

Tomás de Aquino, el intelecto agente y el acto de ser

Diego José Bacigalupe

Introducción

Como es bien sabido, de entre los textos de Aristóteles, el capítulo quinto del libro tercero del *De anima* ha dado lugar a una infinidad de comentarios e interpretaciones. Se trata del capítulo en el que el Estagirita describe la famosa distinción de dos intelectos: el intelecto paciente –un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas– y el intelecto agente –un intelecto que es capaz de hacer todas las cosas–.¹

El intelecto paciente es la capacidad que tenemos de conocer aquello que va más allá de lo sensible, lo inteligible, lo que algo es. Se trata de una capacidad *formalmente* receptiva –aunque eficientemente activa–, esto es, determinada en primera instancia por algo distinto de ella. En efecto, en cada acto cognoscitivo, *lo conocido* determina al intelecto paciente. El intelecto paciente, que estaba en potencia de entender, pasa al acto conociendo *esto*. Cada acto intelectual se distingue de otro acto intelectual por el contenido propio, y ese contenido viene de la cosa conocida; por lo tanto, la receptividad formal hace al nombre de *intelecto paciente*.

Ahora bien, ¿qué es el intelecto agente? Como su nombre lo indica, se trata de algo *que obra*. Aristóteles, en el texto mencionado del *De anima*, lo compara con la luz, que hace que los colores, visibles en potencia, se vuelvan visibles en acto. A semejanza de la luz, el intelecto agente sería como una disposición habitual, un acto presente en el alma (no una potencia pasiva) que hace que todas las cosas se vuelvan al nivel propio de la inteligencia. Esto significa que lo que en las cosas sensibles está en potencia –esto es, su inteligibilidad– se vuelve en acto bajo la acción del intelecto agente. Gracias a esto, y concomitantemente a esto, el intelecto paciente *conoce*, esto es, se actualiza por la presencia del *eidos* de la cosa, ahora inteligible en acto; en efecto, en el alma “lo que está no es la piedra, sino la forma [εἶδος, *eidos*] de ésta”.²

Los siglos que nos separan de la escritura original de este texto han sido prolíficos en cuanto a los intentos de comprender y profundizar esta tesis aristotélica. La monumental obra de J. F. Sellés da testimonio de esto,³ y, al mismo tiempo, muestra las divergencias de opiniones con respecto a la inteligencia humana.

1 Cf. Aristóteles, *Acerca del alma* III, 5 (Buenos Aires: Planeta, De Agostini, Gredos, 1995).

2 Aristóteles, *Acerca del alma* III, 8, 431b28-432a1.

3 Cf. Juan Fernando Sellés, *El intelecto agente y los filósofos I* (Pamplona: Eunsa, 2012); *El intelecto agente y los filósofos II* (Pamplona: Eunsa, 2017); *El intelecto agente y los filósofos III* (Pamplona: Eunsa, 2017).

Sólo para manifestar algunas posiciones ejemplares, mencionamos que hay quienes consideran que el intelecto agente y el intelecto posible, en realidad, son una sola potencia con dos funciones. Si la acción del intelecto agente es *abstraer* –esto es, separar el contenido intelectual desde la materialidad de las imágenes de las cosas– no parece necesario postular que sea algo distinto del intelecto paciente. ¿Por qué? Porque *todo agente obra algo semejante a sí*, dice Santo Tomás en muchos contextos, pero también refiriéndose al intelecto agente,⁴ hacer que algo sea abstracto es separarlo de sus condiciones de materialidad, *inmaterializarlo*. Si lo que hace el intelecto agente es inmaterializar lo inteligible en potencia que hay en las cosas sensibles, él mismo debe ser inmaterial. Ahora bien, el mismo intelecto paciente *ya es de por sí inmaterial*. Luego, ¿por qué no puede el intelecto paciente ejercer las dos funciones? Por un lado, volvería las imágenes semejantes a sí mismo inmaterializándolas, esto es, extrayendo de ellas lo que hay de inteligible y dejando aparte lo sensible, y ésta sería su función activa – en efecto, el intelecto paciente *es inmaterial en acto*–. Por otro lado, recibiría en sí el *eidos* de la cosa así abstraído, la *species intelligibilis* de los latinos, que lo actualizaría no en la línea de la inmaterialidad –en la que, como dijimos, ya está en acto–, sino en la línea de la operación cognoscitiva. El intelecto, pues, podría, por un lado, asimilar las cosas a sí mismo en el modo de ser, volviéndolas inmateriales y, luego, podría asimilarse él a las cosas en el contenido noético, entendiendo lo que son. No habría necesidad, entonces, de postular dos intelectos, sino uno solo. No parece haber contradicción en esto y, además, excelentes filósofos, como los padres Francisco Suárez⁵ o – más recientemente– J. R. Sepich,⁶ han considerado que la opinión de que se trate de una sola potencia con dos funciones sería *la más probable*.

Por el contrario, otros autores tienden a identificar el intelecto agente con el *acto de ser personal*. Para el profesor J. F. Sellés, el intelecto agente se halla en el orden del *esse hominis*, mientras que el posible se halla en el de la *essentia hominis*: mientras que el *esse* fundamenta la persona humana, el orden de la *essentia* funda, ante todo, la naturaleza: la persona humana *no sería* el alma humana, puesto que ser-persona es algo que viene del acto de ser, mientras que el alma está al nivel de la esencia. *Intelecto agente, conocer personal o conocer como acto de ser*, serían expresiones íntimamente

4 Cf. *Summa contra gentiles* II, 76. Omitimos el autor y las indicaciones bibliográficas en las obras de santo Tomás, que pueden consultarse en la *Bibliografía* al final de este trabajo. Las traducciones de las citas son en todos los casos nuestras.

5 Cf. Francisco Suárez, “Tractatus de anima” en Francisco Suárez, *Opera omnia III* (Paris: Vivès, 1856), IV, 8, §§ 12-13; cf. también Tuomo Aho, “Suárez on Cognitive Intentions”, en *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle’s De anima*, ed. Paul J.J.M. Bakker y Johannes M.M.H. Thijssen (Hampshire: Ashgate, 2007), 193-194.

6 Cf. Juan R. Sepich, *Lecturas de Metafísica* (Buenos Aires: Cursos de Cultura Católica, 1946), 41-47 (hasta donde hemos podido ver, este autor no es considerado en los trabajos de J. F. Sellés). En esta misma línea puede leerse Juan Cruz Cruz, *Intelecto y razón: las coordenadas del pensamiento clásico* (Pamplona: Eunsa, 1998), 129.

ligadas, que no señalan lo que activa al intelecto posible –esto sería función del hábito de *sindéresis*– sino ante todo un conocer cuyo tema no es nada inferior a él. Independientemente de la impostación propia de la filosofía de L. Polo,⁷ de la cual se nutre el pensamiento de J. F. Sellés, el hecho es que no sólo el intelecto agente y el paciente son considerados *realidades* distintas, sino que además, muy sugestivamente, el intelecto agente es asimilado al acto de ser personal.⁸

Dos posiciones sumamente distantes tratan el mismo tema: el intelecto agente. La primera, la *reducción a una sola potencia*, hace del intelecto agente sólo una dimensión del paciente. La segunda, la *reducción al acto de ser*, elucida que el intelecto agente es el acto de ser personal. La primera parece desdibujar la misma afirmación aristotélica y acallar la notable distinción de dos intelectos; en el pensamiento de Santo Tomás, empero, ambas realidades son irreducibles: “el intelecto posible se compara a los inteligibles como existiendo en potencia de ellos; el intelecto agente, en cambio, se compara a ellos como ente en acto.”⁹ La segunda, en cambio, exalta la distinción, pero a riesgo o bien de extrapolarla del ámbito operativo al entitativo –dejando al intelecto paciente en el operativo y llevando al agente al entitativo y, por lo tanto, desconociendo la proporción que el mismo Aristóteles señala entre ambos–, o bien de hacer de lo constitutivo de la persona algo –respecto de lo superior a él– operativo y, aparentemente, en cierto aspecto mudable; empero, el acto de ser constitutivo de la persona es, según el Aquinate, inmóvil: “el ser es algo fijo e invariable en el ente.”¹⁰

¿Qué posición tomar? La presente contribución, partiendo de esta divergencia de opiniones, esbozará otra posición, que consideramos afín al sentir de Santo Tomás de Aquino.¹¹ Así pues, en primer lugar, recogeremos ciertas sentencias tomistas sobre este tema para interrogarnos qué del intelecto paciente está en potencia y qué del intelecto agente está en acto –en ambos casos se tratará del *esse intelligibile*–; más adelante, en segundo lugar, convendrá despejar cuál es el significado de la expresión *esse intelligibile*; en tercer lugar, se formulará una hipótesis acerca de la naturaleza del intelecto agente vinculada, por un lado, con el sentido de la voz *esse intelligibile* y, por

7 Cf. Adam Solomiewicz, “El intelecto agente aristotélico como “intelecto personal” según Leonardo Polo”, *Sapientia* 246 (2021), 7-28.

