

Versiónes averroístas y nominalistas del intelecto agente en el s. XV

JUAN FERNANDO SELLÉS*

RESUMEN: En este trabajo se estudian tres posiciones sobre el intelecto agente durante el s. XV: a) *averroísmo*, defendido por autores como Pablo de Venecia, Gaetano de Thiene, Elías el Mendigo y Pedro Pomponazzi; b) *nominalismo*, sostenido por Gabriel Biel; c) *eclecticismo*, es decir, en parte averroístas y en parte nominalistas, como es el caso de Nicoletto Vernias y Nicolás de Ámsterdam.

Palabras clave: intelecto agente, averroísmo, nominalismo, eclecticismo, s. XV.

SUMMARY: In this work we study three positions on the intellect agent during the XVth century: a) *averroism*, defended by authors as Paul of Venice, Gaetano of Thiene, Elias the Beggar and Pedro Pomponazzi; b) *nominalism*, supported by Gabriel Biel; c) *eclecticism*, that is to say, partly averroism and partly nominalism, since it is the case of Nicoletto Vernias and Nicolas de Amsterdam.

Key words: agent intellect, averroism, nominalism, eclecticism, XVth century.

* E-mail: jfselles@unav.es

CURRICULUM: Juan Fernando Sellés (1961), Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (1994), es profesor Titular de Antropología en dicha institución académica. Ha impartido 14 materias distintas de filosofía. Profesor visitante de 9 universidades extranjeras. Ha publicado 23 libros, más de 120 artículos, varias “notas”, “presentaciones” de libros y “reseñas” bibliográficas. Es, asimismo, editor de 8 libros. Ha leído muchas ponencias y comunicaciones en Ciclos de Conferencias, Congresos de Filosofía nacionales e internacionales, y ha asistido a multitud de ellos. Ha formado parte en numerosos tribunales de Tesis Doctorales y de Licenciatura. *Dirección postal personal:* Trav. Acella, nº 2, es. dcha, 6º, 31008, Pamplona, (Navarra), -ESPAÑA-. Tf. 948 266586. *Dirección postal laboral:* Departamento de Filosofía, Biblioteca de Humanidades, Universidad de Navarra, 31080, Pamplona, (Navarra), -ESPAÑA-. Tf. 948 425600 ext.: 2900.

1. Introducción

Durante esta centuria siguen vigentes las líneas de interpretación del intelecto agente propias del s. XIV: a) la *averroísta*: el intelecto agente es una sustancia separada; b) la *nominalista*: la distinción entre el intelecto agente y posible no es real, sino nominal; c) la *ecléctica*, que toma tesis de unos y otros sin preocuparse de su conciliación; d) la que se puede llamar *potencialista*, es decir, la que considera al intelecto agente como una “potencia” del alma. La última sigue más la estela de Tomás de Aquino; la primera, obviamente, a Averroes; la segunda, a Ockham; la tercera, a diversos pensadores. Todas ellas, como en el siglo precedente, se reparten diversas áreas de influencia en el espacio europeo.

En el siglo XV, el *De anima* de Aristóteles, entre otras obras, fue traducido por Juan Argyropoulus de Constantinopla (1416-1486), profesor en Padua, Florencia, y Roma. Por su parte, el cardenal Juan Bessarión (1395-1472), natural de Trebizonda, tradujo otras obras aristotélicas. Trabajó en Florencia, Micea, Constantinopla, y murió en Rabean. Fue mediador en la unión de la iglesia latina con la ortodoxa griega. Por otro lado, de los comentaradores griegos de Aristóteles, en esta época fueron conocidos Alejandro de Afrodisia y Temistio. En efecto, Jerónimo Donato tradujo el comentario de Alejandro al *De Anima* en 1495 y asimismo el de Temistio¹. También Ermolao Barbaro (1454-1494) conocía bien a Temistio, porque tradujo sus *Paráfrasis*², traducción que sería de bastante influjo posterior³.

En el siglo XV el *averroísmo* sigue siendo fuerte, sobre todo, en Italia. Pensadores de esta centuria en suelo italiano que comentaron el *De Anima* en sentido averroísta fueron, por ejemplo, Apolinar Offredi de Cremona, cuyo *De Anima* se publicó en Venecia en 1496⁴, Elías el Mendigo (1460-

¹ Cfr. *Themistius. Commentaria in De anima*, Venice, 1520.

² *Paraphrasis in Aristotelis De anima*, Tarvisii, Bartholomaeus Confalonierius et Morellus Gerardinus, 1481. Cfr. sobre este filósofo medieval: J. T., STCKNEY, *De Hermolai Barbari vita atque ingenio*, Paris, Société nouvelle de libraire et d'édition, 1903; A. FERRIGUTO, *Almoro Barbaro, l'altra cultura del settentrione d'Italia nel 400, i "sacri canones" di Roma e le "sanctissime leze" di Venecia*, Venice, Real Deputazione Veneta di Storia Patria, 1922; P. PASCHINI, *Tre illustri prelati del Rinascimento: Ermolao Barbaro, Adriano Castellesi, Giovanni Grimani*, Rome, Facultas Theologica Pontificio Athenaei Lateranensis, 1957.

³ Cfr. B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Florence, Sansoni, 1958, 350/2, 365/8, 400/1, 4005/7, 411/12; E. P. MAHONEY, "Neoplatonism, the Geek Commentators", 267/8, 272, 273/4

⁴ Cfr. *Expositio in libros De anima. Quaestiones subtilissimae eiusdem super eosdem libros de anima*, Venetiis, Per Bonetum Locatellum mandato et expensas Octaviani Scoti, 1496.

