

A propósito del innatismo agustiniano en la escuela agustiniana

(II)

GERARDO DE SENA († 1336).

En el siglo XIV se siguen varios filósofos en la escuela agustiniana que continúan el pensamiento agustiniano sobre lo innato nocional. Puesto que ya en otra ocasión nos ocupamos de ellos⁸⁴, sólo los recordaremos señalando lo más acentuado de su pensamiento. Son: Gerardo de Sena, Gregorio de Rímimi y Alfonso Vargas de Toledo.

El primero, nacido a principios del siglo XIV, nos ha sido presentado como metafísico sutilísimo⁸⁵. En psicología se mantiene dentro del pensamiento escolástico: espiritualidad del alma, información sustancial del cuerpo por parte del alma, unicidad del alma como forma sustancial, potencialidad del entendimiento respecto de su contenido ideal, inmanencia del objeto en el sujeto en el acto del conocimiento, distinción entre objeto externo e interno, aunque el objeto conocido en realidad sea uno, ya que lo interno y lo externo no son otra cosa que una especie de doble formalidad de la misma realidad⁸⁶.

Lo que más hace al caso es la Q. 8 del quodlibeto, en la que se pregunta si siempre es necesario el objeto externo, existente en el orden sensible, para que se dé un verdadero conocimiento intelectual. La respuesta es decidida y decisiva: NO, para los objetos que él llama universales definibles y necesarios esenciales⁸⁷. La razón fundamental es la que movió a San Agustín y después a Kant: nada

⁸⁴ F. CASADO, "La "memoria Dei" en la escuela agustiniana": *La Ciudad de Dios* 177 (1964) 201-233.

⁸⁵ OSSINGER, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadii MDCCLXIII, 827-828.

⁸⁶ GERARDI SENENSIS, *Eremitae Augustiniani, Doctoris ingeniosi, Aegidii-que Romani sectatoris QUOLIBET*, F. Mauritii Tertii Parmensis, Theologi Augustiniani, industria ac studio ex tenebris erutum, et in lucem editum, Viterbii 1587, q. 7, fol. 34 a. A esta obra nos referiremos en todas las alusiones a Gerardo de Siena.

⁸⁷ "Prima ergo conclusio erit ista, scil., quod illa cognitio quae habetur de universalibus definibilibus et de necessariis enuntiabilibus non indiget aliquo obiecto extrinseco, a se distincto, cui tamquam mensurae per commensurationem aliquam conformetur vel adaequetur" (Fol. 35 a-b).

hay fuera de Dios que pueda concretar la inmutabilidad y necesidad que debe ser la medida objetiva del conocimiento universal y necesario⁸⁸. ¿Qué será, pues lo que concrete objetivamente estos contenidos intelectuales? La *veritas prima* que es lo único que puede hacer que una pluralidad de entendimientos humanos, que sobre tantas otras cosas emite juicios tan diversos, en cambio, sobre los universales definibles y enunciables necesarios se mantenga sin desviaciones⁸⁹. La fidelidad al pensamiento agustiniano le libraré del ontologismo al decirnos que la *veritas prima* será la medida objetiva del entendimiento *non per modum obiecti, sed per modum artis et legis dictantis et continentis veritatem obiecti*⁹⁰. La objetividad de este conocimiento, que tiene por objeto lo universal y necesario, se verificará no en lo puramente existencial, que puede no ser, sino en lo que *debe ser* que es lo inmutable⁹¹.

GREGORIO DE RÍMINI (1300-1358).

Gregorio de Rímíni es uno de esos autores que han sido inmediatamente encasillados en tal o cual denominación, en este caso concreto, bajo la denomina-

⁸⁸ "Cognitio quae nunquam potest obliquari vel mutari de veritate in falsitatem non indiget ab aliquo obiecto extrinseco mensurari; sed cognitio de aliquo necessario enuntiabili, sive de eius enuntiatione, est huiusmodi; ergo...; quia tota causa quare aliqua cognitio indigeat obiecto extrinseco mensurante est quia potest obliquari et mutari de veritate in falsitatem; et ideo oportet quod sua rectitudo et veritas accipiatur per conformitatem ad aliquam mensuram extrinsecam, cui se conformando sit vera et a qua deviando sit falsa. Haec autem mensura non potest esse nisi obiectum extrinsecum, quia sicut obliquatio et falsitas cognitionis non est aliud quam deformitas a suo obiecto extrinseco mensurante, ita rectitudo et veritas non est aliud quam conformitas ad dictum obiectum extrinsecum mensurans" (Fol. 44 a).

⁸⁹ "Quarto probo hoc idem sic: illa cognitio quae nunquam a conformitate aeternae legis recedere potuit, a conformitate tamen uniuscuiusque obiecti extrinseci recedere potuit, et quandoque recessit, ac etiam quandoque recedit, non indiget obiecto extrinseco cui per commensurationem aliquam adaequetur. Sed *cognitio primorum definibilium ac etiam necessariorum enuntiabilium est huiusmodi*; ergo... Si ergo sit aliqua cognitio, quae revera ex conformitate ad legem aeternam veritatis, a qua nunquam recedere potuerit, nec recedere possit, relinquatur necessario quod non indiget obiecto extrinseco ut habeat ipsam conformitatem. Quod cognitio universalium definibilium ac etiam necessariorum enuntiabilium nunquam deviare potuerit a conformitate divinae legis aeternae apparet quia regulae aeternae dicatorum definibilium ac etiam enuntiabilium, in lege primae veritatis contentae, dant eis quod semper habeant suam veritatem, quandocumque per aliquem creatum intellectum apprehenduntur, ac si essent aeterna extra intellectum divinum. Et ideo, intellectus creatus apprehendens eodem semper modo eorum veritatem, nunquam deviat, nec etiam deviare potest a dictarum regularum conformitate, quia semper ea intelligit sicut lex primae veritatis dictat ea debere intelligi" (Fol. 36 b).

⁹⁰ Fol. 36 a.

⁹¹ "Et hinc est quod Beatus Augustinus, in libello de immortalitate, dicit quod animus humanus per tales intentiones non gignit sed invenit illa quae sunt aeternaliter vera et sunt principia omnium scientiarum. Constat autem quod principia omnium scientiarum aeternaliter vera sunt ipsae definitiones et necessariae enuntiationes, quae per intentiones universales comprehenduntur et eis

ción de nominalismo. La obra de Gordon Leff⁹² ha sido ya una aportación positiva en favor de nuestro autor y en contra de un nominalismo que tiene demasiado de nombre aplicado a Gregorio de Rímíni⁹³.

