Maréchal se han hecho eco muchos intérpretes en el s. XX. Como es sabido, el punto de partida de la metafísica (tema con que él tituló su obra) son los primeros principios, los cuales se conocen mediante el hábito innato que recibe de ellos su nombre. Con todo, y como también es conocido, este hábito es un instrumento («*habilitas*», decía Tomás de Aquino) del intelecto agente. De modo que el punto de partida radical de la metafísica hay que ponerlo en la luz del intelecto agente. Sin embargo, este tema no lo han abordado los intérpretes del pensador galo, los cuales se han ceñido, sobre todo, a su impronta kantiana<sup>12</sup>, a su peculiar acceso tendencial al ser divi-

<sup>9</sup> En el anexo XII del citado libro Husserl añade: «En la sensibilidad distinguimos la proto-sensibilidad, que no contiene nada de sedimentos de la razón, y la sensibilidad secundaria, que nace de una producción de la razón. En conformidad con ello dividimos también la razón en razón primigenia, *intellectus agens*, y razón sumergida en sensibilidad». *Ibid.* II, p. 386. Como se ve, para él, el *intellectus agens* es, al fin y al cabo, razón.

<sup>10</sup> MARÉCHAL, J., *El punto de partida de la metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento*. Tomo I. *Desde la antigüedad hasta el fin de la Edad Media: la crítica antigua del conocimiento*, Madrid: Gredos, 1957 (el original en francés es de 1944).

<sup>11</sup> Tomo V. *El tomismo ante la filosofía crítica*, Madrid: Gredos, 1959 (el original en francés es de 1949).

<sup>12</sup> Cfr. McCAMY, R., *Out of a kantian chrysalid? A Maritainian critique of Maréchal*, New York... Peter Lang, 1998; ALEU, J., *De Kant a Maréchal. Hacia una metafísica de la existencia*, Barcelona: Herder, 1970; HAYEN, A., «Un interprète thomiste du kantisme: le P. Joseph Maréchal (1878-1945)», en *Revue Internationale de Philosophie*, 8/30 (1954), pp. 449-469; CASULA M., *Maréchal e Kant*, Roma: Bocca, 1955.

no<sup>13</sup>, a la asimilación de la dinámica de la inteligencia a la de la voluntad<sup>14</sup>, etc. En efecto, la mayor parte de sus estudiosos, aun tratando de teoría del conocimiento, no aluden al intelecto agente<sup>15</sup>. La única excepción que hemos encontrado al respecto es Daros, quien advirtió que «lo único innato en las facultades cognoscitivas del hombre es la *luz* del intelecto agente por la cual todas las cosas se conocen en acto, incluidos los primeros principios. De este modo, lo *a priori* metafísico del conocimiento, desde el punto de vista de la psicología racional tomista, es la *luz* del intelecto agente. Esta luz es algo inteligible en acto»<sup>16</sup>. Por eso —añade este autor— «la abstracción supone algo ya conocido sobre lo cual se ejerza. Tomás de Aquino, en efecto, antepone a la abstracción la ilustración o *iluminación*, o sea, ese arrojar la luz del intelecto sobre la cosa sentida, material. Ahora bien, la luz del intelecto no contiene sino la *ratio essendi* de los pensamientos, la *intentio entis*, la imagen de la verdad primera del ser supremo<sup>17</sup>». Con todo, tampoco este estudioso de Maréchal establece una distinción real y taxativa entre el intelecto agente y el posible.

Lo que Maréchal nos ofrece en el primer volumen aludido es una visión histórica, mientras que lo que aporta en el último es un estudio de orden sistemático. Por tanto, dividiremos nuestro trabajo en dos secciones, una para cada una de dichas partes.

<sup>13</sup> Cfr. CASULA, M., «La deduzione dell'affermazione ontológica de Maréchal», en *Aquinas*, 2 (1959), pp. 354-389; BURNS, J.P., «Maréchal approach to the existence of God», en *New Scholasticism*, 42 (1968), pp. 72-90; PIRES, C., «O finalismo realista de J. Maréchal», en *Revista Portuguesa de Filosofia*, 13 (1959), pp. 125-157.

<sup>14</sup> Cfr. LEBACQZ, J., «Le rôle objectivant du dynamisme intellectuel et la solutio du P. Maréchal», en *Revue de Philosophie de Louvain*, 63 (1965), pp. 235-256; MARIE DE LA CROIX, OCD., «La pensée du P. Joseph Maréchal», en *Nouvelle Revue Théologique*, 93 (1971), pp. 962-987; BURNS, J.P., «Spiritual dynamism in Maréchal», *Thomist*, 32 (1968), pp. 528-539.

<sup>15</sup> Es el caso de los siguientes: PONCELET, A., «La méthode histórico-theorique de J. Maréchal», en *Bijdragen*, 20 (1959), pp. 242-266; RUIZ, F., «El problema crítico en la obra de Maréchal», en *Augustinus*, 5 (1960), pp. 261-264; KOWALEWSKI, M., «L'objectivité de la connaissance d'après J. Maréchal», en *Collectanea Theologica*, 28/2 (1957), pp. 259-301, resumen en pp. 301-2; JAVIER, B. P., «Joseph Maréchal's metaphysics intellectual dynamism», en *Modern Schoolman*, 42 (1964-5), pp. 375-397; DIRVEN, E., «Justification de la métaphysique», en *Archives de Philosophie*, 31 (1968), pp. 556-585; BACIERO, C., «La comprensione e giustificazione del primo principio nel pensiero de Padre Joseph Maréchal», I-II, en *Teoresi*, 25 (1979), pp. 25-87 y 161-233.

<sup>16</sup> DAROS, W. R., «Lo *a priori* en la teoría tomista del conocimiento según Maréchal», *Pensamiento*, 36 (1980), p. 410.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 422.

## 1. PARTE HISTÓRICA

### 1.1. LA INTERPRETACIÓN MARÉCHALIANA DE ARISTÓTELES

En atención a la gnoseología del estagirita, Maréchal se pregunta: «¿Cómo es posible que éstas (las cosas materiales y extensas) entren en síntesis con el espíritu, esencialmente inmaterial e inextenso, con el *vouç* capaz de reflexión total sobre sí mismo?». —Y responde—: «Es indudable que los objetos materiales actúan primero de una manera física sobre nuestros sentidos; el *φαντασμα* (la imagen) que resulta de esta acción prolonga en nosotros la *forma* del objeto material, abstraída de la “subjetividad concreta” en la que fuera de nosotros se apoyaba. Pero la forma que ha entrado en nosotros continúa entorpecida por la materia, porque el propio *φαντασμα* es acto de una facultad orgánica. La forma ha cambiado la materia del objeto exterior por la del sujeto cognoscente; es un comienzo de inmanencia de la forma en el sujeto, pero no es todavía la inmanencia estrictamente espiritual, la adherencia al *vouç*<sup>18</sup>». Las afirmaciones precedentes son susceptibles de ser completadas y precisadas, pues el autor podría haber aludido a los sentidos externos, al paso de ellos a los internos, a la distinción entre «especie expresa» y «expresa» tanto en unos como en otros, a que el fantasma no es «acto», sino una «forma» activada por el acto de la facultad de la fantasía, en la cual sólo es material su soporte orgánico, no sus actos y objetos conocidos, a que se trata de un acto inmanente el cual posee el objeto conocido (el fantasma). Con todo, pese a que ambos —acto y objeto— son inmateriales, es cierto que no se trata todavía de la inmanencia estrictamente racional.

«Por otra parte —continúa Maréchal—, en nosotros, que no somos seres puramente intuitivos, el espíritu nunca está por sí solo en posesión de su actualidad última: no conoce de otro modo que adquiriendo, pasando siempre de la potencia al acto. Hay motivo, por tanto, para discernir en nuestra inteligencia un intelecto pasivo, un *vouç παθητικός* (*De anima*, III, 5, 430 a), es decir, una “potencia” de intelección actual. ¿Pero qué “acto” puede mover a esta potencia inteligible y revestirla con las diversas formas del conocimiento? ¿El fantasma? Hay desproporción entre una actividad material y una potencia espiritual. Necesariamente, pues, la actuación procederá de un agente inmaterial del mismo orden que la inteligencia pasiva, de un *vouç χωριστος και απαθης και αμιγης* (*De anima*, III, 5, 4130 a 17), cuyo oficio es imprimir objetivamente la totalidad de lo real en la indefinida capacidad del intelecto pasivo: *εστιν ο μεν τοιουτος vouç (= παθητικως) τω παντα γινεσθαι*,

<sup>18</sup> *Op. cit.*, Tomo I, p. 90.