8 Cf. Juan Fernando Sellés, *El intelecto agente y los filósofos III*, 909-918.

9 *Sententia libri De Anima* III, c. IV, 128-131: “intellectus possibilis comparatur ad intelligibilia, ut in potencia [*sic*] existens ad illa, intellectus autem agens comparatur ad ea, ut ens in actu”.

10 *Summa contra gentiles* I, 20: “Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente”.

11 La bibliografía sobre el estudio del intelecto agente en el pensamiento de Santo Tomás es extensa. Señalamos algunos estudios: Manuel Ramírez, “Valoración del entendimiento agente en la Gnoseología de Santo Tomás”, *Estudios filosóficos* 11 (1957), 97-135; Manuel Ramírez, “La supremacía del entendimiento agente en Santo Tomás y sus dificultades”, *Estudios filosóficos* 12 (1957), 203-230; Gabriel M. Andrés, “El entendimiento agente en Tomás de Aquino: potencia en acto”, *Angelicum* 83 (2006), 803-818; Andrés Ayala, *The Radical Difference between Aquinas and Kant: Human Understanding and the Agent Intellect in Aquinas* (Chillum: IVE Press, 2021).

otro, con el acto de ser constitutivo de la persona. Como es evidente, de las dos opiniones presentadas, nos sentimos más cerca de la de J. F. Sellés; con todo, no nos parece que se pueda reducir el intelecto agente sin más al acto de ser personal, sino que –y esto es lo que propondremos en este texto– se trata de una participación suya en el ámbito operativo, que, sin cambiar en sí mismo, puede hacer que se despliegue la actividad intelectual y, luego, la misma persona en el orden propiamente humano.

La interpretación de Santo Tomás

Cuando Santo Tomás estudia la cuestión del intelecto agente –o, mejor dicho, del intelecto en general–, emerge inmediatamente la polémica con el averroísmo –que consideraría un único intelecto posible y un único intelecto agente para todos los humanos¹² y con el agustinismo avicenizante –que consideraría solamente un único intelecto agente para todos los humanos, y lo identificaría con el *lumen intelligendi* de san Agustín¹³. Desde las primeras obras se nota su oposición a ambas posturas. A éstas responde partiendo de la experiencia del entender, es decir, del hecho de que inteligir es un acto *nuestro*, y entonces, no tiene sentido suponer que los principios de ese acto no le pertenezcan a quien entiende: si entiende, lo hace formalmente por algo.¹⁴ Esto vale tanto para el intelecto posible como para el agente,¹⁵ que es proporcionado al paciente, y, por lo tanto, si el paciente es en cada ser humano, el agente también debe serlo.¹⁶

Se podría esbozar teóricamente una objeción a la posición de Santo Tomás. Según Aristóteles –y el Aquinate retoma esto–, el intelecto agente es análogo a la luz: al igual que la luz hace que los visibles en potencia se vuelvan visibles en acto, el intelecto agente hace que los inteligibles en potencia se vuelvan inteligibles en acto. Pero la luz es *externa* al vidente y sin ella el vidente no puede poner su acto propio. Haciendo la extrapolación, el resultado es inmediato: el inteligente podría entender bajo el influjo de una luz intelectual *exterior* a él, capaz de volver los inteligibles en acto.

El Aquinate, en cambio, sostiene que esa luz no podría venir desde fuera: la luz es exterior cuando aquello sobre lo que recae –y que ella vuelve visible

12 El opúsculo *De unitate intellectus contra averroistas* es una muestra cabal de la posición de santo Tomás. Sin embargo, algunos elementos de la especulación de Averroes se conservan en la elaboración tomista: cf. Therese S. Cory, “Averroes and Aquinas on the Agent Intellect’s Causation on the intelligible”, *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 82 (2015), 58-60.

13 Cf. Étienne Gilson, “Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 1 (1926), 5-127.

14 Cf. *Sententia libri De anima* III, c. I, 282-286: “Manifestum est enim, quod hic homo intelligit: [...] Si autem intelligit oportet quod aliquo, formaliter loquendo, intelligat”. Cf. también Lorenzo Burgoa: “El habitus principiorum y la luz intelectual”. *Sapientia* 56 (2001), 270.

15 Cf., por ejemplo, *Scriptum super libros Sententiarum* II, d. 17, q. 2, a. 1, c.

16 Cf. *Summa contra gentiles* II, 76.

en acto, esto es, las cosas sensibles– está *fuera* del ser humano, pero debe ser interior cuando aquello sobre lo que recae –y que ella vuelve inteligible en acto, esto es, las imágenes– está *dentro* del mismo¹⁷. Además, “ninguna acción conviene a alguna cosa sino por algún principio que inhiere formalmente en ella,”¹⁸ y, dado que es evidente que abstraemos, el principio de tal acto debe estar en nosotros mismos. La luz del intelecto agente es, pues, un principio inherente al alma;¹⁹ pero, al mismo tiempo, es una cierta virtud participada de Dios,²⁰ una impresión de la verdad primera,²¹ esto es, *la luz natural de la razón*.²²

Ahora bien, el intelecto agente obra de acuerdo con lo que es. Es común mencionar que universaliza lo que en la realidad es individual, actualizando el contenido inteligible que se halla en potencia en la cosa. Sin embargo, cabe decir que su función propia *no es universalizar*. “Todo agente obra algo semejante a sí,”²³ dice el Aquinate, y esto, aplicado al intelecto agente, significa que hace las cosas conforme a su identidad. Él *no es universal*, luego, *per se* no universaliza. Él hace que lo inteligible en potencia en las cosas se vuelva inteligible en acto²⁴, luego, de algún modo debe ser inteligible en acto. Él es inmaterial –es “cierta virtud inmaterial activa, que puede hacer otras cosas semejantes a sí, esto es, inmateriales”²⁵– y, justamente, provoca la abstracción *inmaterializando* lo que en la cosa aún es material –y, consiguientemente, lo

17 Cf. *Quaestio disputata de anima* a. 5, ad 7m.

18 *Summa theologiae* I, q. 79, a. 4, c.: “Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens”.

19 Ambroise Gardeil, *La Structure de l'âme et l'expérience mystique II* (Paris: Librairie Victor Lecottre, 1927), 313: “saint Thomas, le premier, a fait, pour ainsi dire, descendre la noétique du ciel sur la terre, en substituant l'intellect agent, faculté de l'âme, à l'illumination directe par les Idées de Dieu ou par l'intellect actif séparé d'Avicenne”. ¿Ha sido efectivamente santo Tomás el primero en postular un intelecto para cada persona? Quince años antes del *Comentario a las Sentencias*, san Alberto Magno ya lo había hecho: cf. Gonçalo de Mattos, “L'intellect agent personnel dans les premiers écrits d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin”, *Revue Philosophique de Louvain* 66 (1940), 145-161.

20 Cf. *Quaestio disputata de anima*, a. 5, c.: “Est etiam in anima invenire quamdam virtutem activam immaterialem, quae ipsa phantasmata a materialibus conditionibus abstrahit; et hoc pertinet ad intellectum agentem, ut intellectus agens sit quasi quaedam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo”.