En el problema del conocimiento no se le oculta el gran fundamento de la vivencia del cogito del que brota una psicología. Nada hay que puede debilitar la experiencia de los propios actos psíquicos de entender, querer, crear, etc.⁹⁴. Es un conocimiento distinto del que procede como efecto del raciocinio o de la experiencia externa. Es un intuirnos que nos sirve para distinguir algo en los demás a través de signos con los que nosotros mismos hemos traducido nuestras vivencias internas. Pero lo que más hace a nuestro propósito es la Q. 3 de la Dist. 3 del comentario sobre el I de las Sentencias. Gordon Leff, sin prejuicios por parte de la doctrina sobre la Memoria Dei quizás por él no conocida, se ha dado cuenta, sin embargo, de ese conocimiento *de cuño diferente*⁹⁵ que constituye como un bagaje del alma. Pero donde más le llama la atención al de Rímíni este contenido específico ideal, y no de ideas, es en el campo de los objetos morales. La ley natural, que señala al hombre los medios que regulan su vida moral: las reglas del bien y del mal, de lo justo e injusto, de lo recto y de lo depravado, etcétera, todo este mundo ideal acerca de lo no sensible no tiene su origen en los sentidos; es más, puede que ni siquiera responda a realidades internas, como sucede con el que conoce lo que es la justicia sin que él sea justo⁹⁶; sería el caso de un conocimiento puramente conceptual en el sentido de que no se le puede

identificantur; quae, quanvis in se et in intellectu nostro non sint aeternae, dicuntur tamen aeternae quia earum comprehensiones omnes semper sunt conformes suis regulis aeternis in prima veritate contentis" (Fol. 39 a-b).

⁹² GORDON LEFF, *Gregory of Rimini*, Manchester 1961, 38-46.

⁹³ "In so far, then, as the universal is merely a mental phenomenon, Gregory accords with Ockam in endowing the individual alone with reality; but this only applies to the sensible world" (GORDON LEFF, o. c. 46).

⁹⁴ "Quilibet potest in seipso experiri: quod ipse cognoscit se intelligere aliquam rem determinatam; et se credere id quod credit; et se velle illud quod vult et nolle quod non vult. Igitur intelligit immediate actum suum intelligendi, volendi nolendi, credendi, etc." (*In I Sent.* d. 3, q. 2, a. 1. p. 44 L).

⁹⁵ Gordon Leff, a pesar de no hacerse eco de la doctrina agustiniana de la Memoria Dei tal como hoy se expone, refleja, sin embargo, el pensamiento agustiniano de Gregorio de Rímíni al denominar el conocimiento intelectual como un conocimiento *of different kind* (o. c. 49) que el sensible, con contenidos que no tienen su origen en la abstracción sino que forman parte de *our natural equipment* (o. c. 50-51). No aceptamos, sin embargo, la frase *innate ideas* con que el autor denomina ese conocimiento innato. Decir ideas innatas y referirlas a las ideas platónicas o neoplatónicas (o. c. 50) podría hacer pensar en verdaderas ideas (ya formadas), concepto completamente fuera de cuestión en Gregorio de Rímíni.

⁹⁶ "Quartum dubium et valde difficile an et quomodo quis cognoscat quaedam insensibilia, quorum nullum novit in seipso: sicut, v. gr., homo qui numquam fuit iustus et per consequens qui numquam intuitus est iustitiam aliquam singularem potest noscere iustitiam. Quod autem aliquis potest huiusmodi cognoscere iustitiam, patet, quia aliquis talis potest desiderare et velle esse iustus, quod non posset nisi nosset quid est iustitia et quid est iustum" (*In I Sent.*, d. 3, q. 3, a. 2, fol. 45 n).

señalar un objeto ni en el orden sensible ni en las realidades concretas del mundo interior del injusto que conoce la justicia⁹⁷. La única explicación que cabe es la de haber recibido unas impresiones nocionales de lo que ontológicamente es auténtica realidad en Aquel que hizo la mente humana, en el que es supremo principio tanto de las realidades del mundo sensible como de las del mundo inteligible.

En una palabra: existe en el hombre un conocimiento que no se origina en los sentidos ("ex hac igitur *notitia habituali naturaliter insita*"), de contenido bien concreto y determinado: lo bueno y lo recto y justo ("per quam quis novit hoc et illud cum illa consideret esse bene et recte facta, illud vero et illud non recte") con el que la mente es capaz de formar un concepto universal ("qua naturaliter etiam format sibi *conceptum generalem boni et iusti, bonitatis et iustitiae, in quo, generali notitia, iustitiam cognoscit*")⁹⁸.

ALFONSO VARGAS DE TOLEDO (1300-1361).

Es contemporáneo de los dos anteriores y digno representante de la escuela agustiniana en su tiempo. Ha sido juzgado por el P. Urraburu, S. J. como "escritor que tanto merece ser dado a conocer y es lástima esté oculto"⁹⁹.

Resumiendo brevemente su pensamiento, diremos que el Vargas trata más explícitamente la cuestión de que nos ocupamos. En sus cuestiones acerca del alma¹⁰⁰ se enfrenta abiertamente con el problema del entendimiento agente. Siempre por delante la idea de que el entendimiento posible es inicialmente pasivo respecto del acto de la intelección, se impone la necesidad del principio agente que lo saque de la potencialidad. Ya hemos visto en Gerardo de Sena —y veremos luego en Pablo de Venecia— que el refugio de estos autores que no admiten un entendimiento agente al estilo tomista, es, en último término,

⁹⁷ "Unde quaerens quomodo qui nondum iustus fuit diligit et per consequens novit quid est animus iustus tandem determinans ait: Cum enim dico, et sciens dico: iustus est animus, qui scientia atque ratione in vita ac motibus sua cuique distribuit, non aliquam rem absentem cogito, sed praesens quidem cerno apud me; et si non sum ipse quod cerno et multi si audiant approbabit. Et quisquis me audit atque scienter approbat apud se, et ipse hoc quidem cernit, etiam si non sit et ipse quod cernit. Ex quibus patet quod iustum animum novit quis etiam qui nullum tale vidit in ratione propria seu conceptu signante quid est animus iustus, videlicet qui scientia atque moribus in vita et ratione et cum quem conceptum quilibet qui scienter id dicit apud se habet et cognoscit, etiam si iustitiam non habet, nec ipse talis sit ut praedictus conceptus de eo verificari possit" (*Ibid.*, fol. 46 c).