1493), cretense, quien tradujo, entre otros, el *De intellectu* de Averroes, y designaba al Comentador como “el divino Averroes”⁵, Nicoletto Vernias (¿-1499)⁶, quien escribió un *De unitate intellectus* de cuño averroísta, en el que defendió la unicidad del intelecto, aunque luego se retractó en su obra *Contra perversam Averrois opinionem de unitate intellectus et de anima felicitate quaestiones* (1499). Otros averroístas de esta centuria fueron Pedro de Mantua, Pablo de Pérpola, Jacobo Rici de Arezo, Alejandro de Sermouetta, Simón de Lenderia, Oliverio de Siena, etc.

Como es sabido, los averroístas defendían una inmortalidad impersonal, opinión derivada de la hipótesis averroísta sobre la unicidad del intelecto y su equivalencia al ser divino. El Concilio de Letrán (1512-1517) condenó este parecer averroísta. Estas doctrinas también fueron combatidas por varios pensadores, entre ellos, por Antonio Trombetta (1436-1517), escotista a su manera⁷, quien publicó su *Tractatus de animarum humanarum pluralitate contra averroistas* en Venecia en 1498.

2. Pablo de Venecia

Este pensador (1368-1428) enseñó en Padua y en Venecia, donde introdujo la tendencia averroísta de Juan de Jandún hacia 1370. Es considerado un averroísta (próximo a Siger de Bravante) en lo referente a nuestro tema, y un nominalista por lo que respecta al problema de los universales (semejante a Thomas Wilton). Su doctrina fue combatida por el Nicolás Fava y Bartolomé Manzolo.

Para esclarecer la opinión de este pensador sobre el intelecto agente expresada en su *Comentario al De Anima*⁸ de Aristóteles puede servir el

⁵ Cfr. E. P., MAHONEY, “Giovanni Pico Della Mirandola and Elia del Mendigo, Nicoletto Vernia and Agostino Nifo”, en *Giovanni Pico Della Mirandola: Convegno Internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, ed. G.C. Garfagnini, Florence, Olschki, 1997, 128.

⁶ Cfr. E. P., MAHONEY, *Two Aristotelians of the Italian Renaissance: Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, Aldershot, Ashgate-Variorum, 2000, Essay I, 138-40, 154, 181.

⁷ Mientras Escoto defendía que no se puede demostrar racionalmente la inmortalidad del alma, Trombetta, en cambio, afirma que sí se puede. Cfr. para este autor: A. POPPI, *La filosofia nello Studio Franciscano del Santo a Padova*, Papua, Centro Studi Antoniani, 1989, 63-115. Cfr. para ese tema en Escoto: S. VANNI ROVIGHI, *L’immortalità dell’anima nei maestri Francescani del Secolo XIII*, Milan, Vita e Pensiero, 1936.

⁸ Cfr. PAULUS DE VENETIA, *Commentum de anima, Venetiis*, 1481, III, com. 6, f. u4 va-b.

artículo de Z. Kuksewicz “Paul de Venise et sa théorie de l’âme”⁹. En este trabajo se nos advierte que una dificultad notable del texto del maestro paduano estriba en distinguir su pensamiento del propio del Comentador. Titula una cuestión ‘*Utrum intellectus humanus ratione sue simplicitatis et indivisibilitatis sit unicus in omnibus hominibus*’. La cuestión que sigue a la precedente lleva por título ‘*Utrum ratione evidenti possit probari unicum esse intellectum omnium hominum*’. Pablo de Venecia aduce al respecto las opiniones de Platón, Alejandro, y la de los “modernos”, a saber, la de quienes dicen que el alma intelectual se multiplica con la multiplicidad de los individuos, opinión que él discute, porque considera que no es aristotélica. Piensa, más bien, que la opinión del Estagirita es la que coincide con la de Averroes, es decir, la de la unicidad del intelecto agente para todos los hombres¹⁰. Sabe perfectamente que esa hipótesis es contraria a la doctrina de la fe cristiana, pero se inclina en este tema

por la solución averroísta, como había manifestado en otros escritos precedentes¹¹.

Por otra parte, reconoce la diversidad de pareceres entre Aristóteles, Averroes y Juan de Jandún, por lo que se refiere a la vinculación del entendimiento agente al posible. En efecto, a diferencia del Estagirita, el Comentador pensaba que el intelecto no es la forma sustancial del hombre¹², mientras que Juan de Jandún consideraba que es como el motor que mueve. En este punto Pablo de Venecia sigue a Aristóteles¹³ y rechaza las otras opiniones, o sea, indica que como el hombre es racional *essentialiter*, el intelecto en él es *formaliter* y no *accidentaliter*. Ahora bien, ¿cómo compatibilizar esa tesis con su averroísmo de fondo? La solución que arbitra Pablo dice así: el intelecto agente es una única forma separada¹⁴, está unida al hombre *per informationem*, e informa a pluralidad de cuerpos humanos.

⁹ Z. KUKSEWICZ, “Paul de Venise et sa théorie de l’âme”, *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, vol. I, Padova, ed. Antenore, 1983, 279-347.

¹⁰ “Le point de départ de l’argumentation de cette thèse c’est la séparation de l’intellect... L’intellect, substance séparé, éternelle et incorruptible donc sauvegarde son espèce par l’existence dans un seul exemplaire”. *Ibid.*, 301.

¹¹ “Nulla istarum fuit opinio Aristotelis, sed quod unicus est intellectus in omnibus hominibus, iuxta impositionem Commentatoris, tertio *De Anima*”. *Summa naturalium Aristotelis*, Venetiis, 1476, *Liber De anima, Non minor*, f. Q3 rb. “Intellectus non numeratur numeratione individuorum, sed est unicus omnibus hominibus”, *Ibid.*, f. Q3 vb.