21 Cf. *Summa theologiae* I, q. 88, a. 3, ad 1m.: “ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae”.

22 Cf. *Summa theologiae* II-II, q. 15, a. 1, c.: “Respondeo dicendum quod sicut caecitas corporalis est privatio eius quod est principium corporalis visionis, ita etiam caecitas mentis est privatio eius quod est principium mentalis sive intellectualis visionis. Cuius quidem principium est triplex. Unum quidem est lumen naturalis rationis. Et hoc lumen, cum pertineat ad speciem animae rationalis, nunquam privatur ab anima”.

23 *Summa contra gentiles* II, 76: “Tales autem facit eas qualis est ipse: nam *omne agens agit sibi simile*”. En cursiva en el original.

24 Cf. *Scriptum super libros Sententiarum* II, d. 17, q. 2, a. 1, c.: “anima virtutem habet per quam facit species sensibiles esse intelligibiles actu, quæ est intellectus agens”.

25 *Sententia libri De anima* III, c. IV, 156-158: “quedam uirtus inmaterialis actiua, potens alia sibi similia facere, scilicet inmaterialia”.

vuelve universal—. ²⁶ Lo actualmente inteligible y lo actualmente inmaterial van de la mano.

En el *Comentario al De anima*, Santo Tomás, distinguiendo al intelecto agente del paciente, dice que tienen en común ser separables, ser impassibles y no ser mixtos (o sea, que, al no componer con ningún órgano, son inmatrimales). La distinción proviene de considerar que el intelecto paciente es *potencia según su substancia*, mientras que el agente es *acto según su substancia*. ²⁷ Por otra parte, uno y el otro no están en acto y potencia respecto de lo mismo: el intelecto agente es *inmaterial* –y por eso puede actualizar a las especies inteligibles, es decir *inmaterializarlas*– mientras que el intelecto paciente es *indeterminado en su acto* –y por eso puede ser actualizado o *determinado* por las especies inteligibles–. ²⁸

Ahora bien, en la *Cuestión disputada sobre el alma*, el Aquinate considera que el intelecto posible es potencia *in esse intelligibili*; ²⁹ por lo tanto, se dice que el intelecto paciente *padece* o *está en potencia* sólo analógicamente, en el orden operativo con respecto a este modo de ser llamado *inteligible*. Podríamos entender que la expresión “potencia *in esse intelligibili*” es semejante a aquella que mencionábamos en el párrafo anterior, esto es, “potencia según su substancia”. Por ende, el intelecto agente –acto según su substancia– deberá ser acto *in esse intelligibili*.

Así pues, la diferencia que media entre el intelecto agente y el paciente es que uno es acto *in esse intelligibili* y el otro es potencia respecto de ese mismo ser. Ahora bien, esta aclaración *es más que decir que sea inmaterial*. Si el intelecto agente simplemente inmaterializara lo que en la realidad se da materialmente –porque él es inmaterial en acto– en verdad no haría falta tal intelecto: *el intelecto paciente ya es inmaterial en acto*. Luego, aquí hay algo más: el *esse intelligibile* –marca de la distinción entre uno y otro intelecto– no puede reducirse simplemente al *esse immateriale*, aunque el primero suponga al segundo. Algo es inteligible por ser inmaterial; pero aquello que

26 Cf. *Quaestio disputata de anima*, a. 2, ad 5m. y ad 6m.

27 Cf. *Sententia libri De anima* III, c. IV, 64-74: “Deinde cum dicit : *Et hic intellectus*, ponit quatuor condiciones intellectus agentis, quarum prima est, quod sit *separabilis*, secunda quod sit *impassibilis*, tertia quod sit *inmixtus*, id est non compositus ex naturis corporalibus neque adiunctus organo corporali, et in hiis tribus conuenit cum intellectu possibili ; quarta autem condicio est quod sit in actu secundum suam substantiam, in quo differt ab intellectu possibili, qui est in potencia secundum suam substantiam, set est in actu solum secundum speciem susceptam”. Cursivas en el original.

28 Cf. *Sententia libri De anima* III, c. IV, 139-143, 147-148, 155-160: “Est enim intellectus possibilis in potencia ad intelligibilia sicut indeterminatum ad determinatum ; nam intellectus possibilis non habet determinate naturam alicuius rerum sensibilium [...]. Quantum autem ad hoc, intellectus agens non est in actu [...]. Comparatur igitur ut actus respectu intelligibilium, inquantum est quedam uirtus immaterialis actiua, potens alia sibi similia facere, scilicet immaterialia, et per hunc modum ea que sunt intelligibilia in potencia facit intelligibilia actu”.

29 Cf. *Quaestio disputata de anima* a. 16, ad 8m.: “Unde, cum intellectus possibilis sit in potencia tantum in esse intelligibili, non potest intelligi nisi per formam suam per quam fit actu, quae est species a phantasmatibus abstracta”.

es inmaterial –al menos en el caso humano– no es necesariamente *in esse intelligibili*.

La expresión *esse intelligibile*, entonces, tiene dos sentidos: ser *intelligibile* en cuanto *tener cierta inteligibilidad* o *ser* inteligible en cuanto *tener cierto tipo de ser*.³⁰ En el primer caso, *ser* se usa en sentido copulativo; en cambio, en el segundo, se utiliza en sentido existencial. En el primer caso, se trata de una cuestión noética; en el segundo, de una cuestión ontológica. En el primer caso, se trata de la patencia del contenido cognoscitivo de algo; en el segundo, de la elevación de ese contenido a un plano ontológico diverso. Aquí estamos diciendo que el intelecto agente es acto *in esse intelligibili*, esto es, según el segundo caso –sin excluir, ciertamente, su inteligibilidad actual–. A continuación, es preciso investigar qué significa tal tipo de ser a los efectos de comprender cabalmente qué es el intelecto agente.

El *esse intelligibile*

El objetivo de esta sección es investigar el contenido de la expresión *esse intelligibile*, para, a continuación, aplicarla al intelecto agente. El uso de la expresión *esse intelligibile*, según hemos dicho al finalizar el párrafo anterior, es doble: noética y ontológica. Sin embargo, ambos significados no están del todo desconectados. El ser *intelligibile* implica, en cierto modo, el *ser* inteligible. Es decir, el uso copulativo del verbo *esse* reenvía a su uso existencial: “[el ser] no puede ser entendido sin el ser inteligible”.³¹ La sentencia, en contexto, significa que, para que algo sea entendido, es preciso que tenga un nuevo modo de ser, precisamente, el *esse intelligibile*.

Asimismo, el intelecto paciente no es inteligible para sí mismo si, en primera instancia, no es actuado *in esse intelligibili*: “el intelecto posible solo se conoce a sí mismo por la especie inteligible, la cual lo vuelve en acto en el ser inteligible”.³² Así pues, lo actualmente inteligible es actualmente *in esse intelligibili*.

El ser inteligible, por otra parte, es ser inmaterial. Santo Tomás distingue, en el *Comentario al De Anima*, el ser material –contraído por la materia– y

30 Cf. Andrés Ayala, *The Radical Difference between Aquinas and Kant: Human Understanding and the Agent Intellect in Aquinas*, 298-299: “the word “intelligible” seems to be used in two senses: 1) “intelligible” as referring to the intelligible content (“the definite forms of all intelligible objects” is exactly what the agent intellect does not have, and therefore what the agent intellect cannot produce); and 2) “intelligible” as referring to the mode of being (the agent intellect is able to “assimilate other things to itself, i.e., to immaterialise them” which is to say that “it renders the potentially intelligible actually so”). Aunque nos acercamos al planteo de este autor, pretendemos ir algo más allá en la interpretación del ser inteligible y, por ende, del intelecto agente.

31 *Scriptum super libros Sententiarum* I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 2m.: “Dupliciter enim dicitur aliquid non posse intelligi sine altero. Aut ita quod unum non possit intelligi si non ponatur alterum esse; et sic dicitur quod esse non potest intelligi sine vero, sicut etiam non potest intelligi sine hoc quod est esse intelligibile”.