ο δε (= νους χωριστος, etc.) τω παντα ποιειν (l. c. 14). Para designar a este agente inteligible tomemos al comentarista Alejandro de Afrodisia la expresión que se ha hecho clásica: νους ποιητικος «intelecto activo»<sup>19</sup>. A lo que precede hay que matizar que lo que pasa de la potencia al acto es la razón, no el espíritu, el cual es siempre activo. Con todo, es correcto admitir la distinción real entre *nous poietikós* y *nous pazetikós*<sup>20</sup>. Por otra parte, cabe indicar también que, aunque el intelecto agente sea de orden inmaterial y espiritual, en sentido estricto no puede ser del «mismo orden» o nivel que la inteligencia pasiva, sino superior. Por lo demás, su oficio no se agota en imprimir tales objetos en la inteligencia.

«No se ve muy bien en Aristóteles —añade Joseph Maréchal— si el νους ποιητικος es una facultad de toda inteligencia individual o, por el contrario, se cierne por encima de los individuos. La primera interpretación, que fue la de los escolásticos ortodoxos, responde probablemente al pensamiento del filósofo<sup>21</sup>. Admitámosla y podremos señalar el punto concreto que se

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 91.

<sup>20</sup> La distinción real entre el intelecto agente y el posible, aunque con peculiares interpretaciones sobre el agente, la defendieron: En el siglo XIII: Alejandro de Hales, Juan de la Rochela, San Alberto Magno, Sto. Tomás de Aquino, San Buenaventura, Alfonso de Toledo, Teodorico el Teutónico, Mateo de Aquasparta, Felipe el Canciller, Juan Blund, Pedro Hispano, Tomás de Sutton, Pedro de Tarantasia, Juan Peckham, Juan Quidort, Juan de Tytyngsale. En el s. XIV: Gil de Roma, Radolfo Brito, Walter Burley, Gomes de Lisboa, Ricardo de Mediavilla, Bertram von Ahlen, Heinrich von Lübeck. En el s. XV: Dionisio el Cartujano, Juan Versor, Cristóforo Landino, Pedro Níger, Nicolás Tignosius, Lamberti de Monte, Domingo de Flandes, Juan de Mechlinia, Juan de Glogowia, Ofredo Apolinar Cremonense, Crisóstomo Iavelli, Joannes de Lutria, Juan Capreolo, Silvestre de Ferrara, Tomás de Vío Cayetano. En el s. XVI: Rodrigo de Santa Ella, Miguel de Palacio, Sebastián Pérez, Francisco de Toledo, Pedro Martínez de Toledo y Brea, los Conimbricenses, Diego de Zúñiga, Domingo Báñez, Lucilii Philalthai, Niccolo Finetti, Francisco Pisa, Antonii Montecatini Ferrariensis, Vincentius Quintianus Brixienis, Chrysostomi Iavelli Canapicii, Petri de Bruxellis alias Crokart. En el s. XVII: Paulo Soncinatis, Ioanne Martinez de Prado, Ioanne Cano, los Complutenses, Juan de Sto. Tomás, Francisco Palanco Campo, Antonio Rubio, Iacobi Fournenc, Nicolao Arnou, Silvestre Mauro, Cosme de Lerma. En el s. XVIII: el Colegio Ripense, Iosepho De Aguilera Salmanticensi, Paulo Aler, Joanne Hidalgo, Antonii Iribarren. En el s. XIX: Sancti Schiffini, Bernardo Boedder, Antonio Goudin, Salvatoris Tongiorgi, Tilmannus Pesch. Ya se ha aludido a los autores que la han defendido en el s. XX.

<sup>21</sup> «Alejandro identificaba el entendimiento agente con Dios. El libro XII la *Metafísica* da muy poco pie a esta interpretación. El comentarista más reciente de este tratado, M. W. D. Ross (Oxford), cree prácticamente seguro que, a juicio del filósofo, “la oposición entre entendimiento pasivo y entendimiento activo queda dentro del alma” (*Aristotle*, London, 1923, p. 149). Es preciso añadir que las expresiones primitivas: νους παθητικος, νους χωριστος ο ποιητικος, aunque preparan las teorías escolásticas

verifica, en el sujeto humano, la síntesis cognoscitiva»<sup>22</sup>. Es claro que en el texto aristotélico el estagirita está hablando del alma humana individual, porque en él se dice «también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias». No obstante, es cierto, como expone el pensador francés, que los comentaristas escolásticos acertaron más que los griegos, árabes y judíos, pues estos últimos tendieron a identificar el intelecto agente con el ser divino. Con todo, no es correcto caracterizar al intelecto agente —como Maréchal lleva a cabo— como «facultad».

«Ajustando a esta hipótesis los datos del problema nos encontramos —termina este comentario aristotélico de Maréchal—, por un lado, el objeto exterior, prolongado, en lo que toca a su forma, por el φαντασμα, y por el otro lado, el espíritu humano, el cual, en tanto que pasivo, se halla en condiciones de recibir todas las formas del ser y, en tanto que activo, es capaz de realizarlas en sí propio. Ahora bien, la actividad pura de nuestro espíritu (no-intuitivo) abandonada a sí misma, carece de un contenido diverso sobre el cual ejercerse. ¿Dónde encontrará ese contenido sino en el φαντασμα? ¿Y bajo qué condición lo encontrará en él sino bajo la de poder ejercer sobre el φαντασμα una operación que aprehenda y, por así decirlo, copie en éste la “forma”, con exclusión de la materia? Esta operación denominada “abstractio”» «(αφαίρεσις) es descrita en el Περὶ ψυχῆς (Γ, 7-8, 431 a y b, 432 a): consiste en la actividad espontánea por la que el νοῦς ποιητικὸς en presencia del φαντασμα, ajusta su acción a los caracteres formales de este, para reproducirlos en el intelecto pasivo, en el que llegan a ser las determinaciones próximas de la intelección. La forma universal, abstraída del fantasma por el intelecto activo, llega, por tanto, a través de un encadenamiento continuo de causalidades ontológicas, a representar o, más exactamente, a prolongar, hasta el seno de la inteligencia pasiva, la forma concreta del objeto exterior. De este modo se realiza la medida de inmanencia del objeto requerido por la intelección; la forma sensible, “desmaterializada” por el intelecto activo, se convierte en un νοητόν, en un “inteligible en acto” inherente al νοῦς»<sup>23</sup>. Dejando al margen las expresiones retóricas, se puede aceptar el modo de entender la abstracción por parte de Maréchal. Lo que si conviene rechazar es «el encadenamiento continuo de causalidades ontológicas», porque en el conocer no rige la causalidad. Por lo demás, no dice si el intelecto agente es

---

acerca de la intelección, no tienen exactamente el sentido técnico de las expresiones medievales correspondientes: “entendimiento posible” y “entendimiento agente”. La diferencia —eso sí— atañe menos a la función psicológica que a la naturaleza ontológica de este doble entendimiento». *Ibid.*, p. 91, nota 9.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 92.

cognoscitivo, y prescinde asimismo de comentar las notas que el estagirita le atribuyó a renglón seguido, a saber, «y tal intelecto es separable, sin mezcla e imposible, siendo como es acto por su propia entidad<sup>24</sup>».

## 1.2. LA INTERPRETACIÓN MARÉCHALIANA DE TOMÁS DE AQUINO<sup>25</sup>

En atención a la gnoseología del Aquinate, Maréchal escribe que, aunque va a abundar más en este punto en el vol. V de esta misma obra, «baste, mientras tanto, subrayar dos tesis indudablemente tomistas, perfectamente características en este sentido. La primera, que es de orden psicológico, disierne la influencia de la unidad absoluta en el nacimiento del concepto; nos referimos a la tesis del *intelecto agente*. Desde el momento que una multiplicidad sensible es “dada”, la actividad espontánea de la inteligencia entra en funcionamiento y reviste con su unidad inmaterial a la diversidad ofrecida por la representación concreta. El universal abstracto, con su potencia de distribución numérica, nace del encuentro de esta unidad inmaterial con la multiplicidad cuantitativa propia de la representación sensible; pues la unidad abstracta de “número”, potencia de multiplicación homogénea de la forma, es el producto inmediato de lo inteligible y la cantidad concreta. Ahora bien, ¿qué representa objetivamente la unidad inmaterial o inteligible que encontramos, así, en el principio de todo concepto abstracto? O, en términos tomistas, ¿qué vale, en extensión y en comprensión, la forma dinámica del intelecto agente? ¿Es una forma limitada a tal o cual intensidad de ser? De ninguna manera; es una forma cuya capacidad constructiva no queda agotada por ningún dato finito (“*intellectus agens... quo est omnia facere*”) y que no puede, por tanto, expresarse sino por medio de la ilimitación misma del ser en cuanto tal. Pero una actividad cuya forma directriz es el ser en cuanto tal realiza necesariamente su síntesis en función de la unidad

<sup>24</sup> ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, l. III, cap. 5, (BK, 430 a 16), trad. de T. Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1999, p. 234. A lo que añade: «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 imposible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende».