¹² “(Averrois) dicit quod intellectus humanus non unitur corpori ut forma, sed per fantasmata intellecta in actu”. *Commentarium De Anima*, com. 8, f. y 6 va.

¹³ “Est dicendum Aristotele et alii perypateticis veris quod intellectus est forma substantialis hominis dans sibi esse et operari”. *Ibid.*, III; com. 8, f y 7 rb.

¹⁴ “Unicus est intellectus omnium hominum secundum Aristotelis opinionem”. *Ibid.*, co., 27, f. z 7 ra-b.

¿Cómo es ello posible? Porque el maestro veneciano admite dos almas en el hombre, una animal y otra racional. Con la unión del intelecto agente al hombre éste es racional; sin él, animal.

Rechazó la opinión de Avicena y Algacel, según los cuales el intelecto agente sea *una sustancia separada*, la llamada por ellos “décima esfera”. Asimismo, desestimó la de Tomás de Aquino, quien sostenía que el intelecto agente –como el posible– es un *accidente* del alma. También la de Wiclef, quien admitía tres *potencias* –posible, agente y voluntad– en una única sustancia del alma. Asimismo, la de Averroes de *dos sustancias separadas*. ¿Qué defiende? Lo que Pablo de Venecia cree ser la opinión de Aristóteles: el intelecto posible es una facultad del alma que recibe las formas especulativas, mientras que el intelecto agente es *una sustancia separada* que se identifica con Dios. Éste informa al posible ‘*per modum formae et habitus presentis et indistantis*’¹⁵. Dios–intelecto agente conoce todas las cosas de una manera universal, abstracta e individual en sí mismo por esencia. Por lo demás, Dios–intelecto agente no es conocido por el intelecto humano.

Atendamos ahora a la edición de 1504 de su obra *In libros de anima explanatio*. En su comentario al pasaje aristotélico ‘*quoniam autem sicut in omni natura est aliquid hoc quidem materia unicuique generi. Hoc autem est potentia omnia illa. Alterum autem causa et factivus quod in faciendo omnia ut ars ad materiam... necesse est et in anima has esse differentias. Et est intellectus hic quidem talis in omnia fieri. Ille vero in omnia facere*’¹⁶, comenta: “es necesario poner en la parte intelectual del alma una doble virtud: de una de las cuales es propio hacerse todas las cosas, y de otra hacerlas todas”¹⁷. De momento parece admitir que tales realidades distintas sean humanas, pero enseguida añade que de quien es propio hacer todas las cosas es de “Dios, que es el acto purísimo activo que concurre a generar cualquier forma de generación y corrupción”¹⁸. Después justifica la necesidad de la existencia del intelecto agente, porque los inteligibles están en potencia, no en acto como los sensibles, por lo que en ellos no se requiere de un sentido agente, pero siguiendo al Comentador concluye que el intelecto agente “*est virtus cognitiva non in nobis, sed in seipsa*”¹⁹.

¹⁵ *Ibid.*, III, com. 19, f. y 4 vb.

¹⁶ PAULI VENETI, *In libros de anima explanatio*, Venetiis, Bonetus Locatellus, impensis Octaviani Scoti, 1504, 140 b.

¹⁷ *Ibid.*, 140 b.

¹⁸ *Ibid.*, 140 b. Más adelante se lee: “quod intellectus agens est Deus”. *Ibid.*, 142 a.

¹⁹ *Ibid.*, 141 a.

A continuación expone el significado del pasaje '*sicut habitus quidem et sicut lumen*'. Alude a que algunos por tal hábito entendieron el hábito de los primeros principios²⁰; luego explica los *pros* y *contras* de su comparación con la luz. Pasa a considerar que, para el Comentador, tanto el agente como el posible son virtudes eternas, etc. Seguidamente comenta la dicción '*separabilis et impassibilis, inmixtus, substantia in actu ens. Semper honorabilis agens patiente*'²¹, pero sin explicar detenidamente cada una de esas notas. En este apartado recoge 4 opiniones respecto del intelecto agente: a) la de Avicena y Agacel que lo identificaron con la inteligencia de la décima esfera; b) la de Egidio y Tomás –con la que no está de acuerdo–, quienes sostuvieron que es un accidente del alma; c) la que asigna a un tal Juan Eucliph., que defendía que agente, posible y voluntad no son sustancias ni accidentes del alma, sino que entre las tres forman la única sustancia del alma intelectual, opinión que tampoco acepta; d) la que él mantiene y atribuye a Aristóteles, a saber, la que entiende el posible como un accidente inseparable del alma, mientras que concibe el agente como la sustancia primera²².

Tras ello pasa a exponer el significado de la frase '*idem autem est ipsum actum scientia rei... sed non aliquando intelligit, aliquando vero non intelligit*', denotando que el agente es siempre en acto, mientras que el posible es primero en potencia y sólo algunas veces coincide con la ciencia en acto, a saber, cuando entiende; ahora bien, no siempre entiende, por eso se dice que está en hábito. A esto sucede el texto '*separatus autem est solum hoc quod vere est, et hoc solum inmortale et perpetuum est*'²³, donde recalca la distinción entre el agente y el posible. Sigue el comentario a la sentencia '*non reminiscitur autem, quod hoc quidem impassibile. Passivus vero intellectus corruptibilis, et sine hoc nihil intelligit anima*', donde predica la corruptibilidad de la fantasía, memoria y cogitativa y ofrece 4 opiniones respecto del modo de conocer el alma tras la separación del cuerpo (las del Comentador, Avicena, Alfarabí, y de los "modernos"), con las que no está de acuerdo.