32 *Summa contra gentiles* II, 98: “Intellectus igitur possibilis noster non cognoscit seipsum nisi per speciem intelligibilem, qua fit actu in esse intelligibili”.

el ser inmaterial –que, al no ser contraído por la materia, es, en cierto modo *infinito*–. Dentro del ser inmaterial hay dos tipos: el ser sensible y el ser inteligible. El primero, es el modo de ser de la cosa sentida en el sentido. Aunque es sin materia –y por eso es ser *inmaterial*–, no es sin las condiciones individuantes y sin órgano. En efecto, la cosa sentida es aún delimitada por accidentes que dependen de la materia en su ser, como la cantidad, y, por ende, es aún individual. El segundo, el ser inteligible, es sin materia y, además, sin condiciones individuantes y sin órgano: es *radicalmente* ser inmaterial, a diferencia del ser sensible, que sería como un medio entre el ser material y el ser inteligible.³³

El ser inteligible es, pues, radicalmente inmaterial. Esto es así porque la inmaterialidad es la condición de la inteligibilidad actual. Las sustancias puramente espirituales, esto es, inateriales, son *in esse intelligibili* actualmente. Por esa misma razón son lo primero inteligido para sí mismas. Sin embargo, a diferencia de la Causa primera –que no encierra en sí ninguna sombra de potencia y todo lo conoce en Sí–, las creaturas espirituales no conocen el resto de las cosas *en su propia esencia*, sino en ciertas semejanzas de las cosas que son en ellas según un ser *intencional*. Así, un ángel se conoce a sí mismo según su ser natural –que es ser inteligible– mientras que conoce todo lo demás, incluidos otros ángeles, según el ser intencional e inteligible que lo conocido tiene en su inmanencia.³⁴

De esta apreciación se colige que *esse intentionale* y *esse intelligibile* no son lo mismo: el ser intencional señala simplemente el modo de ser de alguna forma fuera de su ser natural (sea existiendo en el medio, como es el caso de las formas sensibles, sea existiendo en la inteligencia), mientras que el ser inteligible señala el grado de inmaterialidad adecuado a la operación intelectual. Así, el ser intencional no se restringe al ámbito cognoscitivo: la virtud de un agente, supongamos, el arte de un escultor, es según su ser natural en el escultor como un hábito adquirido. Sin embargo, cuando el escultor ejerce ese hábito, de algún modo su arte se da también en el cincel que usa. Para denominar esta situación, esto es, el ser que la virtud del escultor tiene *fuera* del escultor, es decir, *fuera* de su ser natural –incluyendo una tendencia hacia su origen y fin–, se utiliza la expresión *esse intentionale*

33 Cf. *Sententia libri De anima* II, c. V, 60-68, 70-79: “est autem differentia inter utrumque esse, quia secundum esse materiale, quod est per materiam contractum, unaqueque res est hoc solum quod est, sicut hic lapis non est aliud quam hic lapis; secundum uero esse inmaterialiale, quod est amplum et quodam modo infinitum, in quantum non est per materiam terminatum, res non solum est id quod est, set etiam est quodam modo alia [...]. Huiusmodi autem inmaterialiale esse habet duos gradus in istis inferioribus: nam quoddam est penitus inmaterialiale, scilicet esse intelligibile, in intellectu enim res habent esse et sine materia et sine condicionibus materie indiuiduantibus et etiam absque organo corporali; esse autem sensibile est medium inter utrumque, nam in sensu res habet esse absque materia, non tamen absque condicionibus materie indiuiduantibus neque absque organo corporali”.

34 Cf. *Summa theologiae* I q. 56, a. 1, c. y *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* a. 1, ad 11m. Cf. también Stephen L. Brock, “Intentional Being, Natural Being, and the First-Person Perspective in Thomas Aquinas”, *The Thomist* 77 (2013), 121-122.

o *esse intentionis*. Esto vale tanto para la presencia de la virtud del agente en el instrumento como para la presencia de las formas accidentales o substanciales fuera de los entes a los cuales naturalmente pertenecen.³⁵ El ser intencional y el ser inteligible, entonces, pueden coincidir en el caso de que una forma inteligible distinta del cognoscente se halle en la inteligencia de este cognoscente; pero, si la forma inteligible y el cognoscente coinciden, como sucede en las creaturas espirituales y de manera superlativa en la Causa primera, entonces algo que es *in esse intelligibili* simultáneamente es conocido según su *esse naturale*, no según un *esse intentionale*.

Dicho esto, queda claro que el *esse intelligibile* es el modo de ser adecuado a la operación intelectual. Tal *esse* se da en tres grados:

En las cosas sensibles hay algo como supremo, que es el acto, esto es, la forma, y algo ínfimo, que es la sola potencia, esto es, la materia, y algo medio, esto es, el compuesto de materia y forma. Así también en el ser inteligible hay que considerar [lo mismo]: pues el supremo inteligible, que es Dios, es acto puro; las otras substancias intelectuales, en cambio, tienen algo de acto y de potencia según el ser inteligible; la ínfima de las substancias intelectuales -a través de la cual el hombre entiende- es como en potencia solamente en el ser inteligible.³⁶

El grado que nos interesa, justamente, es el ínfimo. Santo Tomás habla, en la cita reportada, de *la ínfima de las substancias intelectuales*: esta tal substancia, que en realidad es un accidente del alma, es nuestro intelecto paciente.³⁷ Tal intelecto es como la materia en el orden de las substancias corporales: así como en el caso de la materia se trata de una pura potencia respecto de la forma substancial, en el caso del intelecto paciente se trata de una pura potencia en el ser inteligible.

Esta comparación es reforzada en otros pasajes del Angélico:

Pero para que [el intelecto] se vuelva inteligente en acto, es preciso que lo inteligible en potencia se vuelva inteligible en acto a través de que su especie sea despojada de todo agregado de la materia por la virtud

35 Cf. André Hayen, "Intentionnalité de l'être et Métaphysique de la participation", *Revue néo-scholastique de philosophie* 63 (1939), 387: "Une même propriété se retrouve, en effet, dans ces diverses *intentiones*, dans l'activité d'un instrument comme dans celle de la volonté, comme dans celle de la connaissance objective, et cette propriété commune est une *tendance vers un au-delà* de la volonté qui fixe son attention ou s'élance vers sa fin, de l'instrument qui obéit à l'impulsion de sa cause principale, du sens ou de l'intelligence qui atteignent un objet distinct et extérieur. Cette tendance résulte d'une motion, ou d'un dépassement : l'instrument, le sens, l'intelligence, la volonté sont porteurs d'une force qui les entraîne parce qu'elle leur est supérieure".

36 *Compendium theologiae* I, 80: "Sic etiam et in esse intelligibili considerandum est : nam suppressum intelligibile quod est Deus est actus purus ; substantie uero intellectuales alie sunt habentes aliquid de actu et de potentia secundum esse intelligibile ; infima uero intellectualium substantiarum, per quam homo intelligit, est quasi in potentia tantum in esse intelligibili".

37 Cf. *Summa theologiae* I, q. 87, a. 1, c.

del intelecto agente; y es preciso que esta especie, que es inteligida en acto, perfeccione al intelecto en potencia, de cuya conjunción se hace un algo uno perfecto [*unum perfectum*], que es el intelecto en acto, como desde el alma y el cuerpo se hace algo uno, que es el hombre que tiene operaciones humanas.³⁸

El intelecto aparece en esta cita como análogo al cuerpo, y la especie inteligible, como análoga al alma. De la unión del cuerpo y el alma se sigue una substancia, esto es, el ser humano que tiene operaciones humanas. No se trata, a decir verdad, de una situación en la que el alma o el cuerpo preexistieran por separado –como si fueran, al modo cartesiano, *cosa* y *cosa*–, sino del análisis de una unidad substancial en sus principios constitutivos. Lo mismo vale, en cierto modo, para la unidad del intelecto con su especie inteligible. Por un lado, constituyen un *unum perfectum*, pero, a diferencia del caso del cuerpo y del alma, no se trata de una *substancia*, sino de un *acto*. Por otra parte, se sigue asimismo que este acto –que es el intelecto entendiendo– no nace de la sumatoria de *cosa* y *cosa*, sino que puede ser analizado según sus principios: el intelecto paciente y la especie inteligible, el primero análogo a la *materia* o al *cuerpo*, la segunda análoga a la *forma* o al *alma*.