<sup>25</sup> Cfr. al respecto: «S. Tommaso e la scuola di Maréchal», en *Rassegna di Scienze Filosofiche*, 28 (1975), pp. 159-182.

absoluta del ser, del mismo modo que una voluntad, cuyo objeto formal es el bien como tal, opera bajo la moción de un fin último objetivo, que es el Bien absoluto»<sup>26</sup>. Esta primera tesis de Maréchal se podría llamar con propiedad «psicológica», si el intelecto agente fuera una *potencia o facultad* del alma humana; sin embargo, no lo es, porque es *acto* (aunque no acto como operación inmanente o como hábito —adquirido o innato—, sino un acto superior). Tampoco es apropiado designarle como «forma», porque «forma» y «acto» no son equivalentes, pues aunque todas las formas son acto, no todos los actos son formas. No obstante, es correcto sostener que el intelecto agente está abierto «al ser en cuanto tal».

«Tal es, por lo demás, —sigue Maréchal— la conclusión que desarrolla en términos ontológicos una segunda tesis, tan esencial al realismo tomista como la tesis psicológica del entendimiento agente, a saber: la tesis de la *analogía general del ser*. Esta tesis expresa el aspecto objetivo de las condiciones subjetivas de unidad que presiden la operación del entendimiento agente. En efecto, ningún objeto es posible, en nuestro pensamiento, sino referido a la unidad absoluta del ser. Por otra parte, es completamente obvio que un dato finito no puede revestir, como forma inmediata de unidad, la unidad absoluta del ser; por consiguiente, la forma unificadora particular de ese dato consistirá solamente en una relación finita con la unidad absoluta, lo cual es el fundamento mismo de la analogía del ser<sup>27</sup>». Esta segunda tesis de Maréchal no es «ontológica», sino que responde a una vía operativa racional que Tomás de Aquino designó como «abstracción formal» y que actualmente se puede denominar «generalización». En efecto, el entender los entes como «partes» de un «todo» no responde al modo de ser de la realidad, sino a un modo lógico humano de conocer, porque las nociones de «parte» y «todo» son lógicas, no reales<sup>28</sup>. Por esa vía racional ha procedido más el racionalismo, la Ilustración y el idealismo moderno que el realismo clásico. A esa vía está unida la *analogía*, pero conocer por analogías o comparaciones no es ni el único ni el mejor modo de conocer<sup>29</sup>. Por lo demás, el intelecto agente no es una «parte» del «todo», sino que es acto noético respecto de lo potencial; tampoco conoce «partes del todo», sino actos. Los actos de conocer y los actos conocidos son reales; las partes y el todo son ideas generales.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 128.

<sup>27</sup> *Ibíd.*

<sup>28</sup> Cfr. nuestro trabajo: «¿Es la participación una noción con contenido real o mental?», en *Revista Philosophica*, 28 (2005), pp. 305-320.

<sup>29</sup> Cfr. nuestro escrito: «¿Es la analogía el método de la metafísica?», en *Doctor Angelicus*, 6 (2006), pp. 25-43.

## 1.3. LA INTERPRETACIÓN MARÉCHALIANA DE ESCOTO Y OCKHAM

En cuanto al Doctor Sutil, Maréchal escribe: «Por lo que toca al conocimiento universal, Duns Escoto quiere explicarlo por completo mediante la teoría de entendimiento agente, libremente interpretada, eso sí. He aquí, según él, la marcha del proceso abstractivo<sup>30</sup>. La acción física de los objetos sobre nuestros órganos sensoriales suscita en nosotros el fantasma o imagen. El fantasma hace de medio entre las cosas exteriores y la inteligencia; aunque no presente formalmente a la imaginación más que cualidades sensibles, encierra virtualmente, bajo el modo intencional, los elementos inteligibles que el objeto externo envuelve por su lado bajo el modo de la existencia. Por consiguiente, el fantasma ofrece al entendimiento toda la jerarquía de los grados inteligibles que Duns Escoto distingue en la esencia singular: entidades formales, unidades comunes (“*unitates reales, minores unitates numerali*”) encajadas unas en otras y coronadas por la *hecceidad*<sup>31</sup>». Lo que precede se puede matizar diciendo que quien suscita el fantasma es la fantasía, no la acción física de los objetos materiales sobre los órganos de los sentidos. Por lo demás, es cierto que el fantasma hace de medio entre los sentidos externos y la inteligencia, pero el fantasma no ofrece nada a la inteligencia, sino que es ésta la que lo toma de él cuando es activada por el intelecto agente.

«El papel del entendimiento agente —sigue Maréchal comentando el parecer de Escoto— consiste en elevar a la universalidad propiamente dicha las “unidades comunes” —esencia y grados esenciales— que el fantasma le lleva, por así decirlo, al pie de la obra; el entendimiento agente —se dice también— hace “pasar al acto” al inteligible potencial presentado por el fantasma: “*Intellectus agentis est facere de non universali universale, vel de intellectu in potentia intellectum in actu*” (*Oxon.*, I, d. 3, q. 6, n. 8, Vol. V, p. 521). En este último texto se creería oír la fórmula tomista. Desconfiemos, sin embargo, pues Duns Escoto, tratando de apoyarse en Aristóteles, opone su propia tesis a la de Santo Tomás; incluso engloba en una sola *massa damnata* a tomistas y nominalistas<sup>32</sup>. Por consiguiente, hay que contar con descubrir, bajo expresiones semejantes, un sentido diferente. Por lo demás, el paralelismo exterior, más aparente que real, entre las dos doctrinas —escotista y tomista— se continúa mucho más allá: por ejemplo, por una y otra parte se niega que la actividad del entendimiento agente produzca ningún

<sup>30</sup> «Véase *Quaest. In Metaph.*, lib. 2, q. 3, n. 23. Vol. IV, p. 599 b; *Quodlibet.*, q. 7, n. 8. Vol. XII, p. 173; etc.».

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 182.

<sup>32</sup> *Quaes. In Metaph.*, lib. 7, q. 18, n. 5. Vol. IV, p. 722 b.

efecto físico, sea en el fantasma, al que no modifica, sea en el propio entendimiento agente, que es, por definición, una "*potentia mere activa*" (Oxon., loc. cit.). La eficiencia del entendimiento agente se ejerce exclusivamente sobre el entendimiento posible, en el que introduce una determinación formal, una *species* portadora de los caracteres lógicos de un "universal en acto" o "inteligible en acto", y así sucesivamente<sup>33</sup>. Ya se ha indicado que el fantasma no «lleva» nada a la inteligencia y menos de corte «común» o «esencial». También se ha dicho que lo que el intelecto agente hace pasar al acto es al intelecto posible, el cual mediante su acto de abstraer, forma el abstracto del fantasma. Sí es verdad, en cambio, que el paralelismo entre el parecer de Escoto y el de Tomás de Aquino sobre el intelecto agente es aparente. Con todo, es verdad que este intelecto no «produce» nada, ni en el fantasma ni en el posible. Por lo demás, el que Escoto designe al intelecto agente como «*potentia*» es tan erróneo como el modo de nombrarlo de Tomás de Aquino, que usa el mismo término, pues es *acto*, y así lo designó Aristóteles: «siendo como es acto por su propia entidad».

Luego Maréchal se extiende en exponer cómo entienden Escoto y Ockham el universal, y a hacer ver que tal modo diverge de la concepción de Tomás de Aquino. Pero no entraremos en este punto, porque el universal no es el objeto del intelecto agente, sino del acto de abstraer de la razón o intelecto posible. La última alusión del pensador francés al intelecto agente en este Tomo I aparece asimismo con referencia a Ockham<sup>34</sup>, pero como no aporta nada nuevo omitiremos su exposición y comentario.