Por otro lado, la raíz de su *nominalismo* estriba en que admite que las especies del intelecto posible son *singulares* (como las de la fantasía), pues acepta que este entendimiento sólo conoce lo general en actos posteriores. Más aún, sostiene que el conocimiento singular es el distinto, mientras que

²⁰ Cfr. *Ibid.*, 141 b.

²¹ *Ibid.*, 143 a.

²² Cfr. *Ibid.*, 142 b - 143 a.

²³ *Ibid.*, 143 b.

el de lo universal es vago. Ahora bien, como mantener esta hipótesis implica defender que el intelecto agente, en rigor, no abstrae, entonces, cabe preguntarle a este autor qué papel le asigna. Pablo de Venecia da como respuesta que el intelecto agente tiene dos operaciones: una, librar de la potencialidad a los fantasmas; otra, imprimirles una forma inmaterial que los eleva sobre su orden natural, la cual les permite inmutar al intelecto posible, pero si bien esa nueva forma inmaterial erradica de ellos la materialidad, no los exime de la particularidad. Por lo que respecta a la situación del alma tras la muerte del cuerpo, mantiene que ésta no recuerda los conocimientos precedentes porque está separada de los sentidos. Tras lo expuesto, es claro que, como balance de la filosofía de este pensador bajo-medieval, Kuksewicz lo entronque dentro de la tradición averroísta, pues sigue al Comentador, más que como filósofo, como un historiador.

3. Gaetano de Thiene

Gaetano (1387-1465), que trabajó en Padua, escribió una *Expositio in Aristotelem De anima*²⁴. En el libro tercero aparece la cuestión '*Utrum autem contingit aliquod separato intelligere ipsum existentem non separatum a magnitudine aut non: considerandum posterius*'. En este texto, con muchos argumentos, se aprecia que Gaetano explica y defiende al Comentador frente a Alejandro de Afrodisia y a otros expositores del Estagirita.

En efecto, relata el parecer de Alejandro, para quien el intelecto adep-to en nosotros por el que entendemos las formas abstractas no sería la información hecha de nuevo en el intelecto material, la cual no existía antes. "Así el intelecto agente no sacaría de nuevo la forma al intelecto posible, sino que se uniría a nosotros de modo que fuese nuestra forma, pero no al principio, sino después que entendemos otros entes. Pero contra esto se arguye que si esta unión fuese hecha después no sería necesaria, por eso sería pertinente que en esa hora en que se pone se diese una transmutación en el recipiente o en lo recibido o en los dos. Pero es imposible que se dé cambio en lo recibido, a saber, en el intelecto agente. Por tanto, se dará en el recipiente, esto es, en el intelecto material". Después añade que, para Alejandro, el intelecto que entiende lo abstracto no es ni genera-

²⁴ Disponemos de una edición de Vicenza, Henricus de Sancto Ursio, 1486, y otra de Venice, Antonio de Strata, 1481. No citaremos las páginas del libro, porque no están numeradas. Cfr. sobre este autor: E. RENAN, *Averroes et le averroïsme*, en *Oeuvres Completes*, Paris, Calmann-Lévy, (eds.), 1852, 265-267.

ble ni corruptible, pero que tanto el intelecto material como el intelecto en hábito son generables y corruptibles. De ese intelecto dice Alejandro que es adepto; por tanto, que no es una virtud o un hábito del alma, sino una realidad extrínseca a nosotros, y que nos permite conocer las sustancias abstractas cuando se une a nosotros, no antes. No obstante, de esta hipótesis se deriva que la naturaleza corruptible se vuelve necesaria, lo cual es imposible.

Tras enmendar la plana a Alejandro, Gaetano expone la opinión del Comentador en su *De intellectu*, en el que, frente a la hipótesis de que el intelecto que está en potencia sería completo cuando entendería al agente y a las sustancias separadas (siendo el intelecto agente su forma, estando adepto a él, no siendo parte del alma ni virtud de ella, sino que estaría en nosotros como venido de fuera), Gaetano declara que eso “repugna a lo dicho en el libro *De anima*”. Indica también que esto es contradictorio, porque lo generable y corruptible recibiría lo eterno. Por tanto, el intelecto agente no se compara a nosotros como forma, sino sólo como *agente*. Esta aporía la resuelve Averroes –dice Gaetano– señalando que el intelecto material no se une a nosotros desde el inicio, sino más tarde, y señala asimismo que el modo de unirse a nosotros el intelecto material es distinto del modo según el cual se une el intelecto agente al material. Como se puede apreciar, su mente es averroísta.

Luego ofrece el parecer de Avempace, para quien el intelecto posible se comunica en nosotros con las sustancias separadas, y el de Temistio, según el cual el intelecto material puede entender las sustancias abstractas. A ello replica con el parecer del Comentador, a saber, que el intelecto material, por estar unido a la materia, y ser por ende corruptible, no puede conocer lo abstracto. El intelecto agente hace inteligible en acto lo inteligible en potencia, y éstas son las cosas materiales, no las abstractas, que son siempre en acto. Las formas no las extraemos por medio de la composición entre el intelecto agente y el intelecto en hábito, porque “el intelecto agente es eterno y el intelecto en hábito es corruptible. Por tanto, lo eterno necesitaría en su acción a lo corruptible y se compondría con él, de modo que de ellos surgiera una acción, lo cual no es posible”. Como se aprecia, sigue el parecer del Comentador.