Así pues, la unidad de alma y cuerpo es una unidad substancial, mientras que la del intelecto paciente y la especie inteligible es una unidad que podríamos llamar *operativa*.³⁹ Esta unidad operativa es según el ser inteligible, puesto que se trata de la actuación de la potencialidad del intelecto: la especie, actualizada *in esse intelligibili*, actualiza a su vez *in esse intelligibili* al intelecto posible, pero no como una sucesión temporal –no hay alma *in esse naturali* antes del cuerpo–, sino como una cierta prioridad –el ser viene al cuerpo por el alma, y, en general, *forma dat esse*, como diremos en unos párrafos–. Sin embargo, a diferencia del *esse naturale*, el ser inteligible, es, ser operativo en nosotros:

El ser inteligible no tiene un ámbito menor que el ser natural, sino eventualmente mayor. Es propio del intelecto inteligir todas las cosas que son en la naturaleza, e entiende ciertas cosas que no tienen ser natural, como las negaciones y las privaciones. Cualquier cosa que se requiera para la perfección del ser natural, se requiere para la perfección del ser inteligible, o incluso más. Habrá perfección del ser inteligible cuando el intelecto habrá alcanzado su fin último, como la perfección del ser natural consiste en la misma institución de las cosas.⁴⁰

38 *Scriptum super libros Sententiarum* I, d. 35, q. 1, a. 1, ad 3m: “sed ad hoc quod sit intelligens in actu, oportet quod intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu per hoc quod species ejus denudatur ab omnibus appenditiis materiæ per virtutem intellectus agentis ; et oportet quod hæc species, quæ est intellecta in actu, perficiat intellectum in potentia : ex quorum conjunctione, efficitur unum perfectum quod est intellectus in actu, sicut ex anima et corpore efficitur unum, quod est homo habens operationes humanas”.

39 Para la analogía entre el ámbito entitativo y el operativo, cf. André de Muralt, *L'enjeu de la philosophie médiévale* (Leiden: E. J. Brill, 1993), 98-103.

40 *Summa contra gentiles* 3, 59: “Esse intelligibile est non minoris ambitus quam esse naturale, sed forte maioris: intellectus enim natus est omnia quæ sunt in rerum natura intel-

Mientras que la perfección del ser natural se alcanza en la constitución de las cosas mismas, la perfección del ser inteligible tiene que ver con el fin último de la persona humana, esto es, la visión beatífica.⁴¹ El desarrollo hacia el último fin no es del orden substancial o accidental, sino de las operaciones que se despliegan a partir de estos órdenes. De allí que el desarrollo del intelecto paciente hasta alcanzar –mediando la gracia del *lumen gloriae*– el fin sobrenatural al cual está ordenado, es el despliegue del ser inteligible en nosotros: de ser mera *potencia* en tal orden, el intelecto paciente está llamado a actualizarse *in esse intelligibili* en la prosecución de su fin.⁴² Más allá de esta cuestión –que en su formulación total excede a la filosofía–, es evidente para la sola razón natural que el desarrollo de la persona humana en cuanto humana implica la actualización o perfección de sus capacidades precisamente humanas.⁴³

En esta actualización tiene un lugar primordial la especie inteligible.⁴⁴ Ella funciona como *forma* del acto de conocimiento. El acto de conocimiento *qua* acto surge del intelecto paciente (que, en este sentido, es una potencia activa), pero el acto de conocimiento es *este* acto de conocimiento en razón de la especie inteligible que lo especifica (en este sentido, el intelecto es una potencia pasiva): “en las cosas naturales, la especificación del acto es ciertamente por la forma.”⁴⁵

En cuanto a la especificación, la *species* –como forma del intelecto– da el *tipo* del acto que será puesto. Pero en cuanto al ejercicio, toca a la potencia intelectual, según la medida que le es dada por la *species*, pasar a la perfección, ponerse en acto, entender. Sin embargo, estas dos líneas,

ligere, et quaedam intelligit quae non habent esse naturale, sicut negationes et privationes. Quaecumque igitur requiruntur ad perfectionem esse naturalis, requiruntur ad perfectionem esse intelligibilis, vel etiam plura. Perfectio autem esse intelligibilis est cum intellectus ad suum ultimum finem pervenerit: sicut perfectio esse naturalis in ipsa rerum institutione consistit”.

41 Asumimos el único fin sobrenatural al cual se ordena *de hecho* la naturaleza humana. Dejamos afuera la discusión acerca del *estado de naturaleza pura* y de cuál sería el fin de la persona humana desde un punto de vista puramente natural.

42 Es el paso del *bonum secundum quid* al *bonum simpliciter*: cf. *Summa theologiae* I, q. 5, a. 1, ad 1m.

43 Con respecto a la afirmación hecha en el texto, podría preguntarse si la cuestión, así planteada, se vuelve *teológica*, en vez de puramente filosófica. En realidad, en lo que a nosotros concierne, asumir que el fin de la persona humana sea sobrenatural no implica que hagamos teología, puesto que no estamos estudiando esa cuestión, sino el inicio de las operaciones humanas *qua* humanas: es evidente que el desarrollo de la persona en cuanto humana está asociado al despliegue de sus capacidades constitutivas, más allá del fin al cual, de hecho, se oriente. Vale siempre la sentencia de Gilson: “Puisqu’on part de la foi on est dans la théologie, est une solution par trop simpliste” (Étienne Gilson, “Sens et Nature de l’argument de saint Anselme”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 9 (1934), 22).

44 Sobre la especie inteligible hay infinidad de estudios. Para uno actualizado, cf. Juan José Sanguinetti, “La especie cognitiva en Tomás de Aquino”, *Tópicos* 40 (2011), 63-103.

45 *Quaestiones disputatae de malo* q. 6, c.: “in rebus naturalibus specificatio quidem actus est ex forma”.

especificación del acto y ejercicio del acto, están intrínsecamente ligadas: sin la *species* como forma no habría acto de inteligir; pero, al mismo tiempo, la prioridad ontológica la tiene el acto de inteligir, en cuanto que implica la perfección de la potencia.

Ahora bien, ¿cómo se da esta actualización *in esse intelligibili*?

Y, porque cada uno se vuelve en acto en cuanto alcanza su perfección, se sigue que el intelecto se vuelve en acto en cuanto recibe lo inteligible: esto es ser actualmente en el género de los inteligibles, que es el ser inteligible. Y, porque cada uno en cuanto es en acto es agente, se sigue que el intelecto, en cuanto alcanza lo inteligible, se hace *agente y operante*, esto es, inteligente.⁴⁶

El intelecto se vuelve en el género de los inteligibles, que es el ser inteligible, al recibir lo inteligible –esto es, la especie inteligible–. La misma especie es inteligible no por sí misma, sino por la obra del intelecto agente: “el intelecto agente hace que las especies sean actualmente inteligibles.”⁴⁷ Como el uso copulativo de la expresión *esse intelligibile* supone el uso existencial, la especie misma es del género de los inteligibles, esto es, es *in esse intelligibili*.⁴⁸ Luego, la obra del intelecto agente no se reduce, aunque la incluye, a la abstracción de la forma desde las condiciones individuantes materiales: la obra del intelecto agente es, primariamente, volver *in esse intelligibili* lo que de por sí no pertenece a tal género.

Así como la forma da la especificación y el ser a la materia,⁴⁹ podemos pensar que la especie inteligible da la especificación al acto de entender y también el ser inteligible. De este modo, el intelecto paciente se vuelve él mismo *in esse intelligibili*: esto es, entendiendo y conservando lo entendido se actualiza en el género en el que era tan (analógicamente) potencial, como potencial es la materia *in esse naturae*.

46 *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* XII, l. 8, 5: “Et quia unumquodque fit actu in quantum consequitur suam perfectionem, sequitur quod intellectus fiat in actu in quantum recipit intelligibile: hoc autem est esse actu in genere intelligibilium, quod est esse intelligibile. Et, quia unumquodque in quantum est actu, est agens, sequitur quod intellectus in quantum attingit intelligibile, fiat « agens et operans » idest intelligens”.