## 2. PARTE SISTEMÁTICA

Como se ha adelantado, esta parte la trabaja Maréchal en el Tomo V de esta obra, concretamente en el epígrafe titulado «Necesidad y naturaleza del entendimiento agente» en el que estudia tanto la necesidad como la naturaleza de este intelecto. Atendamos a cada una de ambas facetas.

### 2.1. NECESIDAD DEL ENTENDIMIENTO AGENTE

«La teoría del 'entendimiento agente' reposa por completo —escribe Maréchal— sobre la necesidad de encontrar un modo racional de conciliación

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 182.

<sup>34</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 254.

entre los diversos elementos que participan en la génesis del concepto. En primer lugar, es manifiesto que el concepto comprende una *representación* de origen sensible. Llamemos “fantasma” o “imagen” al producto más o menos elaborado que la sensibilidad presenta a la operación intelectual. ¿Cómo pasar de este fantasma al concepto? Podría suponerse que la imagen es recibida por la inteligencia de la misma manera que el dato inicial es recibido por la sensibilidad. Pero entonces la inteligencia, puramente pasiva, no sería más que una sensibilidad de segundo plano, un “sentido interno”... La relación de la forma intelectual al fantasma no puede, pues, consistir en la investidura inmediata del fantasma como tal por una forma receptiva. Y puesto que la causalidad propia del entendimiento no es aquí una simple “causalidad formal”, la causalidad del fantasma, materia de intelección, no responde tampoco más que imperfectamente a la noción estricta de una “causalidad material”<sup>35</sup>. Ante este texto cabe indicar que la imagen no es recibida en la inteligencia como ‘el dato inicial por la sensibilidad’, y no lo es, no por el motivo que aduce Maréchal, sino porque la imagen (y cualquier objeto conocido en cuanto que tal) no puede estimular nada; además, la imagen es particular y lo primero conocido por la inteligencia es universal; tampoco los sentidos internos estimulan a la inteligencia, porque éstos son orgánicos y la inteligencia es inmaterial, y nada de lo orgánico puede incidir directamente en lo inmaterial. Con todo, es cierto que —como indica el autor— las expresiones «causalidad material» y «causalidad formal» sólo se pueden usar en teoría del conocimiento de modo análogo, no en sentido preciso.

«Repitámoslo en lenguaje “crítico” —sigue Maréchal queriendo indicar que va a usar el modo de decir kantiano—: la actividad intelectual no es solamente *a priori*, es espontánea. Sin embargo, la espontaneidad de nuestra inteligencia está muy lejos de ser completa. Nuestra facultad intelectual comporta una cierta pasividad interna, en el sentido, por lo menos, porque no está siempre en acto de conocer, e incluso porque no pasa de la potencia al acto más que en presencia del fantasma y conforme al contenido representativo de este... Para salir de la pasividad es necesario el concurso de un agente en acto: “*Nihil transit de potentia in actum nisi per ens in actu*”. ¿Dónde encontrar este agente activo? El fantasma no puede impresionar físicamente a la inteligencia, al menos como “causa principal”, porque un agente material y cuantitativo no puede hacer presa sobre lo espiritual y no cuantitativo. Recurrir a una hipótesis trascendente, por ejemplo; suponer la intervención divina actuando directamente la inteligencia, sería contrario a los principios metodológicos más fundamentales de una sana filosofía... Por otro lado, habría

<sup>35</sup> Tomo V. *El tomismo ante la filosofía crítica*, Madrid: Gredos, 1959, pp. 183-4.

contradicción flagrante en pretender que la inteligencia misma, *en tanto que pasiva*, devenga el agente de su propia actuación. Se adivina, ciertamente, una salida: que la facultad intelectual fuera activa y pasiva a la vez, pero pasiva bajo un aspecto, activa bajo otro. Pero si uno no se contenta con una vaga solución verbal, conviene definir con más precisión este concurso extraño de actividad y pasividad<sup>36</sup>. Del texto precedente se puede aceptar la expresión «la actividad intelectual no es solamente *a priori*» si ésta queda referida al intelecto agente, pues éste es previo respecto de cualquier otra dimensión noética humana, ya que este acto es anterior a toda potencia y condición de posibilidad de su activación. Por su parte, la noción de «espontaneidad» debe ser corregidas, sencillamente porque no se trata de que «la espontaneidad de nuestra inteligencia diste mucho de ser completa», sino porque nuestra inteligencia en modo alguno es espontánea, puesto que es imposible que una potencia pasiva pase «espontáneamente» al acto<sup>37</sup>. El resto del texto es correcto salvo el hecho de suponer que «la facultad intelectual fuera activa y pasiva a la vez, aunque pasiva bajo un aspecto y activa bajo otro», no solo porque inicialmente es enteramente pasiva y, por tanto, por carecer de toda actividad no se puede autoactivar, sino también porque, aún cuando es activada, no depende de ella activarse más, es decir, subir de nivel.

«Los escolásticos, inspirándose en Aristóteles —añade Maréchal—, orientaron su teoría por este camino... Llamemos, con ellos, “entendimiento-pasivo”, o mejor, “entendimiento-posible” (*intellectus possibilis*) a la inteligencia en cuanto pasiva, y “entendimiento-agente” (*intellectus agens*) a la inteligencia en cuanto activa<sup>38</sup>». Ciertamente los pensadores escolásticos orientaron su teoría por la distinción entre el intelecto agente y el posible,

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 184-5.

<sup>37</sup> Polo indica que la *espontaneidad* kantiana es incoherente con el acto de conocer: «espontaneidad significa: ir, desembocar en objeto construyéndolo como su condición de posibilidad. La síntesis es una construcción, no un acto conmensurado con el objeto». POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, Pamplona: Eunsa, 1984, p. 86. En otros lugares añade: «Poner la voluntad como espontaneidad antes de la inteligencia lleva a concluir que los objetos son hechos por una fuerza, por una espontaneidad *a priori*. La noción de espontaneidad es la clave de la *Crítica de la razón pura*. Las síntesis *a priori* son espontáneas (de lo contrario no son síntesis); en definitiva, el conocimiento para Kant es una espontaneidad a la búsqueda de la formalidad y del objeto pensable con ella; el objeto es pensable en cuanto referido a una condición posibilitante últimamente espontánea». *Presente y futuro del hombre*, Madrid: Rialp, 1993, p. 122. «La tesis de Ockham comparece a lo largo de la Edad Moderna. Kant procede desde un desencadenamiento *a priori* irracional y, además, espontáneo; surge de sí, es de índole voluntaria. La facultad de síntesis es espontaneidad». *Lecciones de ética*, Pamplona, Eunsa: Astrolabio, 2012, p. 25.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 185-6.

si bien —como sabemos— para unos de ellos tal distinción es real (Tomás de Aquino y los tomistas); para otros, meramente formal (Escoto, Suárez, y sus respectivos seguidores<sup>39</sup>); para otros aún, solo nominal (Ockham y los nominalistas<sup>40</sup>). Y para quienes la consideraron real, de entre ellos unos pensaron que se trataba de dos «potencias» (Tomás de Aquino); otros, de un acto y una potencia (Teodorico el Teutónico); algunos, de un hábito y una potencia (San Buenaventura, Alfonso de Toledo). Lo que no suena correcto en el precedente pasaje es que Maréchal llame «intelecto agente e intelecto posible a la ‘inteligencia», pues ésta es sólo una *potencia* o *facultad*, pero ya se ha adelantado que el intelecto agente no lo es. ¿Se va decantando aquí el autor por una mera distinción formal o nominal entre intelecto agente y posible? Lo veremos en el siguiente apartado, al tratar de la «naturaleza» del intelecto agente. De momento aquí añade: «el papel necesario del entendimiento agente consiste pues en crear en el entendimiento posible, por abstracción sobre los fantasmas, inteligibles en acto, es decir, procurarle “determinaciones especificadoras” (*species*) intrínsecamente libres de toda restricción material<sup>41</sup>». Pero ya se ha insistido también en que no es exactamente así.