⁹⁸ *Ibid.*, fol. 46 f.

⁹⁹ F. CASADO, "La "memoria Dei" en la escuela agustiniana": *La Ciudad de Dios* 172 (1959) 582.

¹⁰⁰ ALPHONSI Archiepiscopi Toletani Ordinis Eremitarum Divi Augustini, *Theologi Celeberrimi, ac Philosophi acutissimi in tres Aristotelis libros De Anima subtilissimae QUAESTIONES*, Venetiis MDLXVI.

Dios, o mejor, una participación de Dios, tipo verdad o noción, por parte del entendimiento creado. ¿Difiere Vargas de estos autores al insistir en que el entendimiento agente ha de ser algo connatural al hombre? Creemos que más bien es cuestión de nombres que de realidades. Es muy natural que la expresión de un Bernardo de Oliver que dice que el entendimiento agente es la ciencia divina¹⁰¹, así como aquellas otras que nos hablan de la veritas prima, o las razones eternas agustinianas, o Dios, etc., como origen de ciertos conocimientos intelectuales, le hayan parecido expresiones demasiado fuertes y con resabio o sabor a sustancias separadas de tipo averroísta¹⁰². Por eso insiste en que el principio de la intelección, como operación natural, debe ser algo connatural al hombre, ya que el objeto material, por falta de proporción, no puede actualizar al entendimiento y, por otra parte, las ideas innatas han de ser rechazadas¹⁰³. El entendimiento agente será, pues, algo del alma, pero no como potencia de la misma¹⁰⁴. Una de las razones es porque, por ser potencia espiritual de tipo cognoscitivo, no se entiende cómo no pueda ser consciente de sí misma ya que la reflexión perfecta es propia de lo espiritual¹⁰⁵. Terminará diciéndonos que el

¹⁰¹ *In I Sent.*, d. 3, q. 8, a. 1.

¹⁰² "Contra conclusiones istas sunt expresse duo articuli parisienses, praeter articulum quem adduxi in deductione conclusionis meae. Primus est articulus 119 ubi dicitur quid substantia animae sit aeterna, et quod intellectus agens et possibilis sint aeterni: error; sed constat quodo intellectus agens est aeternus si sit scientia Dei; ergo... Secundus est articulus 113 ubi dicitur quod intellectus agens est quaedam substantia separata superior ad intellectum possibilem, et quod secundum substantiam, potentiam et operationem est separatus a corpore, nes est forma corporis humani: error; sed constat quod haec omnia verificantur de Deo si sit scientia Dei; ergo" (*In I Sent.*, d. 3, q. 2, a. 3-4).

¹⁰³ "Aut reducitur ad actum per seipsum, aut per ipsum obiectum, aut species concreatas, aut per intellectum agentem. Hoc patet per sufficientem divisionem. Non potest dici quod reducatur ad talem actum per seipsum, cum sit in potentia ad talem actum, quia tunc esset in actu et in potentia respectu eiusdem, quod est impossibile...; nec ulterius potest reduci per ipsum obiectum, quia agentis et patientis debet esse proportio; obiectum autem cum sit corporale non est proportionatum intellectui. Nec etiam reducitur per species concreatas, quia tales species non ponuntur in intellectu nostro, immo intellectus in sui creatione est tamquam tabula rasa (tertio huius); necessarium est ergo... per intellectum agentem" (*QQ. de anima* III, q. 2, a. 1, fol. 78 b).

¹⁰⁴ "Iste modus dicendi..., quantum ad hoc quod ponit intellectum agentem esse potentiam immediate fundatam in essentia animae..., non credo esse veram" (*Ibid.* III, q. 2, a. 2, fol. 80a).

¹⁰⁵ "Probo conclusionem oppositam... primo sic: Omnino potentia immaterialis fundata in essentia animae est supra se conversiva; sed intellectus agens non est huiusmodi et tamen est immaterialis; ergo non est aliqua potentia fundata in essentia animae... Probatur ratione sic: Aut intellectus possibilis, voluntas et memoria sunt supra se conversiva: quia sunt potentiae, aut quia sunt immaterialia, aut propter utrumque, aut propter proprias naturas; hoc patet per sufficientem divisionem. Sed non potest dici quia hoc competit quia sunt potentiae, quia tunc competeret omni potentiae, quod potest esse falsum, quia potentiae sensitivae non reflectuntur supra se. Nec competit eis quia sunt immateriales praecise, quia tunc competeret intellectu agenti, cum sit immaterialis, quod est falsum; nec etiam propter suas proprias naturas, quia secundum Aristotelem primo Priorum, quidquid competit differentibus specie, compe-

entendimiento agente es un *hábito connatural*, radicado en el entendimiento posible. Lo que parece un poco extraño es su postura ante la opinión de las idoneidades del Viterbiense a quien dedica tres apretadas columnas de su obra. Esta falta de conformidad con la opinión de Santiago de Viterbo, a la que, sin embargo, califica de "valde subtilis"¹⁰⁶, parece más aparente que real; a nuestro modo de ver proviene de una interpretación menos adecuada de su pensamiento. Piensa que con tales idoneidades el entendimiento posible estaría a la vez en acto y en potencia según un mismo aspecto del problema y cree también que se compromete la afirmación de la "tabula rasa"¹⁰⁷. De hecho en las objeciones puestas contra su propia opinión nos afirma que *el "hábito" no es ideas*; y expresamente cita los actos incompletos o idoneidades de Santiago de Viterbo, creyendo que éstos son ya ideas, lo que nos parece una interpretación demasiado extrema de las idoneidades de Santiago de Viterbo. Puntualizando un poco más señala como contenido de este hábito connatural un *contenido nocional de primeros principios*. Estos primeros principios son *los primeros principios simpliciter*, no los que no son simplemente los primeros, es decir, los que son principios de cada una de las ciencias en concreto que solamente podrán formularse a medida que se vayan adquiriendo los conocimientos propios de tal o cual ciencia. Cuando Aristóteles en el *II Posteriorum* dice que los primeros principios se adquieren por inducción, según Alfonso Vargas, se referiría solamente a los principios que no son los primeros sin más¹⁰⁸. Así responde también a lo que se dice en el *VI Ethic* y en el *Proemio a la Metafísica* acerca de la adquisición, por vía de los sentidos, de los primeros principios, que, repetimos, serían los principios "secundum quid"¹⁰⁹. A la objeción que dice que si estamos en posesión de tal hábito connatural