Luego, a la opinión de Avempace, según la cual no conocemos las sustancias separadas debido a la disminución de nuestra naturaleza, Gaetano ofrece la opinión de Averroes, que él interpreta de este modo: nuestro intelecto puede de algún modo conocer las sustancias separadas porque tiene dos operaciones, de las cuales una es pasiva, que es entender, y la otra activa, que es abstraer las formas de la materia y hacer de lo inteligible en

potencia entendido en acto, “y es patente que estas dos operaciones competen al intelecto que está en nosotros, porque, cuando tenemos el intelecto en hábito, está en nuestra potestad entender cualquier cosa que queremos. Y esta operación que es abstraer y crear las cosas entendidas, que es operación propia del intelecto agente es previa en nosotros a la operación que es entender, que es operación propia del intelecto posible”. Es claro que su interpretación del texto averroísta es peculiar, pues no responde a la tesis de Averroes, sino que se trata de un averroísmo forzado hacia el realismo.

A lo que precede añade que “las cosas entendidas están en nosotros de doble modo, a saber, naturalmente y por voluntad”. Se conocen por naturaleza los primeros principios, de los que no se puede disentir. Se conoce por voluntad las cosas que conocemos por discurso precedente. “Las primeras proposiciones son como la materia respecto del intelecto agente y el intelecto agente es como la forma, o las primeras proposiciones son como el instrumento y el intelecto agente es como el agente principal”, tesis tomista. A la objeción de que si las primeras proposiciones son el instrumento del intelecto agente, dado que éste es eterno mientras aquellas no lo son, parece imposible que un instrumento de lo eterno no sea eterno, responde que las primeras proposiciones “no son verdadera materia o verdadero instrumento del intelecto agente... sino que se asimilan a la materia y al instrumento”. Añade que ese mismo es el respecto que guarda el intelecto agente con el intelecto especulativo o en hábito. Indica también que “el intelecto especulativo o en hábito está en el intelecto material como en su sujeto y mediante el intelecto especulativo el intelecto agente se comunica con el intelecto material y se une a él como forma. Por tanto, se sigue que tanto el intelecto especulativo o en hábito como el intelecto agente están como en su sujeto en el intelecto material”. Como se puede apreciar, estas interpretaciones curiosas, que pueden parecer realistas, tienen una base averroísta indudable.

“Que el intelecto agente se una a nosotros como forma, lo prueba el Comentador diciendo que aquello por lo que algo obra por su propia acción es su forma. Pero por el intelecto agente obramos en nosotros una acción propia, a saber, entender. Por tanto, el intelecto agente está en nosotros como forma”. Gaetano repite que el intelecto agente “se une” a nosotros, al intelecto especulativo, al intelecto material. Se une *potencialmente*—escribe— cuando las cosas entendidas están potencialmente en nosotros, y se une *perfectamente* cuando están entendidas en acto. Añade que conoceremos al intelecto agente y todos sus modos de estar unido a nosotros, pues el intelecto agente no se une a nosotros como forma al principio, sino al

final, cuando todas las cosas estén conocidas en acto en nosotros, y entonces se llamará intelecto unido, tesis asimismo averroísta.

Respecto del intelecto posible, primero ofrece una objeción: si se sostiene que éste nada puede entender que no abstraiga el intelecto agente, y dado que nos consta que el intelecto agente no puede abstraer las sustancias separadas, el intelecto posible no las podrá conocer. Tampoco podrá conocer a Dios, porque éste es infinito y nuestro intelecto es finito. Frente a esto aduce las tesis del Comentador según las cuales el conocer se asimila a lo conocido, y lo más cognoscible es lo más similar a nuestro conocer, como son las sustancias separadas. Por tanto, puede conocerlas. Si no las pudiéramos conocer nuestra naturaleza sería ociosa. ¿Cómo las conocemos? Averroes sostiene que intuitivamente. Declara también que el intelecto agente se conoce a sí mismo por su propia sustancia y a las inteligencias superiores²⁵, y que en la unión con ellas radica su felicidad. Gaetano añade que hay otra vía sugerente –a la que él llama “probable”–, para conocerlas: de modo semejante a como la cogitativa conoce la índole de una realidad a partir de sus accidentes, así el intelecto, que es superior a la cogitativa, puede conocer las sustancias separadas por sus efectos (recuérdese al respecto la sentencia tomista según la cual conocemos a Dios por sus efectos).

4. Pedro Pomponazzi

Este renacentista (1462-1524) publicó en 1487 su *De immortalitate animae* y en 1516 su *Tractatus de immortalitate animae*²⁶. Comparado con los tratados de otros autores, este último libro es breve (carece incluso de índice). Como filósofo fue contrario a las tesis averroístas de la unicidad del intelecto y la inmortalidad impersonal, pero negó la inmortalidad personal del alma siguiendo las tesis de Alejandro de Afrodisia. Negó asimismo las

²⁵ “Cum intellectus agens seipsum intelligat per substantiam propriam et intelligentias superiores per ipsas sibi aequaliter unitas sequitur quod cum intellectus agens erit factus forma intellectus possibilis tunc intellectus possibilis per ipsum intelligat quicquid intellectus agens intelligat”. La la cadencia árabe con que continúa el texto es indudable: “et simili modo quod tamen erit ordine quodam quam primo intellectus possibilis intelligit omnia materialia deinde actum proprium proprium postea se ipsum deinde intellectum agentem et consequenter ascendendo intelligit intelligentiam orbis Lune. Postea Mercurio, postea Veneris, et sic gradatim donec perveniat ad ultimam intelligentiam que est Deus gloriosus”.