## 2.2. NATURALEZA DEL INTELECTO AGENTE

«El carácter principal del entendimiento agente —sostiene Maréchal— es el de estar siempre en acto, como lo están las formas subsistentes. En

<sup>39</sup> Mantuvieron —como Escoto— que la distinción entre el intelecto agente y el posible es sólo *formal* los siguientes. En el s. XIV: Ramón Llull, Guillermo Alnwick, Gregorio de Rímimi, Nicolás Oresmes. En el s. XVI: F. Suárez, G. Vázquez. En el s. XVII: Juan Merinero, Francisco Alfonso Malpartida, Michaele de Villaverde, Francisco De Oviedo Madritani, Angelo de Sonneno, Ioanne Antonio Ambrosino, Illuminato de Oddo, Bartolomaei Matri de Meldula, Bonaventurae Belluti de Catana, Pedro de Santa Catalina, Ignatio Vincentio. Ya se ha indicado quienes defendieron esta posición en el s. XX.

<sup>40</sup> Sostuvieron —como Ockham— que la distinción entre el intelecto agente y el posible es meramente *nominal* los que siguen. En el s. XIV: Juan de Buridán, Nicolás de Autrecourt, Pedro de Ailly, Biagio Pelacani de Parma, Adam de Wodeham, Francisco de Marchia. En el s. XV: el Tostado, Gabriel Biel, Nicolás de Ámsterdam. En el s. XVI: Felipe Melanchton, Tomás Bricot. En el s. XVII: Andreae Landon, Juan de Lugo, Dionisio Blasco, Iuliano Castelui y Ladron, Ignatio Francisco Peynado, Francisco Murcia de la Llana, R. P. Fr. Martinus a Torrecilla. En el s. XVIII: Juan Gabriel Boyvin, V. González Peña, Juan de Urquizu, Gaspar Buhon, Ignacio Ponce Vacca, Crescente Krisper. En el s. XIX: Jaime Balmes. Ya se ha aludido a los intérpretes del s. XX que segundan esta tendencia.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 187.

las sustancias puramente espirituales —los ángeles— el acto intelectual, sin identificarse puramente con la esencia, la acompaña, sin embargo, inseparablemente; el entendimiento agente comparte el privilegio de este modo superior de actividad... Al estar siempre en acto, el entendimiento agente no tiene necesidad de un acto extraño para entrar en ejercicio: los efectos particulares de su “acto”, es decir, las prolongaciones de su acto en “acciones”, serán puestas o no según que ciertas condiciones formales extrínsecas se encuentren o no realizadas; pero su actividad, considerada en sí misma, es completamente *a priori* y *espontánea*<sup>42</sup>. De lo que se expone en este párrafo, deben ser corregidas las nociones de «espontaneidad» y de «acción»; la primera, porque la noción de espontaneidad es característica del voluntarismo; la segunda, porque los actos noéticos son inmanentes, no acciones transitivas.

Seguidamente Maréchal corrige algunas interpretaciones erróneas acerca de la permanente actividad del intelecto agente: la que lo considera como un «inteligible en acto»<sup>43</sup>, la que lo asimila al hábito de los primeros principios<sup>44</sup>, correcciones que son certeras. Junto a ello, afirma que «el acto permanente del entendimiento agente es inconsciente»<sup>45</sup>. Ofrece asimismo una afirmación problemática, a saber, que «no escapamos, pues, a la necesidad de reconocer, en el seno mismo de la facultad intelectual, un poder espontáneo de puesta en marcha y de determinación objetiva»<sup>46</sup>. Como se puede apreciar, este modo de decir supone interpretar a Aristóteles y a Tomás de Aquino con la mirada de Escoto<sup>47</sup>, ante la cual Maréchal parece haberse puesto las lentes de Kant, pues en el texto se aprecia, *more* escotista, que no admite una distinción real entre intelecto agente y posible, a la par que acepta, *more* kantiano, que la inteligencia se desencadena espontáneamente.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 187-8.

<sup>43</sup> Se puede suponer que con esa expresión Maréchal se refiera a Platón, pues no hay —hasta donde sabemos— ningún comentador aristotélico que haya secundado esta tesis, a no ser que con la expresión de «inteligible en acto» se refiera al ser divino, con lo que estaría aludiendo a pensadores tales como Alejandro de Afrodisia y la mayor parte de los comentaristas árabes de Aristóteles, así como a los se encuadran en el averroísmo latino.

<sup>44</sup> San Buenaventura atribuyó esta opinión a los seguidores de Boecio. Cfr. SAN BUENAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, ed. Quaracchi, vol. II, 568 ss. Al primero que se suele atribuir la identificación del intelecto agente con el hábito de los primeros principios es a Temistio.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 188. Si es correcto, en cambio lo que añade de su acción en este pasaje, a saber, que se ejerce ‘*per modum naturae*’. *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>47</sup> El parecido de Escoto en Maréchal fue advertido por BERUBÉ, C., «Dynamique psychologique et existence de Dieu chez Jean Duns Scot, J. Maréchal et B. Lonergan», en *Antonianum*, 48 (1973), pp. 5-45.

Estamos, pues, ante un doble error: primero, porque no cabe predicar el acto y la potencia a la vez de la misma realidad; segundo, porque la inteligencia, como potencia pasiva que es en su estado nativo, requiere de un acto previo, superior y a ella proporcionado, para ser activada.

«¿Hay que deducir de esto —sigue preguntando Maréchal— que el entendimiento agente precontiene en sí todas las formas inteligibles, de las cuales será revestido bajo su influencia el entendimiento posible? No, por cierto; puesto que esta hipótesis sacrificaría el papel necesario de la sensibilidad y nos llevaría al más extremado “innatismo”... Está claro: el entendimiento agente no basta, por sí sólo, para determinar al entendimiento posible; la parte verdaderamente espontánea de su intervención no sobrepasa ciertos caracteres *absolutamente generales*, cuya especificación próxima depende del fantasma. Kant decía lo mismo en términos críticos: el concepto no es totalmente *a priori* ni totalmente espontáneo: es *a posteriori* (o empírico) en cuanto a su materia (su contenido diverso), *a priori* y espontáneo en cuanto a su forma sintética (su forma de universalidad). La fórmula kantiana puede parecer más simple que la de Santo Tomás: su nitidez aparente le viene sobre todo del hecho de omitir el punto de vista metafísico que sobrecarga la expresión medieval<sup>48</sup>». Es claro que el intelecto agente no precontiene ninguna forma conocida; tampoco las precontiene el posible ni ninguna otra potencia cognoscitiva. Por otra parte, si bien se requieren los fantasmas para que el intelecto posible pase de la potencia al acto, obviamente no se requiere de ellos para que el intelecto agente esté siempre en acto. De modo que es pertinente sostener que éste no queda limitado por los fantasmas. Por lo demás, la asimilación de la teoría tomista a la kantiana está, a nuestro juicio, fuera de lugar, no sólo porque, según Tomás de Aquino, ni los conceptos ni los juicios ni nada en la razón es espontáneo, sino también porque no puede concurrir —conmensurarse— un acto de la razón con un objeto de la sensibilidad (como defendía Kant), pues cada acto se conmensura con su objeto correspondiente, no con el objeto de un acto de una facultad distinta<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> Recuérdese al respecto la sentencia kantiana: “el simple hecho de pensar no supone conocimiento de un objeto. La única forma de conocer un objeto consiste en determinar una intuición dada en relación con la unidad de la conciencia, que es donde radica todo el pensamiento». KANT., I., *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1978, B 407, p. 366. Kant establece una separación entre la «categoría» racional y el «fenómeno» sensible, e interpreta la primera como «forma» y el segundo como «materia». Pero, además de que esto es una mezcla de niveles, hay que indicar que no cabe conocer sin conocido. A este respecto se ha escrito: «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

«Puesto que en la actuación del entendimiento posible —añade Maréchal— el entendimiento agente obra, de una parte, en unión necesaria con el “fantasma”, pero de otra sin dependencia intrínseca respecto a él, nos vemos conducidos a estudiar, siguiendo a Santo Tomás: 1º, la causalidad del entendimiento agente con relación al fantasma; 2º, la espontaneidad del entendimiento agente en su efecto propio sobre el entendimiento posible<sup>50</sup>». Como ya se ha indicado que la denominación de «causalidad» no es apropiada para describir el conocer, y que la de «espontaneidad» debe ser corregida, pasemos a considerar cómo las entiende el autor.