tit eis per aliquod commune, in quo conveniunt, et non per proprias naturas; sed converti supra se competit intellectui possibili et voluntati quae differunt specie. Ergo relinquatur quod competit eis quia sunt potentiae immateriales. Et haec est maior: quod omnis potentia immaterialis, immediate fundata in essentia animae, est supra se conversiva; ergo (... non est potentia animae)" (*QQ. de anima* III, q. 2, a. 2, fol. 80a).

¹⁰⁶ *Ibid.* fol. 82a.

¹⁰⁷ "Quantum ad praesens deficit haec positio: quia non potest salvare intellectum esse tamquam tabulam rasam, cuius contrarium dicit Philosophus in hoc 3. Consequentia videtur nota: nam quod habet realitates omnium formarum intellectualium, ad quas est in potentia, non est denudatum a naturis ipsarum; et per consequens nec est sicut tabula rasa. Non igitur videtur vera dicta positio" (*QQ. de anima* III, q. 2, a. 2, fol. 83a).

¹⁰⁸ "Ad sextum concedo maiorem: sed quando postea dicitur quod intellectus agens acquiritur inductive, dico quod falsum est. Ad probationem: cum dicitur quod habitus principiorum acquiritur inductive, *non est verum de primis principiiis quae sunt simpliciter prima principia*, sed de principiis quae secundum quid sunt principia in scientis. Et de talibus dicitur sexto ethicorum quod acquiruntur inductive..." (*Ibid.*).

¹⁰⁹ "Ad septimum patet per idem quid dicendum: habitus enim principiorum in scientia, quae sunt principia secundum quid, acquiritur via sensus et memoriae et experientiae. Et de talibus loquitur Philosophus; habitus autem primorum principiorum non acquiritur isto modo" (*Ibid.*).

tural entonces seríamos naturalmente sabios: "sapientia esset nobis connaturalis", responde que no se puede hablar de una sabiduría actual mientras que no exista el hábito de los principios *secundum quid*, o sea, de los principios que son expresión de las ciencias en concreto, adquirido por elaboración racional en unión con la experiencia¹¹⁰. En este sentido de contribuir a la elaboración de los principios no últimos de las ciencias, el hábito connatural, o entendimiento agente, podría denominarse "ratio agendi", pero entendiendo siempre que para esto último se requiere la colaboración de las sentidos¹¹¹. Finalmente, lo que ha sido el caballo de batalla de los filósofos cuando han querido dilucidar la acción de la iluminación del fantasma por parte del entendimiento agente también en Alfonso Vargas queda en la oscuridad; se afirma una *dispositio spiritualis* del fantasma, pero no se ve en qué consista dicha disposición. Pero de momento no nos interesa esto y sí la afirmación de que ese entendimiento agente contenga virtualmente nuestros conocimientos intelectuales¹¹² y que, tratándose del conocimiento de lo sensible, no se limite a una mera abstracción de las condiciones materiales¹¹³.

En resumen: creemos que su pensamiento podría traducirse de este modo: el entendimiento posible necesita, para tener ideas del mundo sensible, los fantasmas, en los cuales el hábito connatural (entendimiento agente) descubriría (no sabemos cómo) tal contenido intelectual, que, para ser conocimiento universal perfecto, tiene que verificarse a base de la virtualidad intelectual (*habitus principiorum primorum*) que es lo específico de ese entendimiento agente como contenido nocional. Es claro que de esta manera podemos interpretar a Alfonso Vargas como dentro del pensamiento agustiniano tradicional.

PABLO DE VENECIA, ¿el averroísta? ¹¹⁴.

Los manuales de historia de la filosofía, escritos sin posibilidad de tiempo suficiente para una constatación personal de la materia, tienen que acusar inevi-

¹¹⁰ "Ad octavum patet per idem: habitus autem primorum principiorum non est pars scientiae, quia *talis habitus naturaliter inest nobis*; habitus autem principiorum secundum quid est pars sapientiae, et *talis habitus non est intellectus agens*" (*Ibid.* fol. 84b).

¹¹¹ "Ad nonum dicendum quod intellectus agens principaliter et primo respectu principiorum est habitus; respectu vero conclusionum ex consequenti et mediante habitu principiorum. Et ideo dicitur habitus principiorum et non conclusionum" (*Ibid.*).

¹¹² "Item etiam secundum modum loquendi omnium doctorum, intellectus agens aliquo modo continet omnem scientiam et intellectionem ad quam intellectus possibilis est in potentia naturali; sed certum est quod non continet ista formaliter" (*Ibid.* fol. 90a).

¹¹³ "Et confirmatur: quia si non pertineret ad intellectum agentem causare effective actum intelligendi, sed solum illuminare phantasma et abstrahere a conditionibus materialibus, ut aliqui dicunt, non vocaretur intellectus agens, sed abstrahens, cuius oppositum dicit Aristoteles" (*Ibid.*).

¹¹⁴ Pablo de Venecia nace en Udine en torno al 1372. Ingresó en los Ermitaños de San Agustín, completa sus estudios en Oxford y luego en Padua, y

tablemente deficiencias en la objetividad del pensamiento atribuido a tantos y tantos filósofos en ellas expuestos. Por fuerza, el historiador de turno, puesto en las mismas circunstancias, recogerá sin más lo que otro haya dicho anteriormente, sin poder garantizar la verdad de lo afirmado. De ahí que, con frecuencia, en diversas y sucesivas ediciones se siga afirmando algo con la sola garantía de haber sido dicho por la precedente. Si a esto añadimos que tal o cual autor no haya tenido ocasión de ser revisado a fondo o de destacar en las circunstancias de la historia, se le seguirá presentando con tal o cual característica hasta el fin de los siglos.