47 *Quaestiones disputatae de veritate* q. 8, a. 6, c.: “intellectus agens facit species esse intelligibiles actu”.

48 Cf. *Quaestio disputata de anima* a. 2, c.: “Sic igitur species intelligibilis habet duplex subiectum: unum in quo est secundum esse intelligibile, et hoc est intellectus possibilis; aliud in quod est secundum esse reale, et hoc subiectum sunt ipsa phantasmata”. La cita, además, permite prevenirnos del modo de imaginarnos el estatuto de la especie inteligible entre la abstracción por obra del intelecto agente y la recepción en el intelecto paciente. Solemos, en general, imaginar un momento en que la especie tiene cierta *autonomía ontológica*. Santo Tomás no piensa esto. La especie o está en modo potencial en la imagen, o está actualizada en el intelecto paciente. No es una *pequeña cosa en la mente*, sino la forma de la cosa *in esse naturali*, del acto intelectual *in esse intelligibili*. Ser abstraída y estar informando el acto de inteligir es lo mismo, desde dos puntos de vista distintos.

49 Cf. *Quaestio disputata de anima* a. 10, ad 2m: “Ad secundum dicendum quod cum materia sit propter formam, hoc modo forma dat esse et speciem materiae, secundum quod congruit suae operationi”.

Pero también cabe decir que, así como la forma participa del ser desde la Causa primera, también la especie inteligible participa del ser inteligible desde alguna causa. Esta causa bien podría ser el intelecto agente. Luego, a partir de estas analogías, podemos preguntarnos qué es el intelecto agente.

El intelecto agente, *esse intelligibile ut actus*

El intelecto agente, al volver el *eidos* de la cosa actualmente inteligible, le da un nuevo modo de ser: el *eidos* comienza a ser *in esse intelligibili*. Ahora bien, para poder causar este nuevo modo de ser, el mismo intelecto agente debe poseer ese modo de ser.

Santo Tomás caracteriza al intelecto agente como *potencia inmaterial activa*. En cuanto *potencia activa* tiene el poder de poner su acto, como el viviente tiene naturalmente la potencia activa de crecer y se actualiza en esa línea, o el sol tiene la potencia activa de calentar, o el pianista tiene la potencia activa de tocar con arte el piano. Sin embargo, este último caso, es diferente a los otros dos, porque se refiere a una cualidad adquirida, mientras que, en los dos primeros casos, se trata de cualidades innatas. El intelecto agente, como potencia activa, es de este último tipo: al menos *materialmente*, es una cualidad innata del alma, entendida en modo extensivo, como *acto* o *forma*.

En cuanto *inmaterial*, el intelecto agente tiene el poder de hacer inmatrimales otras cosas, en particular, puede hacer que la especie inteligible –el *eidos* de lo conocido– se vuelva actualmente *in esse intelligibili*. Así pues, si *materialmente* podemos decir que es una cualidad innata del alma, *formalmente* cabe decir que es un acto (primero) *in esse intelligibili* capaz de poner en acto (segundo) a la especie inteligible.

¿Podría el intelecto agente actualizar directamente al intelecto paciente? En principio, parecería que no, porque carece de lo que el intelecto paciente necesita; es decir de un *contenido intelligibili*, una *forma* que lo ponga en acto. Esa forma es la especie inteligible. El intelecto agente, según Santo Tomás, *carece* de los contenidos inteligibles:

Si, pues, el intelecto agente tuviera en sí la determinación de todo lo inteligible, el intelecto posible no necesitaría de las imágenes, sino que a través del solo intelecto agente se reduciría en acto de todo lo inteligible.⁵⁰

Esta cita abre un interrogante, porque como hemos señalado al principio,⁵¹ para Santo Tomás, el intelecto agente tiene la característica de ser una participación de la Luz intelectual divina, y a la Luz divina ciertamente no le

50 *Sententia libri De anima* III, c. IV, 148-153: “si enim intellectus agens haberet in se determinationem omnium intelligibilium, non indigeret intellectus possibilis fantasmatis, set per solum intellectum agentem reduceretur in actum omnium intelligibilium”.

51 Cf. *Quaestio disputata de anima*, a. 5, c.

falta ninguna determinación de lo inteligible. Dicho esto cabría preguntarse ¿cómo armonizar ambas citas? Según M. Ramírez, el intelecto agente “es una realidad tan esplendorosa que si la captásemos nos daría a conocer todas las cosas y sin necesidad de discurrir” y, sin embargo, el mismo autor hace ver que no es *lo conocido* para nosotros.⁵² A nuestro entender, la luz del intelecto agente es adecuada a la situación del intelecto humano en general: siendo un reflejo de la Luz eterna, unido sustancialmente al cuerpo, el intelecto agente sirve a esa unión, por un lado, volviendo inteligible lo sentido y, por el otro, actualizando, por medio de la especie, al intelecto posible. Lo propio suyo no es *brindarse como objeto conocido*, así como Dios tampoco es objeto conocido *per se*:

En la luz de la primera verdad entendemos y juzgamos todas las cosas, en cuanto la misma luz de nuestro intelecto, natural o de gracia, sólo es cierta impresión de la verdad primera, como hemos dicho antes. De donde que, como la misma luz de nuestro intelecto no se relaciona con nuestro intelecto como lo que se entiende, sino como aquello por lo que se entiende, mucho menos Dios es lo que en primer lugar es entendido por nuestro intelecto.⁵³

El intelecto agente, pues, no es *objeto conocido* para el paciente, y, a nuestro parecer, de la riqueza de su luz no da a conocer ningún contenido en primera instancia. Sólo resulta conocido por *deducción*. En efecto, conocemos que hay algo que llamamos *intelecto agente* por un hecho: todo lo que es, es individual, pero nuestro conocimiento es de lo universal. Luego, el

52 Ramírez, Manuel: “Valoración del entendimiento agente en la Gnoseología de Santo Tomás”, 127-128. Estas páginas confrontan con la asimilación hecha por el beato Antonio Rosmini del intelecto agente con su hipótesis de la *idea de ser*, que sería, en cierto modo, un *a priori* constitutivo de la inteligencia humana: “Ora io reputo, che questo cotal lume dell’intelletto agente, che si tiene sotto la coperta della metafora, e dal quale negli scrittori antichi non si trova, o mai, o certo di rado ed alla sfuggevole, levato il velo, sia pure l’*idea dell’essere*” (Antonio Rosmini, *Nuovo Saggio sull’origine delle idee* I. Roma: Città Nuova, 2003, 63). La especulación del tomismo trascendental ha ido en una vía semejante, con otros nombres; por ejemplo, Joseph Maréchal partiendo del hecho de que toda potencia está determinada por su objeto formal, veía en la inteligencia un *a priori*, esto es, una presencia atemática, anticipativa y como *en negativo* de todo objeto posible de conocimiento, en última instancia, del ser mismo: cf. Joseph Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique. Cahier V: Le Thomisme devant la Philosophie critique* (Paris: Desclée de Brouwer, 1949), 153-155, 221-222, 257-258; cf. también Jean-Baptiste Lotz, *Joseph Maréchal*, en Coreth, E. et al., *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. II (Madrid: Encuentro, 1994), 414-429. El tratamiento que estos autores, sus seguidores y las otras escuelas tomistas hacen del intelecto agente merece un estudio aparte, comparativo y especulativo.

53 *Summa theologiae* I, q. 88, a. 3, ad 1m.: “Ad primum ergo dicendum quod in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, inquantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae, ut supra dictum est. Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur; multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur”.

hecho de que lo recibido por los sentidos se vuelva inmaterial y actualmente inteligible, exige una causa: el *intelecto agente*, el cual, obviamente, admitiría otros nombres.

En el artículo 1 de la cuestión 6 del *Comentario al De Trinitate de Boecio*, Santo Tomás establece que la resolución de lo estudiado en sus principios puede ser *secundum rationem* –y terminar en los principios *intrínsecos* al objeto estudiado– o *secundum rem* –y terminar en los principios *extrínsecos* al mismo–. Esto se aplica directamente al caso de la metafísica que, en cuanto *ontología*, procede por resolución *secundum rationem* –concluyendo que los supremos principios inmanentes del ente son el acto de ser y la esencia– y que, en cuanto *teología filosófica*, procede por resolución *secundum rem* –concluyendo que el principio supremo trascendente es la Causa primera–. Así pues, la resolución en las causas extrínsecas y, máximamente, en la Causa primera, es una resolución *secundum rem*, que parte de ciertos efectos –el *esse* participado– y termina en su causa –el *ipsum Esse subsistens*–.