²⁶ Cfr. PETRI POMPONATII, *Tractatus de immortalitate animae*, Tubingae, J.G. Cotta (ed.), 1791.

tesis tomistas acerca de la inmortalidad del alma²⁷ y consideró que para Aristóteles ésta era mortal, que no era creada, sino derivada por generación, que tiene comienzo y termina con el cuerpo, pues –según él– es una forma material y mortal y, como tal, no puede ejercer sus funciones intelectivas sin el cuerpo. Sin embargo, como cristiano, admitió la inmortalidad del alma por fe. Evidentemente, ambas posiciones son difícilmente conciliables y recuerdan la teoría averroísta de la doble verdad.

Las doctrinas de Pomponazzi fueron impugnadas por muchos autores, entre ellos: Ambrosio Fiandino, Bautista Fiera, Jerónimo Amidei, Vicente Colzado, Ambrosio de Nápoles, Bartolomé Spina, Cristóforo Javelli. Pero Pomponazzi también tuvo varios discípulos que siguieron sus doctrinas: Lázaro Buonamici, Juan Mateo Virgilio, Simón Porta, etc.²⁸. Para alguno, Pomponazzi es “un tomista medio-convertido al averroísmo”²⁹. Pero, en rigor, no es tomista, si bien es ‘medio-convertido al averroísmo’, porque aunque en su obra no encontramos ni una referencia al intelecto agente, sin embargo, admite que algo que es verdad por fe no lo es por razón. Tilda al averroísmo de gran ficción: ‘*figmentum maximum et inintelligibile, monstrum ab Averroae excogitatum*’, pero está más cercano a él de lo que parece, porque “la oposición del orden de la fe al orden filosófico... es también la base del sistema de Pomponazzi. Pomponazzi, filósofo, no cree en la inmortalidad del alma, pero Pomponazzi cristiano, la cree. Ciertas cosas que son verdad teológicamente no lo son filosóficamente”³⁰.

5. Elías el Mendigo

Hellias Crentensis (1460-1493), judío de religión, conoció el averroísmo en Padua, porque tradujo para Picco de la Mirándola algunas obras de Averroes. Redactó asimismo para este renacentista dos tratados sobre el intelecto en los que aparece su concepción averroísta del intelecto agente único. Trabajó asimismo en Florencia donde tradujo las *Paráfrasis* de Averroes, su comentario a los *Primeros Analíticos* y la *Física*. Siempre conside-

²⁷ Cfr. J. L. TRELOAR, “Pomponazzi’s Critique of Aquinas’ Arguments for the Immortality of the Soul”, *The Thomist*, 54 (1990) 453-470.

²⁸ Cfr. G. De NÁPOLES, *L’inmortalità dell’anima nel Rinascimento*, Turín, Società Editrice Internazionale, 1963.

²⁹ J. H., RANDALL, *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Padova, Antenore, 1961, 91.

³⁰ E. RENAN, *Averroes et le averroisme*, en *Oeuvres Completes*, Paris, Calmann-Lévy, (eds.), 1852, 273-274.

ró que tanto Aristóteles como Averroes eran los dos pensadores más cualificados. Pero por encima de su filosofía sobresale su fe judía. En 1288 permaneció en Venecia donde publicó algunas de sus obras, y en 1490 volvió a Creta donde redactó una obra de corte judeo-averroísta y anticristiana: *Examen de la religión*.

Entre otros temas, Elías manifiesta en la mencionada obra su concepción sobre el intelecto agente, causa de todas las cosas, que las conoce todas y a sí mismo. Para llegar a la felicidad el hombre precisa del conocimiento y requiere de dos condiciones: formar parte de un grupo social, y filosofar, pues sólo la filosofía puede entender la totalidad del mensaje divino. En esa obra también se afirma que los profetas son los responsables de la promulgación de las leyes y los únicos intérpretes autorizados de la voluntad divina³¹. En suma, identifica el intelecto agente con el ser divino, concepción netamente averroísta.

6. Nicoletto Vernias

Disponemos de un documento fechado en 1484 (sin índice, paginación y numeración de cuestiones), que trata de filosofía natural: en primer lugar, de las cuestiones sobre el alma y, en segundo, acerca de la filosofía de la naturaleza. En la primera página aparece el nombre de Nicoletto Vernias, que dice seguir a Escoto más que a Aristóteles. Con todo, este pensador de Padua (¿-1499) sostuvo la unidad del intelecto³², tesis que no es escotista. Sin embargo, posteriormente se retractó de sus teorías y escribió a favor de la inmortalidad del alma, seguramente debido a la amistad mantenida con Agustín Barbarigo y de Pedro de Barozzi, obispo de Padua.

En una cuestión de dicha obra se pregunta “si en nuestro intelecto hay especies inteligibles que sean anteriores al acto de entender”. Después de las objeciones responde que una opinión común dice que el intelecto tiene la especie impresa que es necesaria para el acto de intelección. Añade que la especie en la fantasía es singular; por tanto, además de ella, se requiere de una especie universal. Por tanto, se requiere del intelecto agente. De éste declara que es “potencia activa real. Por tanto, su operación es real y también su término, pero entender no es su operación ni tér-

³¹ Cfr. A. BAZANA, N. B'RIOU, P. GUICHARD, *Averròdes et l'averroïsme*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2005, 297-305.