En la escuela agustiniana, a un siglo de distancia de Santiago de Viterbo, se encuentra Pablo de Venecia. Este filósofo ha sido marcado constantemente con la característica de averroísta. ¿Hasta qué punto es esto verdad? Es cierto que fue contado entre los profesores de la universidad de Padua durante trece años, y ya sabemos que el averroísmo, puesto de moda entre la aristocracia veneciana, estaba considerado como un signo de cultura en el norte de Italia en los tiempos del Renacimiento, y con sede principalmente en los centros docentes de Padua, Bolonia y Ferrara ¹¹⁵.

Pero ¿qué hay realmente acerca de ese pretendido averroísmo de nuestro Autor, el cual habría llegado nada menos que a salir en defensa del sistema ante todo un capítulo general de su Orden? Aunque no es la finalidad de estas páginas salir al paso a esta afirmación, no podemos por menos de hacer notar que la realidad parece bastante desfavorable a esta acusación. Vaya por delante el hecho de que, aunque en todas y en cada una de las columnas de su magnífico comentario a los libros *De anima* ¹¹⁶, que nos han servido para nuestro trabajo, es citado Averroes, sin embargo podría decirse que no tanto aparece Aristóteles según la mente del Comentador, sino más bien éste es citado o como objetante o para confirmar la doctrina que el autor va descubriendo como propia del Filósofo. Tanto

aquí, desde 1340 a 1353, ejercita la enseñanza de la Sagrada Teología y artes liberales, primero en las escuelas privadas de la Orden y luego en el Estudio público, polemizando con su antagonista Antonio de Urbino. Hacia 1408 fue nombrado por Gregorio XII vicario general de los Ermitaños, aunque por muy poco tiempo, y ejerció el cargo de provincial casi durante 20 años. En 1413 era designado embajador de Venecia ante el rey de Polonia. Le tocó peregrinar por Florencia, Sena, Bolonia, Parma y Perugia dedicado a la enseñanza. Vuelto a Padua, hacia el 1423, muere en dicha ciudad el 15 de junio de 1425. En los siglos XV y XVI gozó de merecida fama como intérprete de Aristóteles.

¹¹⁵ E. RENAN, *Averroes et l'Averroisme*, 335.

¹¹⁶ PAULI VENETI, *in libros de Anima explanatio cum textu incluso singulis locis, maxima quidem diligentia a vitüs, mendis et erroribus quibus hactenus ex ignavia impressorum scatebat purgata ac pristinae integritati restituta; necnon annotationibus textuum ac commentorum in marginibus exornata*. Cum privilegio (Fol. 1). Venetiis impressum mandatis et impensis heredum quondam nobilis viri domini Octaviani Scoti Modoetiensis, per Bonetum Locatellum praebiterum Bergomensem decimo kalendas Novembres Anno salutis 1504 (Fol. 173rb). A esta obra nos referimos en las citas siguientes.

es así, que no duda en corregir a Averroes si le cree en contra de lo que piensa ser doctrina genuína del Estagirita.

EL ALMA INTELECTIVA, FORMA SUSTANCIAL DEL CUERPO; SU ESPIRITUALIDAD.—Suele considerarse como doctrina característica del averroísmo la afirmación de que, en el hombre, su alma no va más allá de la "cogitativa", que pertenece todavía al orden material, pero que superaría, sin embargo, lo que podría ser simplemente lo estimativo o instintivo de los brutos. En efecto, en nuestro autor nos encontramos con esta denominación especial respecto de las potencias cognoscitivas inferiores. Citando a Averroes, distingue tres capacidades cognoscitivas dentro del conocimiento sensitivo: la imaginativa, que proporciona al entendimiento los objetos del orden sensible, la cogitativa, respecto de los de orden no sensible y la memoria que aprecia lo pasado¹¹⁷. Pero, de todos modos, la cogitativa no alcanzaría nunca el rango de lo esencialmente intelectual, aunque tenga capacidad para proporcionar material adecuado para la intelección. Por esto puede ser denominada también *intellectus passivus*¹¹⁸ que, sin embargo, no ha de ser identificado con el entendimiento posible. Y sobre todo esto encontramos el alma intelectual, verdadera forma sustancial del cuerpo humano. Pablo de Venecia dedica un amplio comentario a esta cuestión. En él descarta la opinión de Platón para quien el hombre sería solamente el alma, con una mera connotación del cuerpo; no admite tampoco el pensar de Averroes que defiende una unión del alma con el cuerpo a base simplemente de una mera ayuda al fantasma para hacerle inteligible; ni le agrada la sentencia de Juan de Janduno que admite una unión con el cuerpo al que no da el ser sino el simple obrar; hace, finalmente suya la opinión de Aristóteles, interpretada en sentido de que el alma es verdadera forma sustancial del cuerpo humano, *como forma informante que da el ser* y no solamente como forma inherente que se sostenga en otro ser¹¹⁹. El alma

¹¹⁷ "Notandum secundum Commentatorem, comm 20, ...sunt tres virtutes, scil., imaginativa, cogitativa et rememorativa...; imaginativa ergo videtur principaliter deservire intellectui quoad sensata, cogitativa quoad insensata, memoria quoad differentiam temporis" (Fol. 143va).

¹¹⁸ "Intellectus autem passivus est imaginativa, cogitativa vel rememorativa, quarum quaelibet dicitur intellectus passivus prout deservit intellectui possibili vel agenti..." (Fol. 143rb). "Dupliciter sumitur intellectus, scil., large pro virtute phantastica vel imaginativa et stricte pro virtute discernente speculabilia et factibilia" (Fol. 130va).

¹¹⁹ "...ita intellectus possibilis aliquandò sumitur pro anima intellectiva, aliquando pro potentia eius: et primo modo est forma substantialis hominis; et sic est substantia aeterna" (Fol. 143ra). "Ideo intellectus aliquo modo abstractus a corpore et non aliae partes animae. Unde intelligentiae caeli sunt simpliciter abstractae a corpore quia non informant neque inhaerent; formae vero simpliciter eductae de potentia materiae sunt simpliciter coniunctae corpori, scil., per inhaerentiam et informationem; intellectus vero medio modo se habet quia aliquo modo coniungitur corpori, scil., per informationem et aliquo

está dotada de potencias racionales¹²⁰: entendimiento y voluntad, que no son orgánicas, como las potencias sensitivas¹²¹.