Ahora bien, este procedimiento no es exclusivo de la teología filosófica: como se ve, la afirmación de la existencia del intelecto agente es, análogamente,⁵⁴ una resolución *secundum rem*, que, partiendo del hecho de la abstracción, encuentra su causa eficiente en esta potencia activa del alma. Aún más, resulta que la especie actualmente inteligible es, al mismo tiempo, actualmente *in esse intelligibili* y este modo de ser, participado en la especie, se refiere a su causa, que es el intelecto agente. Luego, así como el ser participado de cualquier ente se refiere al Ser subsistente de la Causa primera, así el ser inteligible participado de la especie se refiere al ser inteligible actual del intelecto agente.

La analogía exige ser profundizada, puesto que, si en el primer caso, se trata del Principio del ser sin más, en el segundo, en cambio, se trata del principio del ser inteligible que, en el humano, no es ser substancial, sino operativo. Forzosamente debe existir una instancia intermedia: el acto de ser participado.⁵⁵

En el artículo 2 de la cuestión 7 *Sobre la potencia de Dios*, Santo Tomás se pregunta si en Dios la substancia o esencia es lo mismo que el ser, o no. La novena objeción es sumamente interesante. Allí se plantea que el ser es determinado por aquello que se le añade; luego, es imperfectísimo, como la materia prima. Por lo tanto, así como la materia prima no puede ser predicada de Dios, tampoco puede serlo el ser, pues ambos denotan imperfección.

La respuesta del Aquinate implica una toma de posición bastante

54 Decimos *análogamente* porque, nuevamente, aplicamos una afirmación que vale en primer lugar para el orden entitativo al orden operativo. No se trata, pues, de un paso de *cosa* a *cosa*, sino del efecto (que es la operación) a su causa eficiente en la inmanencia de la persona humana.

55 La distancia entre el orden entitativo y el orden operativo queda cubierta por las distintas participaciones inmanentes del *esse* que constituye al ente: cf. Alain Contat, “*Esse, essentia, ordo*: Verso una metafisica della partecipazione operativa”, *Espíritu* 143 (2012), 9-71.

conocida⁵⁶ respecto del acto de ser.⁵⁷ Santo Tomás distingue *dos tipos de ser*: el ser como principio del ente y el ser como resultado. El ser como principio –hallazgo de la última resolución *secundum rationem* en la inmanencia del ente– es el constitutivo trascendental que compone con la esencia en la conformación de cualquier ente, es propiamente el efecto de la Causa primera, la *actualidad de todos los actos* y la *perfección de todas las perfecciones*,⁵⁸ esto es, es el ser *medido* por la esencia como *potentia essendi*. Este acto de ser es el que en la *Suma contra gentiles* es cualificado como *quietum et fixum*, “inmóvil y fijo”⁵⁹, es decir es un acto invariable porque actualiza todo lo demás sin cambiar en sí mismo.

El ser como resultado, en cambio, es el llamado en la objeción *imperfectísimo*, puesto que cambia, y es lo que *actualmente* está siendo este ente. En el caso de un perro, su acto de ser como principio es invariable y es la fuente de toda su *energía* de ser, mientras que el acto de ser como resultado es su *estar siendo* o *ser ahora* en diferentes niveles más o menos estables: es su *ser ahora este perro* en un nivel substancial, su *ser ahora de determinado tamaño* –por poner un ejemplo que implica variación– en un nivel accidental, su –*sit venia verbo*– *ser ahora ladrando* –que, así como empezó en un momento, terminará y pasará a ser su *ser ahora durmiendo* o *comiendo*–, en un nivel operativo.

El acto de ser, entonces, es doble. Una cosa es el acto de ser como principio, otra como resultado. El primero es invariable, el segundo cambia. Uno es la fuente de toda perfección en el ente, otro es tal o cual perfección predicamental u operación actualmente ejercida. Uno es el *esse ut actus*, otro es el *esse in actu*.

Estas múltiples apreciaciones nos permiten ubicar al intelecto agente. Él es, por un lado, análogo con la Causa primera, en cuanto participa el *esse intelligibile* a las formas cognoscitivas, como la Causa primera participa el

56 Nos parece que, hoy por hoy, se ha difundido bastante el valor del pasaje que vamos a comentar de la obra de santo Tomás. Sin embargo, no se puede negar que existen *escuelas* de inspiración tomista que ponen el peso de la metafísica del Aquinate en distintos componentes suyos. Para una presentación completa de la cuestión, cf. Alain Contat, “La constitution de l’être dans le thomisme contemporain : Thomas Tyn, Johann Baptist Lotz, Cornelio Fabro”, en *Actus essendi: Saint Thomas et ses interprètes*, ed. Matthieu Raffray (Paris: Parole et Silence, 2019), 369-433.

57 Cf. Christian Ferraro, *La svolta metafisica di san Tommaso* (Città del Vaticano: Lateran University Press, 2014), 9-42. El mencionad texto de las *Quaestiones disputatae de potentia* ya ha sido aplicado a la metafísica del conocimiento con resultados congruentes a los nuestros: cf. Martín Echavarría, “*Esse et intelligere* en Tomás de Aquino según el “realismo pensante” de Francisco Canals Vidal”, *Revista portuguesa de filosofia* 71 (2015), 564-566.

58 Cf. *Quaestiones disputatae de potentia* q. 7, a. 2, ad 9m: “Ad nonum dicendum, quod hoc quod dico *esse* est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia [...]. Unde patet quod hoc quod dico *esse* est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico *esse*, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: *esse* enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum”. En cursivas en el original.

59 Cf. *Summa contra gentiles* I, 20.

esse a las formas naturales (salvando que estas formas naturales son también efecto de la Causa primera, mientras que las cognoscitivas no son efecto del intelecto agente). Por otro lado, es análogo al *esse ut actus*, en cuanto que se trata de un principio invariable que actualiza toda otra cosa en su orden. Si de acuerdo a la primera analogía se subraya su razón de *causa*, en la segunda, se señala su razón de *acto* permanente, o, si se quiere, *hábito*, ciertamente de ningún modo adquirido.

Él se halla, además –y a diferencia tanto del *Ipsium esse subsistens* como del *esse ut actus* de cada ente–, en el nivel accidental de la persona humana, pero como el inicio de toda su operación propiamente humana. Esto implica que *depende* del *esse ut actus* constitutivo de la misma persona como de la fuente de toda su actualidad y perfección, pero de un modo especial, puesto que es la raíz del ser inteligible y de todas las operaciones que se ordenan al fin mismo al cual la persona está orientada. Es, por decir de algún modo, materialmente *esse accidentale in actu*, pero, al mismo tiempo, formalmente *esse intelligibile ut actus*, puesto que lo que lo diferencia esencialmente es ser la fuente y la energía que permite el despliegue operativo de la persona hacia su perfección.

Por último, el intelecto agente se compara con la luz a la hora de entender su lugar en la noética. La luz *vuelve cognoscibles* a los visibles en potencia, y eso mismo hace el intelecto agente, esto es, vuelve cognoscibles a los inteligibles en potencia. Pero no sólo eso: al volverlos inteligibles en acto, en una misma acción, los eleva por sobre el nivel de la materia y, del *esse naturale* que tienen, los lleva al *esse intelligibile*, al nivel de las sustancias espirituales, volviéndolos formas inteligibles en acto que, justamente, informan al intelecto posible en el acto de entender. Esta causalidad es analógicamente dicha *eficiente*, puesto que este intelecto provoca el ser inteligible de la especie y, a través de ella, del acto de entender, pero no al modo como una cosa provoca otra: moviéndonos en el ámbito operativo y no entitativo, no hay *cosas*, sino *formas* y *actos*. Sería mejor decir que la *enérgeia* que es el intelecto agente se difunde *per se*, y hace partícipes de su actualidad operativa a los elementos del acto de entender.