³² Cfr. E. P. MAHONEY, *Two Aristotelians of the Italian Renaissance: Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, Aldershot, Ashgate-Variorum, 2000, Essay I, 138-40, 154, 181.

mino de su operación, al menos cercana, ya que no entiende, sino que su operación es hacer inteligibles en acto los inteligibles en potencia; se hacen inteligibles en acto por la abstracción de las especies; abstraer es, pues, su acto, y la especie inteligible es su término. Esa especie no puede estar en la fantasía, puesto que ésta es corporal y extensa, pero no es así tal especie. Así pues, es necesario que tal especie esté en el intelecto posible”. Después ofrece otras opiniones, pero en ningún momento dice que intelecto agente y posible se distingan realmente, sino sólo formalmente, como sostuvo Escoto. En esto y en su modo de argumentar el influjo del *Doctor Sutil* es claro, pero en su defensa de la unidad del intelecto agente es claramente averroísta.

7. Gabriel Biel

Gabriel (1425-1495), natural de Spira, que estudió en Heidelberg y Erfurt, enseñó en Tubinga, y perteneció a la Congregación de Canónigos Regulares de San Agustín (hermanos de la vida común), escribió sobre el intelecto agente al menos en su *Comentario a las Sentencias*³³.

Este autor es un caso aparte, porque en las cuestiones que se propone resolver, suele ofrecer primero la opinión de Tomás de Aquino, después la de Ockham y en tercer lugar da la suya propia corrigiendo la de Tomás de Aquino. Así ocurre, por ejemplo, con la distinción de las potencias del alma: el de Aquino sostiene que son distintas entre sí y de la esencia del alma; Ockham niega ambos extremos, mientras que Biel indica que eso depende de qué se entienda por los ‘nombres’ de tales potencias, pues si el intelecto, la memoria y la voluntad se toman por el alma, entonces se distinguen entre sí y de la esencia del alma, pero si se toman como principio inmediato del acto de entender, recordar o querer, no se distinguen del alma ni entre sí, ni con distinción real ni de razón³⁴. Como no contamos con espacio para corregir sus ‘modos de decir’, atendamos únicamente al pasaje en el que trata del intelecto agente.

“Se duda del intelecto agente y del posible si son el mismo o distintos. Se responde brevemente, tras lo dicho arriba de Ockham, que se trata de un error de omisión del Comentador, según el cual (error) el intelecto agente y el posible son simplemente lo mismo en el mismo hombre y *no se*

³³ Cfr. GABRIELIS BIEL, *Collectionum circa quattuor libros Sententiarum*, Tübingen, Mohr, 1984.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, *Distinctio 16, Quaestio unica*, 370 ss.

distinguen ni real ni según la razón. Sino que la misma alma *se dice* intelecto agente en cuanto tiene en propiedad producir el acto de entender, y porque la misma alma tiene en propiedad recibir en sí el acto por sí producido *se llama* intelecto posible. Ya que el acto de entender es operación inmanente, esto es, que permanece en su principio productivo, lo mismo es enteramente el intelecto que produce la intelección y el que recibe en sí la acción producida, *aunque los términos no sean sinónimos.* Y no es otra la acción del intelecto como tal sino por la que produce la intelección, pues nada obra sobre los fantasmas depurándolos, irradiando o iluminando, como algunos dicen, ya que todas esas acciones son vanas y se ponen sin razón concluyente”³⁵. Prestando atención a los términos subrayados, sobran comentarios sobre su expreso *nominalismo*.

8. Nicolás de Ámsterdam

Nicolás dedicó una obra al *De anima* en forma de cuestiones³⁶. En ella se nota la influencia de Alejandro de Afrodisia, de Averroes y de Juan de Buridán. Cita también a Walter Burley, Marsilio de Inghen, Laurent Londerius y Aufaber. El manuscrito pertenece a los últimos años del s. XIV o principios del XV.

En la cuestión 25 del aludido comentario se defiende que el intelecto es forma del cuerpo. Sostiene también que el intelecto posible carece de órgano corporal, siendo, por eso, inmaterial y eterno. La cuestión 26 se titula ‘*Utrum sit ponendus unicus intellectus in omnibus hominibus, sciendum quod opinio Comentatoris*’. La cuestión 27, ‘*Utrum intellectus humanus existens perpetuus sit pura potentia, nota quod in quaestiones duo includuntur*’. Defiende que el intelecto es eterno ‘*a parte post*’, no ‘*a parte ante*’, que es único, común a toda la especie humana, no una forma inherente a cada hombre. En sus argumentaciones se nota un notable distanciamiento entre las explicaciones de razón y las de doctrina de la fe. Esto, junto con su seguir al Comentador por identificar el intelecto agente con Dios, permite decir que este comentario es *averroísta*. Sin embargo, como por encima de este influjo, se nota la impronta de Buridán, al identificar el intelecto agente con el posible en el hombre, y como, siguiendo también a Ockham, iden-

³⁵ *Ibid.*, 385.

³⁶ Cfr. Z. WLODEK, “Le commentaire de Nicolas d’Amsterdam sur le *De anima* d’Aristote”, *Medievalia Philosophica Polonorum*, 1963, 11, 23-42.

tifica el intelecto con la voluntad, y estas potencias con la esencia del alma, cabe encuadrar a este pensador dentro del *nominalismo*.