La espiritualidad viene demostrada con cuatro razones: la primera es que el entendimiento no tiene un objeto concreto determinado, al contrario de lo que sucede en las potencias orgánicas; la segunda razón es que el entendimiento conoce la diferencia entre lo universal y lo particular; ahora bien, esto sólo es posible si el entendimiento tiene como objeto lo universal, lo que de ninguna manera puede atribuirse a las potencias materiales u orgánicas, hay que señalar también el hecho de la reflexión perfecta; un tercer motivo es la reacción característica de la potencia intelectual sobre el objeto que le es presentado, produciendo la especie intelectual; finalmente, el hecho de que no sea absolutamente necesario para la intelección un instrumento orgánico¹²². De ahí que el entendimiento esté dotado de una capacidad receptiva de formas materiales, pueda ser afectado por formas inmateriales y por sí mismo¹²³. Evidentemente, los objetos materiales solamente influirán sobre el entendimiento a través de los sentidos.

UNIÓN DEL ALMA CON EL CUERPO.—Ya queda dicho que para Pablo de Venecia el alma es forma sustancial del cuerpo; es decir, la unión con el alma se verifica por información no por inherencia; lo que lleva consigo el comunicar

modo abstrahitur ab illo, scil., per inhaerentiam; sed de his tertio huius" (Folio 45rb). (Nótese que aquí "intellectus" está tomado en lugar de "alma").

¹²⁰ "...secundo modo est forma accidentalis et est accidens aeternum; propter quam causam sumitur indifferenter intellectus possibilis pro potentia et essentia animae intellectivae" (Fol. 143ra).

¹²¹ "Ad secundum dicitur quod non est similitudo, quia potentiae animae sensitivae sunt potentiae organicae, non autem potentiae intellectivae" (Fol. 143ra).

¹²² "Ex praedictis eliciuntur quatuor motiva immaterialitatem intellectus. Primum motivum sumitur ex parte obiecti determinati: quo modo quaelibet potentia materialis habet obiectum determinatum; sed intellectus non habet obiectum determinatum; ergo intellectus non est potentia materialis. Patet consequentia cum minori, quia intellectus omnia cognoscit tam materialia quam immaterialia. Maior autem est nota inductive, nam visus percipit solum colorem; auditus, sonus; odores, olfatus; et sic de aliis. Secundum motivum accipitur ex parte actus cognoscendi, quia nulla potentia materialis percipit differentiam inter universale et singulare; intellectus autem percipit huiusmodi differentiam. Item nulla potentia materialis cognoscit se et actus suos...; intellectus autem intelligit se et singulos actus eius, ut habetur ad experientiam... Tertium motivum sumitur ex parte modi agendi et patiendi quia nulla virtus materialis, dum patitur ab obiecto suo, habet naturam reagendi in illud... Quartum motivum sumitur ex parte organici instrumenti, quo modo omnis virtus materialis habet instrumentum organicum; sed intellectus non habet instrumentum organicum..." (Fol. 130rb).

¹²³ "Dico primo quod intellectus patitur a materiali... Dico secundo quod intellectus patitur ab immateriali, quia ab intellectu agente et a seipso...; intellectus agit in seipsum actione reflexa, et patitur ab intellectu agente tamquam ab agente universali non proprio. Tertio dico quod intellectus a quolibet intelligibili patitur habente similitudinem in sensu, quoniam talis similitudo virtute intellectus agentis amoto omni impedimento immutat intellectum possibilem" (Fol. 129rb).

a la materia el ser actual, perfeccionándola más bien que siendo perfeccionado por ella ¹²⁴. A la conclusión de que tal unión no se verifica por simple inherencia llevan las razones siguientes: a) no proceder el alma de la materia por educación de la potencia de la misma; b) el ser por naturaleza anterior a la materia, ya que es acto de la misma; c) el carecer de partes integrantes a causa de su simplicidad; d) el no estar sometida a deterioro por exceso de intensidad por parte del objeto propio, como sucede en las potencias orgánicas, no por razón de lo formal del sentido, sino por causa de la materialidad de su órgano ¹²⁵.

EL ENTENDIMIENTO EN RELACIÓN CON LAS IDEAS.—El intelecto humano de ninguna manera se ha de identificar con la verdad, con las ideas, con la inteligibilidad por esencia. Precisamente esta afirmación es algo elemental frente al panteísmo idealista. Y en este sentido, el entendimiento creado, cualquiera que éste sea, es radicalmente pura potencia en orden al contenido intelectual. Otra cuestión es si esta potencialidad es tan radical respecto de un origen de las ideas que solamente deba adscribirse a los sentidos. Ya hemos visto que en los autores de la escuela agustiniana del siglo XIII que hemos estudiado nos encontramos con un innatismo nocional que los coloca plenamente en línea con la mentalidad agustiniana de la *Memoria Dei* y en oposición a la "tabula rasa" de la escolástica tradicional. Permítasenos recordar una vez más las "idoneidades" del Viterbiense, los "definibles universales y enunciabiles necesarios" de Gerardo de Sena, los "quaedam insensibilia quorum nullum immediate novit in seipso" de Gregorio de Rímmini, el "habitus connaturalis", existente en el único entendimiento propio de cada hombre, de Alfonso Vargas de Toledo. Por lo que exponemos a continuación creemos poder aumentar el grupo de representantes del pensamiento agus-

¹²⁴ "Intelligenda est differentia inter informare et inhaerere, quoniam informare est dare alteri esse actuale; et hoc dicit perfectionem in forma, imperfectionem autem in materia, quia dare dicit perfectionem et recipere imperfectionem. Sed inhaerere est ab alio sustentificari et hoc dicit perfectionem in materia et imperfectionem in forma; quomodo sustentificare dicit perfectionem et sustentificari imperfectionem dicit, scil., dependentia a subiecto" (Fol. 132rb).