### 2.3. LA ACTIVIDAD DEL ENTENDIMIENTO AGENTE RELATIVA AL FANTASMA

En este apartado Maréchal indica que la tarea de «*facere intelligibilia in actu*», que Tomás de Aquino atribuyó al intelecto agente, se puede entender según las analogías físicas y metafísicas que el Doctor Universal empleó, significando que «el fantasma es *transformado, elevado, espiritualizado, despojado de sus atributos materiales, universalizado, iluminado*<sup>51</sup>». Así, de acuerdo con las primeras, «según el simbolismo de la iluminación, tan caro a la antigua escuela agustiniana, el entendimiento agente ilustrado por la luz divina, ilustra a su vez —dice Santo Tomás— al objeto material y lo hace inteligible. Pero ésta no es más que una forma figurada, empleada ya por Aristóteles para designar el hecho mismo de la cognoscibilidad próxima de los objetos materiales bajo la influencia del entendimiento agente... Otra expresión, más significativa, designa, en Santo Tomás, la operación del entendimiento agente relativa al *fantasma: abstracción universalizante*... Iluminación del fantasma por el entendimiento agente; producción de “inteligibles en acto” a expensas de los “inteligibles en potencia”; *abstracción*, que confiere la forma de universalidad a las “*species*”: todos estos apelativos describen evidentemente un solo y mismo proceso activo<sup>52</sup>». Sin embargo, a esto último hay que replicar que, en sentido estricto, no se trata de «proceso» alguno, porque todo conocer es *acto*.

---

que se equivoca. Por lo pronto, es más bien al revés: si las formas categoriales no fueran conocidas ya, el acto de ir las 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». POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, ed. cit., p. 79.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>51</sup> *Ibid.* Cursivas en el original.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 190-1.

Joseph Maréchal añade que «esta operación abstractiva del entendimiento agente no produce, pues, en el fantasma ninguna modificación física: su naturaleza es muy distinta... La abstracción no responde aquí, por lo tanto, a ninguna alteración real del fantasma<sup>53</sup>», afirmación, sin duda, verdadera, pero que es seguida por otra que no lo es: «el entendimiento agente no conoce objetivamente la imagen; ilumina y abstrae sin que él mismo perciba<sup>54</sup>». En efecto, la tesis de que el entendimiento agente no sea cognoscitivo, aunque ha sido muy secundada en la historia del pensamiento, fundamentalmente desde el s. XIV hasta nuestros días<sup>55</sup>, no es correcta, sencillamente porque la si la raíz del conocer intelectual humano no es cognoscente, no cabría educir el conocer de la ignorancia. Se dice también que su conformidad con el fantasma es «electiva<sup>56</sup>», lo cual tampoco es correcto, si por «elección» se entiende una asimilación de su actividad al acto de elegir propio de la voluntad.

En cuanto a las metáforas metafísicas, Maréchal escribe que «Santo Tomás no ha descrito solamente por metáforas la relación natural del entendimiento agente y del fantasma, sino que intenta formularla en términos de *causalidad metafísica*. Dos especies de relaciones causales son utilizadas: la causalidad material y formal, la causalidad eficiente (principal e

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> En el s. XIII la defendió: Juan de Tytyngsale. En el s. XIV la defendieron: Tomás de Bailly, Enrique de Harclay, Durando, Radolfo Brito, Walter Burley y Bertram von Ahlen, Gomes de Lisboa, Ricardo de Mediavilla, Crisóstomo Iavelli, Francisco de Toledo. En el s. XV: Alfonso Fernández de Madrigal, «el Tostado», Juan de Glogowia, Chrysostomi Iavelli. En el s. XVI: los Conimbricenses, Francisco Suárez, Domingo Báñez, Francisco Pisa. En el s. XVII: Antonio Rubio, Juan de Sto. Tomás, Michaele de Villaverde, Francisco De Oviedo Madritani, Ignatio Vincentio, Andreae Landon, Francisco Murcia de la Llana, Paulo Soncinatis, Cosme de Lerma, Pedro a Santa Catalina, Ioanne Martínez de Prado, los Complutenses. En el s. XVIII: Joanne Gabriele Boyvin, Vincentio González a Peña, Joanne Hidalgo, el Colegio Ripense, Iosepho De Aguilera. En el s. XIX: Bernardo Boedder, Antonio Goudin, Salvatoris Tongiorgi, Sancti Schiffini. En el s. XX: J. Marechal, A. Marc, J. Muñoz, J. Fröbes, R. P. Fr. Ed. Hugon, Marcello a Puerio Jesu, J. Hellín, Th. M. Zigliara, J. J. Urraburu, J. Donat, J. Mercier, S. Cantin, V. Remer, J. Gred, O. N. Derisi, etc.

Por el contrario, han defendido que el intelecto agente en el hombre es cognoscitivo, además de Aristóteles, los siguientes autores. En el s. XIII: Juan de la Rochela, San Alberto Magno, Sto. Tomás de Aquino, San Buenaventura, Teodorico el Teutónico, Mateo de Aquasparta, Ioannes Blondus, Pedro Hispano, Tomás de Sutton. En el s. XIV: Alfonso de Toledo. En el s. XV: Dionisio el Cartujano, Juan de Mechlinia, Juan de Lutria, Silvestre de Ferrara, Tomás de Vio Cayetano. En el s. XVI: Vincentius Quintianus Brixiensi. En el s. XVII: Illuminato de Oddo, Francisco Palanco Campo. En el s. XVIII: Antonii Iribarren Bilbilitani. En el s. XX: F. Canals, L. Polo y los discípulos de ambos.

<sup>56</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 192.

instrumental)<sup>57</sup>». Pero aquí subyace —a mi modo de ver— un doble equívoco: uno, que las causalidades indicadas no son metafísicas, sino físicas; otro, que —conviene insistir— conocer no es causar. Añade el autor que «el problema de la relación entre el entendimiento agente y la facultad imaginativa no era, pues, para Santo Tomás, el problema de la relación entre dos agentes distintos... sino el problema totalmente distinto de la subordinación natural entre dos facultades de un mismo *suppositum*<sup>58</sup>», afirmación en la que también subyace otro error, a saber, que el entendimiento agente no es una «facultad». En las páginas siguientes Maréchal se detiene a considerar la «causalidad eficiente»<sup>59</sup> que ejerce el intelecto agente, y la «causalidad instrumental» del fantasma, pero en esto no nos detendremos, porque tanto el intelecto agente como el fantasma, así como toda dimensión del conocer, están al margen de la causalidad.

Maréchal también procede a una interpretación de la función del entendimiento agente desde una teoría general de las potencias en cuanto que éstas pertenecen a una única sustancia humana compuesta de materia y forma<sup>60</sup>, dando así por supuesto que el intelecto agente sea una «potencia». En este marco indica que, como la distinción entre potencias conlleva que éstas se hallen ordenadas según jerarquía, unas potencias estarán subordinadas a otras y, por tanto, «se encuentra, pues, aquí, entre las *potencias* subordinadas, los dos pares de relaciones reconocidas precedentemente entre sus *actividades* respectivas, es decir, entre el entendimiento agente “siempre en acto”, y la sensibilidad en ejercicio (fantasma); un par formal (se refiere al par causa formal–causa material); un par dinámico (alude al binomio causa principal–causa instrumental)<sup>61</sup>». Como se ve, explica el conocer como si se tratara de una subordinación «causal», pero si nada en el conocer es causa, estas exposiciones sólo se pueden aceptar como comparaciones. En efecto, de no tomar analógicamente estas causalidades, lo que surge es una explicación fisicalista, constructivista<sup>62</sup>, del conocer humano, tal como la que ofreció Kant en la *Crítica de la razón pura*<sup>63</sup>.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>59</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 195.

<sup>60</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 197 ss. En otra expresión posterior se nota la misma cadencia potencialista: «Una vez establecido el contacto *actual* entre las dos facultades (se refiere al entendimiento agente y a la imaginación)». *Ibid.*, p. 207.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>62</sup> Esto fue notado por BRADLEY, D. J. M., «Transcendental critique and realist metaphysics J. Maréchal», en *Thomist*, 39 (1975), pp. 631-667.