La cuestión más interesante de su comentario para nuestro propósito es la 29, encabezada con el título: '*Utrum ad intellectionem causandam necessarie sit ponere intellectum agentem distinctum ab intellectu possibili, pro quaestione est sciendum quod de materia huius quaestionis*'. Comienza indicando que hay varias opiniones al respecto, pues ciertos doctores admiten en nosotros un entendimiento agente distinto del posible, opinión "contra la cual se pone la conclusión que responde que el intelecto agente no es distinto del intelecto posible, así como si existiese algo de nuestra alma distinto del intelecto posible. La conclusión se prueba así: si el intelecto agente fuese distinto del intelecto posible, existiendo como algo de nuestra alma, en consecuencia, o bien sería sustancia o bien accidente, según la división que es suficiente. No se puede decir que sea sustancia, ya que según el Filósofo, toda sustancia, o bien es materia, o bien forma, o bien el todo compuesto; pero el intelecto agente no se puede poner como forma sustancial distinta contra el intelecto posible, que es la primera perfección del hombre, como dice el Comentador en el comentario 5º a este libro IIIº, ya que habría pluralidad de formas substanciales en el mismo compuesto... Tampoco se puede decir que sea materia, ya que no es propio de ella obrar, como es claro en muchas realidades naturales; ni tampoco es el todo compuesto, como es claro, ya que si así fuese, cosa que todavía no se ha defendido, no sería algo de nuestra alma, ya que el todo no es alguna parte, sino más bien lo contrario. Y que tampoco es accidente es claro, pues según lo que dice el Filósofo en muchos lugares, la intelección es un acto inmanente, pero esto carece de verdad si el intelecto agente se pone como un accidente, ya que el accidente no puede inherir en un accidente"³⁷. En suma, si el intelecto agente no es ni sustancia ni accidente en el hombre, no es humano. Por tanto, quedan dos posibilidades: o que sea sustancia separada, o que no sea realmente distinto del posible. ¿Por cual de ellas se inclina Nicolás?

Su decisión la hallamos al final de la anterior argumentación: "Y es claro por el Filósofo, en su lectura, que dice que el intelecto agente es separado, impasible e inmixto y dice más abajo que es sustancia que es ente en acto y, según acto, ciencia de lo real, esto es, que es inteligente; lo entendido y la intelección no difieren en él, de modo semejante a como tampoco ni el que sabe ni lo sabido ni la ciencia difieren en él, sino que él mismo es el que sabe, lo sabido y la ciencia. De cuyas palabras se puede concluir que el

³⁷ *Ibid.*, 40.

intelecto agente, que pone como distinto del posible, no es algo de nuestra alma, lo cual es suficientemente claro, ya que lo que debe ser algo de nuestra alma, esto debe ser finito y creado o, hablando naturalmente, debe ser limitado. Pero así no es el intelecto agente del que habla el Filósofo, pues es impasible, ya que, por consiguiente, no tiene para sí ninguna potencia unida”³⁸. Como se ve, Nicolás piensa que la opinión de Aristóteles sobre el intelecto agente coincide con la de Averroes.

Cabían dos posibilidades: o el intelecto agente es externo al hombre, o si es interno, no es más que la operatividad inmanente del posible. ¿Acaso ambas posiciones son incompatibles? No, pues Nicolás las armoniza al escribir que si por intelecto agente se designa algo humano, “entonces él mismo no es distinto del intelecto posible”³⁹. Si contra el precedente razonamiento se arguye que es necesario poner el intelecto agente, puesto que los fantasmas no actúan directamente al posible, el filósofo de Ámsterdam responde que el intelecto agente separado sí puede actuar sobre los fantasmas y el posible.

Entre algunas objeciones que registra contra su propia posición, Nicolás revisa la que sostiene que “no basta Dios glorioso... ya que la causa universal se debe determinar por las particulares como es claro en todas las operaciones naturales”, y frente a ella declara que “este argumento sólo concluye que es necesario que concurra una causa agente, pero el que después se infiera que esta causa no parece otra que el intelecto agente tal como sostienen los que defienden la primera conclusión, hay que negarlo y decir que esto es un fantasma”⁴⁰. En suma, este pensador, a caballo entre el *averroísmo* y el *nominalismo*, niega que el intelecto agente sea humano, basando su opinión en que ni es sustancia ni es accidente. Pero como se supone que toda realidad es, o bien sustancia o bien accidente, *ergo*...

La posición de Nicolás de Ámsterdam arroja luz sobre una interesante cuestión: *averroísmo* y *nominalismo* no son opuestos sino compatibles, pues ambos se basan en la misma tesis de fondo: la negación del intelecto agente humano; sólo que el primero la actividad noética que le quita al intelecto agente humano se la otorga a una sustancia extrínseca, mientras que el segundo, no queriendo multiplicar los entes sin necesidad, multiplica sin necesidad las funciones y nombres del intelecto posible humano. Pero ambas posiciones son incoherentes: la primera porque despersonaliza al conocer humano; la segunda, porque niega el principio de no contradicción

³⁸ *Ibid.*, 40.

³⁹ *Ibid.*, 40.

⁴⁰ *Ibid.*, 42.

al asumir que la potencia y el acto se digan a la vez –en el inicio– de la misma dimensión humana: el intelecto.

9. Conclusiones

Tras el repaso de los autores del s. XV que siguieron el *averroísmo* y el *nominalismo*, podemos agruparlos, para concluir, en tres apartados por lo que a su tratamiento del intelecto agente se refiere: los que fueron más bien *averroístas*; los *nominalistas*, y los que fueron *eclécticos*, es decir, quienes estuvieron a caballo entre ambas tendencias.

1. *Averroísmo*. Fueron netamente averroístas: Pablo de Venecia, Gaetano de Thiene y Elías el Mendigo. Por su parte, Pedro Pomponazzi, sin ser estrictamente averroísta, es cercano de mente a este movimiento.

2. *Nominalismo*. Gabriel Biel fue netamente nominalista.

3. *Del averroísmo al nominalismo*. En Nicoletto Vernias se advierte un progreso del averroísmo al escotismo, que al fin y al cabo deviene nominalismo. A caballo entre el averroísmo y el nominalismo se coloca Nicolás de Ámsterdam.