¹²⁵ "Quatuor rationibus arguitur animam intellectivam non inhaerere materiae; quarum prima est ista: anima intellectiva non educitur de potentia materiae; ergo non sibi inhaeret... Secunda ratio: anima intellectiva naturaliter est prior materia; ergo non inhaeret illi; patet consequentia; antecedens declaratur quum actus est prior potentia... Tertia ratio: anima intellectiva est impassibilis et intransmutabilis; ergo non inhaeret materiae; patet consequentia quia nulla forma inhaeret nisi per transmutationem et passionem... Quarta ratio: anima intellectiva est indivisibilis et impartibilis per carentiam partium integralium...; ergo non inhaeret materiae" (Fol. 132va)... "Ad secundum respondetur eodem modo; quia sensus, secundum huiusmodi a nullo corrumpitur, quia sensus secundum huiusmodi solum intentionaliter recipit; corrumpitur autem ideo quod est virtus organica insequens complexionem corporis; quae corrupta corrumpitur ipse sensus; quare ergo intellectus non est virtus organica; ideo intellectus nullatenus corrumpitur" (Fol. 133ra).

tiniano en el seno de la escuela agustiniana con el autor de que venimos hablando, Pablo de Venecia.

Antes de entrar en materia llamamos la atención sobre lo que pudiera originar confusiones por razón de la terminología; es decir, en el caso en cuestión, no basta que un autor admita el entendimiento agente como algo necesario para la intelección; hay que tener buen cuidado de determinar el sentido, el significado de ese entendimiento agente. Ya vimos el caso de Alfonso Vargas de Toledo. En Pablo de Venecia sucede algo parecido. Al comentar aquellas palabras del Filósofo: "Et est intellectus hic quidem talis in omnia fieri, ille vero in omnia facere", se plantea algunas cuestiones que hacen al caso, siendo la primera de ellas la afirmación en general de lo que como tesis se tiene en el texto, o sea: la duplicidad de entendimientos, aplicada en concreto al alma que está en potencia para la intelección. Pero, ¿en qué sentido? Con mucho tino observa que la relación entre el *facere* y el *fieri* es tal que si algo es *omnia fieri* y totalmente pasivo en razón de carencia de formas inteligibles, el *facere* debe encontrarse en el extremo opuesto. Y siendo así que el entendimiento pasivo es capacidad de todo lo que tiene razón de verdad, el *facere* correspondiente ha de ser Dios como únicamente capaz de ser el originante de la total verdad que pueda satisfacer la capacidad intelectual¹²⁶. Por razón precisamente de esa capacidad del entendimiento que es "*omnia fieri*" en el orden de la intelección, el entendimiento posible puede ser denominado también entendimiento material¹²⁷. Así, pues, existiendo en el alma esta duplicidad de entendimiento¹²⁸ a que hace alusión Aristóteles en el *De Anima*, nos preguntamos: ¿cómo interpreta Pablo de Venecia estos dos entendimientos?, ¿como dos potencias distintas? Ya en Alfonso Vargas hemos visto una interpretación que difiere de la tradicional, ya que según él no se trata de una facultad numéricamente distinta del entendimiento posible sino de un "*habitus connaturalis potentiae*". Pues bien, algo semejante encontramos en Pablo de Venecia; permaneciendo en la terminología tradicional, cambia también aquí el sentido. Según nuestro autor, los puntos de vista de Aristóteles podrían resumirse en cuatro conclusiones: a) el entendimiento posible es potencia; el agente, acto; b) el entendimiento posible es "*omnia fieri*"; el agente, "*omnia facere*"; c) el entendimiento agente es *hábito y disposición* del en-

¹²⁶ "Si enim ponuntur omnes formae naturales potentia in prima materia, oportet illas ponere actu in primo motore, secundum commentatorem 12 metaphys.; immo materia prima non est potentia passiva nisi quia Deus est potentia activa" (Fol. 140rb).

¹²⁷ "Unde idem est intellectus possibilis, intellectus materialis et intellectus in potentia" (Fol. 143rb).

¹²⁸ "Ita anima intellectiva habet duplicem virtutem, per quarum unam recipit omnes species intelligibiles, quae dicitur intellectus possibilis; et per aliam abstrahit intelligibilia de potentia in actum, et haec dicitur intellectus agens" (Fol. 141ra).

tendimiento posible; d) el entendimiento agente es más noble que el posible¹²⁹. Todo esto ya nos va preparando para no asustarnos cuando Pablo de Venecia nos diga sin más ni más que el entendimiento agente es Dios¹³⁰. Completaremos y declararemos su pensamiento examinando el comentario a la frase siguiente del texto aristotélico: "Et hic intellectus separabilis et impassibilis et immixtus substantia actu ens". Cuatro interpretaciones históricas merecen su consideración: a) la que afirma que el entendimiento agente es una forma separada y universal, por él rechazada¹³¹; b) la de los que admiten el entendimiento agente como potencia propia del alma, opinión a la que en otros tiempos se había adherido¹³²; c) la que considera a los dos entendimientos juntamente con la voluntad como una realidad a la manera de la Trinidad¹³³; d) finalmente, la que dice expresamente ser de Aristóteles y que él hace suya, y que se resume en lo siguiente: mientras el entendimiento posible es facultad y accidente propio del alma, capaz de recibir en sí todas las formas inteligibles, el entendimiento agente, como ya antes nos había dicho, es la *sustancia primera*, que es Dios. Evidentemente, con esta reafirmación del entendimiento agente-dios parecería que el panteísmo averroísta había de ser la conclusión adecuada: si el entendimiento agente es Dios y es común a todos los hombres a los que se uniría constituyendo en ellos una realidad universal común, el argumento no tendría vuelta de hoja. El texto es el siguiente:

"Quarta opinio, quae tenenda est, fuit Aristotelis ponentis intellectum agentem et possibilem esse potentias animae non substantiales nec accidentales; sed intellectum possibilem esse accidens proprium et inseparabile animae intellectivae quo recipit omnes formas speculativas, sicut ma-

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ "Dico ergo quod intellectus agens et possibilis possunt comparari ad intellectum in communi et sic sunt partes substantivae eius et non differentiae substantiales vel accidentales; aut ad animam intellectivam, et sic sunt proprie differentiae eius, quia nulli competunt secundum actionem et passionem nisi animae intellectivae; non autem sunt differentiae essentiales animae intellectivae, quia prius est anima intellectiva quam intellectus possibilis; sed sunt differentiae accidentales, non quia intellectus agens et possibilis sint accidentia, quia intellectus agens est deus, sed quia accidunt illis. Licet enim prius sit intellectus agens quam anima intellectiva, tamen prius est anima intellectiva quam intellectus agens sit perfectio illius..." (Fol. 142ra).