<sup>63</sup> Leonardo Polo lo ha explicado del siguiente modo: «para Kant la sensibilidad es pasiva; en cambio, el entendimiento es activo. Pero el entendimiento es activo y la

¿Secunda Maréchal una versión fiscalista del conocer humano? No inmediatamente, pues de momento sintetiza su exposición indicando que «el fantasma sólo deviene inteligible sumergido en la luz el entendimiento agente siempre en acto<sup>64</sup>». Al intentar responder a cómo procede el intelecto agente, responde: «entrar en ejercicio el entendimiento agente —o su operación— no es otra cosa que la extensión de su actualidad permanente a un paciente (o, en general, a determinaciones subordinadas). Así obran los espíritus, por espontaneidad pura, sin que tengan que sufrir ninguna “alteración” previa. Sin embargo, para que la actualidad de un espíritu pueda extenderse a un nuevo contenido, y devenir así “acción”, “operación”, es preciso que entre este espíritu y el objeto de su actividad preexista una cierta relación física, una cierta “afinidad”... (en el sentido de que) la acción de un agente finito presupone siempre un lazo físico entre el agente y el pacien-

---

sensibilidad es pasiva, la relación entre ambos, si a su vez es activa, será transitiva. El movimiento transitivo se ha introducido abruptamente en el conocimiento (la imaginación trascendental es constructiva). Es la *actio in passo* que, según Aristóteles, es la acción física». POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, ed. cit., 70. En otros lugares reitera esta observación: «Kant admite que la facultad de los conceptos —el entendimiento— es activa, pero, en cambio, la sensibilidad es pasiva». *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona: Eunsa, 2ª ed., 2001, p. 83; «La filosofía kantiana es una teoría de la producción». *Ibíd.*, p. 144. «Kant no hace más que fiscalizar la razón». *Presente y futuro del hombre*, Madrid: Rialp, 1993, p. 194. «La filosofía crítica kantiana nos dice, en esencia, lo siguiente: el pensamiento es la constitución del objeto; pensar, pues, es una actividad; hacer del pensamiento tema estricto de investigación es considerarlo, de modo primario, *sub specie activitatis*». *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona: Eunsa, 1996, p. 253. «Si pasamos por el tamiz crítico de Kant, el conocimiento se confunde con un proceso físico sin causa final». *Antropología trascendental*, II. *La esencia de la persona humana*, Pamplona: Eunsa, 2003, p. 31. «La interpretación de las operaciones inmanentes como acciones físicas, como las describe Kant». *El conocimiento del universo físico*, Pamplona: Eunsa, 2008, p. 73. «La interpretación productiva del conocimiento es fiscalismo del pensar, que está en Kant, como es muy claro. Las categorías son funciones unificantes respecto de la sensibilidad, pero según una relación hilemórfica; incluso más que hilemórfica, porque como además el entendimiento es espontáneo también tienen una connotación eficiente clara. El objeto, la unidad del objeto de experiencia está construida, consta de elementos; por eso hay que hacer el análisis de los elementos, *transzendentallehre*, teoría trascendental de los elementos. Pero eso es fiscalismo». *Ibíd.*, p. 188. «Kant lo establece de modo claro: el yo pienso en general es el fundamento, el principio trascendental. En el fondo se trata de una fiscalización del pensamiento humano». *Persona y libertad*, Pamplona: Eunsa, 2007, p. 114. «El error kantiano aparece ahora con un aspecto sorprendente y paradójico: consiste, ante todo, en la interpretación hilemórfica —fiscalista— del conocimiento». *Curso de psicología general*, Pamplona: Eunsa, 2009, p. 141.

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p. 204.

te<sup>65</sup>». En suma, hasta aquí cabe decir que —según Maréchal— el intelecto agente actúa sobre la imaginación como un espíritu puro sobre la materia, sólo que él ángel conoce la materia, mientras que al intelecto agente lo supone no cognoscitivo. La acción del intelecto agente sobre la sensibilidad es —escribe— «*per modum naturae*»: con una absoluta necesidad, según una regla inmutable, sin conocimiento ni elección<sup>66</sup>».

Finalmente Joseph Maréchal añade algo que, más que un guiño al modelo noético kantiano, manifiesta que lo secunda: «En resumen; gracias a la unidad substancial del sujeto sensitivo-racional, la inteligencia adquiere, por su acción transitiva (o cuasi transitiva) e inconsciente sobre la síntesis imaginativa, las determinaciones internas que hacen posible su propia operación inmanente y consciente (la intelección)<sup>67</sup>». Pero no, pues el acto del intelecto agente no es una acción transitiva; tampoco es inconsciente. De tener ambas características —transitivo e inconsciente—, no sería posible explicar cómo se origina la inmanencia y el conocimiento. Además, Maréchal termina por no admitir la distinción real entre entendimiento agente y posible y, como Kant, acaba afirmando una única facultad intelectual que se relaciona de modo fiscalista con la fantasía: «el *entendimiento agente*, en la *primera fase* de su intervención, es la inteligencia misma, en tanto que ésta (en virtud de la unidad sustancial del alma y del cuerpo y de la subordinación activa de las potencias, que es su consecuencia necesaria) ejerce sobre la imaginación una influencia causal, cuyo modo participa a la vez de la causalidad formal y de la causalidad eficiente<sup>68</sup>». A lo que añade: «Del encuentro necesario e inconsciente del entendimiento agente y del fantasma, en cuyo encuentro el primero subordina a sí, activamente, al segundo (cfr. *causa principal* y *causa instrumental*), resulta en la facultad intelectual una determinación dinámica correspondiente a la estructura cualitativa del fantasma, término de esta actividad. Es la *segunda fase* en la operación del entendimiento agente<sup>69</sup>». Pero no; en el acto del intelecto agente no hay causas ni fases.

---

<sup>65</sup> *Ibíd.*

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 205.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, p. 208.

<sup>68</sup> *Ibíd.*

<sup>69</sup> *Ibíd.*

### 3. CONCLUSIONES

En síntesis, ante la interpretación maréchaliana del «*intellectus agens*», descubrimiento aristotélico, estamos, a nuestro juicio, ante un triple error, pues:

a) Maréchal parte de entenderlo —*more* tomista<sup>70</sup>— como una potencia distinta del posible, pero «potencia» al fin y al cabo, es decir, como una «facultad», no como un «acto». Sin embargo, consideramos que esta tesis es errónea, no sólo porque el intelecto agente, según Aristóteles, es un «acto» (aunque no un acto como operación inmanente o como hábito —adquirido o innato—), sino también porque cualquier potencia requiere de un acto previo, superior y a ella proporcionada para que la active, lo cual abre un proceso al infinito que nada explica. Por lo demás, consideramos que la noción tomista de «potencia activa» atribuida al intelecto agente es contradictoria, porque si es estrictamente «potencia», no puede ser nativamente «acto». Sin embargo, el intelecto agente es constitutivamente activo.

b) Joseph Maréchal continua —*more* escotista<sup>71</sup>— indicando que ambos, intelecto agente y posible, *son la misma inteligencia*; con lo cual se desdice de la tesis precedente. Pero esta posición es errónea, porque el intelecto agente es, según Aristóteles, un acto nativo y, por tanto, es realmente distinto de la inteligencia o intelecto posible, que es pura potencia pasiva en estado nativo. Hay que mantener la distinción real entre acto y potencia en todo lo que no es el ser divino y, en este caso, hay que hacerla valer en teoría del conocimiento.

c) Y Maréchal termina —*more* kantiano<sup>72</sup>— entendiendo de modo «causalista», «fiscalista» o «constructivista» la relación entre el intelecto posible o inteligencia y la fantasía; con lo que niega que el conocer sea propiamente

<sup>70</sup> «Es imposible que el agente y el posible no sean diversas potencias... De modo que el alma tiene una virtud por la que hace a las especies sensibles ser inteligibles en acto, que es el intelecto agente; y tiene una virtud por la cual está en potencia..., y esta virtud o potencia se llama intelecto posible». TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, co.

<sup>71</sup> «El intelecto agente y el posible son lo mismo en la realidad, pero difieren según la razón y los oficios, porque el intelecto, en cuanto que educa el acto de entender se llama agente, y en cuanto que recibe la intelección se llama posible». ESCOTO, D., *Quaestiones Super secundum et tertium De anima*, ed. Bazán, c., Emery, K., Green, R., Noone, T., The Catholic University of America Press: Washington, D.C., 2006, p. 117.

<sup>72</sup> «Que la razón posea causalidad, o que al menos nos representemos que la posee, es algo que queda claro en virtud de los imperativos que en todo lo práctico proponemos como reglas a las facultades activas». *Op. cit.*, A 547, B 575, p. 472. Cfr. asimismo: *Ibid.* A 549, B 577, p. 473; *Ibid.* A 103, p. 134.