¹³¹ "In hac materia fuerunt quatuor opiniones: prima fuit Avicennae et Algazelis dicentium intellectum agentem et possibilem esse substantias invicem separatas; et intellectus agens est decima intelligentia appropriata decimae sphaerae a qua nostra felicitas dependet" (Fol. 142vb).

¹³² "Secunda opinio fuit Egidii et beati Thomae et communiter nostrorum antiquorum...; et hanc opinionem tenui in alio opere" (*Ibid.*).

¹³³ "Tertia opinio fuit Joannis Eucliph dicentis intellectum possibilem et intellectum agentem esse potentias animae intellectivae; non tamen esse substantias nec accidentia. Sicut enim dicunt theologi quod Pater, Filius et Spiritus Sanctus sunt tres personae realiter distinctae..., ita intellectus agens et intellectus possibilis et voluntas sunt tres potentiae animae realiter distinctae..." (*Ibid.*).

teria prima per suam accidentalem potentiam recipit omnes formas naturales. *Intellectum vero agentem voluit esse substantiam primam coniunctam intellectui possibili, non per modum formae informantis nec inhaerentis sed per modum formae et habitus praesentis et indistantis; nec aliqua intelligentia praeter primam quae est Deus potuit esse intellectus agens, quia sicut potentialitati primae materiae respondet actus purissimus in quo sunt active omnes formae naturales quae sunt in prima materia passive, ita potentialitati animae intellectivae debet competere agens primum in quo sunt effective omnes formae speculativae quae passive sunt in anima intellectiva mediante intellectu possibili...*" 134.

Examinado este texto sin prejuicios, aparece en él una unión entre Dios y el hombre para capacitar al entendimiento de éste en orden a la intelección, ya que está dotado de absoluta potencialidad respecto de las formas inteligibles. Pero esta unión de ninguna manera se ha de entender como la unión de una realidad o esencia divina que informe al alma dándole el ser, ni tampoco de una unión en la que esa esencia divina sea inherente como el accidente en la sustancia. Nótese que se trata de un "hábitus" intelectual ya que, por una parte, capacita al entendimiento posible para entender, y, por otra, se nos presenta como una luz que obra sobre los fantasmas para que éstos puedan ser objetos de intelección¹³⁵. Además, si a estas alturas no tuviéramos mucho andado en la interpretación de la doctrina agustiniana del "ver a Dios" y del contacto del intelecto humano con las "razones eternas", podría ser fácil y parecer muy objetivo concluir a ontologismos y a averroísmos. Lo que aquí sucede es que estos autores fueron fieles al pensamiento agustiniano que, al no ser comprendido, fue interpretado por otros en conformidad con errores de apariencia similar, como sucedió en el mismo Agustín con su pretendido ontologismo. Por eso repetimos que, con lo que hoy sabemos de ese innatismo nocional agustiniano, de ese conocimiento metafísico innato, no nos extraña oír a Pablo de Venecia cuando nos dice que el "intellectus agens" est Deus¹³⁶, y que, por otra parte, es perfección del alma intelectiva. A base de ese innatismo de tipo metafísico podemos entender tam-

¹³⁴ Fol. 143ra.

¹³⁵ Ya en otras ocasiones hemos recordado que la materialidad del fantasma, como "actus coniuncti", es algo dogmático en la escolástica medieval; de donde el eterno problema de la desmaterialización del fantasma.—"Ex praedictis potest reddi causa quare cogitativa dicitur intellectus, non quidem per essentiam sed per participationem; quia sola cogitativa est illa quae unitur intellectui agenti per receptionem sui luminis; et sic phantasiam Aristoteles vocat intellectum passivum; hoc est, quia non distinguit eam a cogitativa; sed distinguendo, ut facit Commentator, debet dici quod virtus immediate deserviens intellectui est cogitativa, et primum motivum intellectus possibilis est phantasma, non ut est subiective in phantasia, sed in cogitativa: quod dicitur species cogitabilis; ita quod species cogitabilis est illa quae immediate movet intellectum, et quae perficitur per intellectum agentem; haec autem species vocatur phantasma ab Aristotele..." (Fol. 156rb).

¹³⁶ Fol. 142ra.

bién cómo una "substantia prima", lugar sin duda de las "razones eternas" agustinianas, pueda decirse unida al entendimiento posible como un hábito presente y no distante del mismo, y, al mismo tiempo, no inherente a modo de los accidentes. Pablo de Venecia establece una comparación entre lo que sucede cuando se aprende de oídas de un maestro y lo que se aprende por sí mismo. En el primer caso la ciencia está antes en el maestro y se comunica al discípulo; en el segundo, la ciencia que está virtual y efectivamente en el entendimiento agente posibilita al entendimiento posible para que en él se convierta en algo personal ¹³⁷

Así, pues, podemos muy bien concluir que Pablo de Venecia, más bien que ser tachado de averroísmo, debe ser colocado en línea con el pensamiento agustiniano. En realidad, Dios, sustancia primera, razones eternas, hábitos intelectuales innatos, todo ello viene a coincidir en el denominador común de innatismo notional que, originándose en San Agustín, se ha conservado celosamente en la escuela agustiniana como doctrina sobre un conocimiento metafísico que responde a lo que hoy circula ya corrientemente con la denominación de *Memoria Dei* agustiniana.

P. FIDEL CASADO, O. S. A.

¹³⁷ "Dubitatur circa differentiam secundam inter scientiam actualem et potentialem, quia non videtur verum quod scientia in actu simpliciter praecedat scientiam in potentia etiam in diversis, quia quis potentia sciens potest fieri actu sciens si nullus doceat eum et si nulla scientia praecedat scientiam eius; ut dato quod quis fiat sciens non per doctrinam sed per inventionem. Respondetur quod actus praecedat potentiam formaliter vel virtualiter, ut si aliquis habet scientiam addiscendo a magistro: scientia quae est in intellectu doctoris praecedat scientiam quae est in intellectu discipuli. Sed si quis acquirat scientiam in inveniendo ex se, tunc lumen intellectus agentis in quo est scientia virtualiter et effective praecedat scientiam acquisitam intellectus possibilis, in quo habet esse formaliter" (Fol. 143rb).