«acto», tesis que afirmó Tomás de Aquino, y que ya en Escoto fue problemática. No obstante, esta posición es errónea porque el conocer no causa, ya que la causa comporta pasividad y, según Aristóteles, el conocer es siempre activo.

Además, Maréchal considera que el intelecto agente «no es cognoscitivo», con lo que se opone a la mente de Aristóteles, quien escribió al respecto: «no ocurre, desde luego, que el intelecto (agente) entienda a veces y a veces deje de entender<sup>73</sup>». Se opone también a la mente de Tomás de Aquino, quien sostenía que sin el intelecto agente el hombre no puede conocer nada<sup>74</sup>, aunque el Aquinate admitía que «el intelecto agente conoce siempre en concurrencia con el posible<sup>75</sup>, pero esta tesis requiere ser revisada. Maréchal no se opone, en cambio, a la mente de Escoto, para quien es la especie u objeto inteligible recibido por el entendimiento posible el que origina en éste la intelección, no la operación propia de este entendimiento ni tampoco la del agente<sup>76</sup>, tesis incorrecta, porque nada de lo inferior puede incidir en lo superior. Y no se opone, desde luego, a la mente de Kant, para quien caben «pensamientos sin contenido e intuiciones sin conceptos<sup>77</sup>», tesis que es contradictoria, porque supone admitir un conocer que no conozca nada; y para quien la razón humana es «espontánea<sup>78</sup>», tesis asimismo errónea, porque si es nativamente pasiva, no puede pasar por sí misma a ejercer actividad alguna. Por lo demás, la noción de «espontaneidad» comporta carencia de explicación.

<sup>73</sup> ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, l. III, cap. 5, (BK, 430 a 22), ed. cit., p. 234.

<sup>74</sup> «Sin el intelecto agente nada podría el hombre entender». TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 1, a. 1.

<sup>75</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Q. D. De Anima*, q. única, a. 5, ad 4.

<sup>76</sup> Cfr. ESCOTO, D., *Lectura I*, Ed. Vaticana, 1960, dist. 3, parte 3, q. 1, 332, n° 267.

<sup>77</sup> Hay que advertir que Kant desconoce por entero el intelecto agente. En efecto, en un pasaje de la *Crítica de la razón pura* afirma que nuestro entendimiento es puesto en movimiento por la afección de nuestros sentidos (cfr. ed. cit., A 1, p. 41), con lo que admite —como no pocas corrientes de pensamiento reciente y actual— que los sentidos pueden inmutar directamente a la inteligencia, siendo aquéllos sensibles y ésta inmaterial, estimulación que es, obviamente, imposible. En otro texto afirma, en cambio, que «existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la *sensibilidad* y el *entendimiento*». *Op. cit.*, A 15, B 29, p. 60. Pero este desconocimiento es remediable si se tiene en cuenta el descubrimiento aristotélico del intelecto agente.

<sup>78</sup> Como Kant desconoce el intelecto agente, en algunos pasajes de la obra citada indica que la razón humana tiene una «*actividad espontánea*». Cfr. *Ibíd.* B 68, § 8, p. 88; *Ibíd.* A 51, p. 93; *Ibíd.* B 93, p. 105; *Ibíd.* B 130, p. 152; *Ibíd.* B 132, p. 153. Sin embargo, es claro que la apelación a la «espontaneidad» denota falta de explicación acerca del origen de la puesta en marcha de la inteligencia, siendo ésta una dimensión noética humana que por constitución es enteramente pasiva.

En síntesis, cabe decir que la interpretación de Maréchal del intelecto agente equivale a un intento de transformar el tomismo en kantismo pasando por el escotismo. La tesis de la asimilación maréchaliana del tomismo al kantismo en lo que al intelecto agente respecta, la defiende McCamy<sup>79</sup>. La mentalidad kantiana en este punto se nota también en un ilustre conocedor de Maréchal, Rahner, pero éste no reduce explícitamente el intelecto agente a la inteligencia, sino que admite una «dualidad» entre ambos<sup>80</sup>. En otro buen conocedor del francés, Lonergan, a veces se da una concepción unificada de ambos intelectos<sup>81</sup>, mientras que en otras se da una distinción entre dos «potencias», una activa y otra pasiva<sup>82</sup>, pero ya se ha indicado que, según su descubridor, Aristóteles, el intelecto agente no puede ser una «potencia» sino un acto del hombre, en concreto, el de mayor entidad.

\* \* \*

Si bien se mira, lo que precede implica que el autor de este trabajo entiende que el conocimiento humano —como cualquier otra realidad en el hombre— es compuesto (pues simple sólo es Dios), y que tal composición está conformada por diversas «dualidades», las cuales en modo alguno equivalen a «dualismos» (pues éstos implican no sólo heterogeneidad sino, sobre todo, oposición).

En efecto, a nivel ontológico el hombre no es simple sino compuesto, al menos de alma y cuerpo, teniendo el alma a su vez diversas composiciones (por ejemplo, la inteligencia y voluntad), y asimismo y obviamente el cuerpo humano admite multiplicidad de potencias. Por consiguiente, el conocer humano —como realidad humana que es— no puede ser una excepción, sino que tiene que ser realmente compuesto, siendo su composición básica la advertida por Aristóteles: la de acto y potencia. Si esta composición se nota en lo inmaterial del hombre, hay que sostener —como el estagirita— que el ser humano debe contar nativamente con un conocer activo, al cual

<sup>79</sup> «This is clearly an attempt to contextualize the notion of the Thomistic agent intellect within the framework of the Kantian “unconditioned” ground of the ascending levels of the unification experience». McCAMY, R., *Out of a Kantian Crystalline? A Maritainian Critique of Fr. Maréchal*, New York: Peter Lang, 1998, p. 116.

<sup>80</sup> Cfr. RAHNER, K., *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Tomás de Aquino*, Barcelona: Herder, 1963, pp. 145 ss. También se advierte esa dualidad en la crítica de Ph. Dallery a Maréchal. Cfr su trabajo: *Maréchal: interprète de Saint Thomas*, Roma: Pontificium Atheneum Sanctae Crucis, 1997, p. 190.

<sup>81</sup> Cfr. LONERGAN, B., *Insigt. Estudio sobre la comprensión humana*, Salamanca, Sígueme, 1999, p. 440.

<sup>82</sup> Cfr. LONERGAN, B., *Verbum. Word and Idea in Aquinas*, London: Darton, Longman & Todd, 1967, p. 139.

él llamó «intelecto agente», y con otro nativamente pasivo, al cual designó como «entendimiento paciente». Este último es el que comúnmente llamamos inteligencia, una potencia que constitutivamente es pasiva (*tabula rasa*, según el filósofo de Atenas). Por tanto, esta facultad requiere de un acto humano previo, inmaterial, luz o conocer en acto que sea superior a ella y susceptible de activarla, pues del no conocer no surge el conocer, de lo imperfecto no puede surgir lo perfecto, de lo puramente potencial no surge lo activo a menos que se cuente con un acto previo superior. Más bien sucede que es lo activo lo que activa lo potencial.

Por lo demás, es comprensible que aludir al descubrimiento aristotélico del intelecto agente —el superior de los suyos referidos al hombre— en un tiempo como el nuestro, en el que tal hallazgo está completamente perdido después de tantas centurias de pensamiento moderno polarizado exclusivamente en la inteligencia, cause perplejidad, entre otras cosas, porque no tenemos conciencia de tal luz nativa (la conciencia en el hombre llega tarde y no es el superior modo de conocer). Pero si no se admite la existencia de un conocer en acto nativo superior a dicha facultad, no se puede dar razón de la activación de esta, porque el conocer intelectual no puede surgir ni del sensible, ni por supuesto, de la ignorancia. En cambio, si se admite, el intelecto agente, este ya no puede ser más humano, porque se le ve a nivel de lo más nuclear en el hombre, a nivel de lo que Tomás de Aquino llamaba «acto de ser», lo cual indica que cada persona humana es un luz nativa distinta.

En cambio, postular que tal luz nativamente activa no puede ser humana, sino que hay que atribuirla directamente a Dios —como llevó a cabo el pensamiento griego antiguo, el árabe y el judío medieval— supone erradicar del ser humano lo más noble —el acto— y reducir al hombre a una mera potencialidad pasiva, a un espejo respecto de la luz divina. Pero el autor de este trabajo considera que esta tesis no sólo no comulga con la dignidad humana, sino tampoco con la divina, porque lo primero creado por Dios son los actos de ser, y en función de ellos, las potencias.