En efecto, el intelecto agente comunica el ser inteligible a la especie, como el sol comunica su calor a las cosas en potencia cálidas o como la luz comunica su visibilidad a los entes en potencia visibles: la cosa que se calienta adquiere un nuevo acto que es semejante al sol, la cosa visible adquiere un nuevo acto que la asemeja a la luz y la especie adquiere un nuevo acto por el que se vuelve símil al intelecto agente. En todo caso se trata de una semejanza en la línea del acto, que no quita la especificidad de cada sujeto actualizado. Pero, cabe señalar, que mientras que la cosa que se calienta o el visible en potencia *son antes* de adquirir la nueva perfección, el *eidos* de la cosa en la mente *es por* el intelecto agente: su especificidad viene de la forma substancial o accidental de la cual procede y a la cual en cuanto al contenido se asemeja, pero su estatuto ontológico –esto es, ser forma del acto de entender– sólo lo alcanza por el intelecto agente. No es *una cosa*:

es una forma *in esse intelligibili*, esto es, como determinante de un acto de inteligir. Esto implica la universalización del contenido inteligible en el caso patente de las especies de las cosas naturales, pero esto es consecuencia, y no efecto primero, de la acción del intelecto agente.

Por lo tanto, si quisiéramos describir al intelecto agente y su influjo:

1. El intelecto agente es *materialmente* un *accidente* del alma, un hábito de la misma.
2. Como tal, depende del *esse ut actus* constitutivo de la persona: es un hábito *in actu*, como *luz natural de la razón*.
3. Al mismo tiempo, es *formalmente* el principio en sí invariable de la vida intelectual y operativa propiamente humana: es *esse intelligibile ut actus*.
4. Es, en ambos sentidos, participación creada de la Luz divina, en la cual Ser natural y Ser inteligible se identifican, y donde están las razones de todas las cosas.
5. Como tal, confiere el *esse intelligibile in actu* a la especie inteligible, elevando el contenido inteligible potencial de los entes materiales al nivel noéticamente actual; y, por ella, actualiza al intelecto paciente confiriéndole el *esse intelligibile* en el acto de entender –como la Causa primera comunica el ser a la materia a través de la forma–.
6. El intelecto paciente, siendo actualizado progresivamente *in esse intelligibili*, se orienta –en sinergia con la voluntad– hacia el último fin de la persona.
7. La actualización del intelecto paciente se vuelve un hábito en él: a esto podríamos llamar *memoria intelectual*, constituida por los *eidos* que informaron un cierto acto del intelecto y que permanecen, como entendidos, a disposición del inteligente para volver a pensarlos en acto.

Conclusión

La cosa, según la sentencia tomista, se halla entre dos intelectos: el Intelecto divino que es causa de su ser y, por ende, de su inteligibilidad, y el intelecto humano, que descubre la verdad de la cosa y su adecuación a la Causa primera.⁶⁰ La Luz divina crea las cosas *y también el intelecto humano*. La verdad del intelecto humano es, ante todo, un descubrimiento reflexivo que vuelve al intelecto sobre su propio acto de entender. Allí se descubre la necesidad de un principio que explique el acceso a lo inteligible, que en la realidad nos viene dado bajo la singularidad de lo sensible. Este principio, que llamamos intelecto agente, es luz también, porque recrea, en cierto

⁶⁰ Cf. *Quaestiones disputatae de veritate* q. 1, a. 2, c.: “Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur”.

modo, en el orden del ser inteligible lo que la Luz divina ha plasmado en lo material. La diferencia es flagrante: mientras que la Luz divina es creadora, la luz natural de la razón es la condición de toda contemplación humana.

Pero la Luz divina no sólo es autora de lo corporal: el mismo ser inteligible es su obra, y en Ella se identifican el ser natural y el inteligible. Así pues, Ella es autora de la luz creada, la exterior que hace los visibles en acto, y la interior que vuelve en acto los inteligibles. Tal luz es un reflejo de la Luz divina: es acto *in esse intelligibili*; pero, al mismo tiempo –siendo un reflejo, y no la Luz primordial–, es algo del hombre y, por lo tanto, depende del acto de ser personal, fundante de cada ser humano. El intelecto agente ocupa un lugar muy preciso en la ontología humana: es la primera participación del *esse ut actus* personal en el nivel operativo, volviéndose, según nuestra interpretación, *esse intelligibile ut actus*.

Esta investigación, al indagar metafísicamente la naturaleza del intelecto agente, lo colocó muy cerca del acto de ser personal, pero, sin embargo, no lo identificó con él: el intelecto agente emergió como una *participación en el nivel accidental* del acto de ser personal, pero conservando ciertas características de este acto de ser, como ser fijo e invariable. Asimismo, no se concluyó que fuera una réplica del acto de ser, sino más bien el gozne entre el nivel accidental y el operativo: es un accidente del alma que es, al mismo tiempo, acto *según su substancia* en el ser inteligible, el propio de la operación intelectual humana, que comunica a la especie volviéndola inteligible en acto bajo el doble registro del contenido y del ser, y el acto inicial del despliegue de la persona hacia su fin propio.

Bibliografía

Obras de Tomás de Aquino:

Compendium theologiae. En Tomás de Aquino. *Opera omnia XLII*, 1-205. Roma: Editori di san Tommaso, 1979.

De unitate intellectus contra averroístas. En Tomás de Aquino. *Opera omnia XLIII*, 289-314. Roma: Editori di san Tommaso, 1976.

Quaestio disputata de anima. En Tomás de Aquino. *Quaestiones disputatae II*, 277-362. Taurini-Romae: Marietti, 1949.

Quaestio disputata de spiritualibus creaturis. En Tomás de Aquino. *Opera omnia XXIV/II*. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions du Cerf, 2000.

Quaestiones disputatae de malo. En Tomás de Aquino. *Opera omnia XXIII*. Roma-París: Commissio Leonina-Vrin, 1982.

Quaestiones disputatae de potentia. En Tomás de Aquino. *Quaestiones disputatae II*, 7-276. Taurini-Romae: Marietti, 1949.

Quaestiones disputatae de veritate. En Tomás de Aquino. *Opera Omnia*

- XXII,II. Romae: Editori di san Tommaso, 1972.
- Scriptum super libros Sententiarum I.* Parisiis: P. Lethielleux editoris, 1929.
- Scriptum super libros Sententiarum II.* Parisiis: P. Lethielleux editoris, 1929.
- Sententia libri De anima.* En Tomás de Aquino. *Opera omnia XLV/I.* Roma-París: Commissio Leonina-Vrin, 1984.
- In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio.* Taurini-Romae: Marietti, 1950.
- Summa contra gentiles I-II.* En Tomás de Aquino. *Opera omnia XIII.* Romae: Typis Riccardi Garroni, 1918.
- Summa contra gentiles III.* En Tomás de Aquino. *Opera omnia XIV.* Romae: Typis Riccardi Garroni, 1916.
- Summa theologiae I qq. 1-49.* En Tomás de Aquino. *Opera omnia IV.* Romae: Typographia polyglotta S. C. de propaganda fide, 1888.
- Summa theologiae I qq. 50-119.* En Tomás de Aquino. *Opera omnia V.* Romae: Typographia polyglotta S. C. de propaganda fide, 1889.
- Summa theologiae II-II qq. 1-56.* En Tomás de Aquino. *Opera omnia VIII.* Romae: Typographia polyglotta S.C. de propaganda fide, 1895.
- Super Boetium De Trinitate.* En Tomás de Aquino. *Opera omnia L.* Roma – Paris: Commissio Leonina – Les Éditions du Cerf, 1992.

Otras obras citadas:

- Aho, T. “Suárez on cognitive intentions”. En *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*, editado por Paul J.J.M. Bakker y Johannes M.M.H. Thijssen, 179-203. Hampshire: Ashgate, 2007.
- Andrés, G. M. “El entendimiento agente en Tomás de Aquino: potencia en acto”. *Angelicum* 83 (2006): 803–818.
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Buenos Aires: Planeta-De Agostini-Gredos, 1995.
- Ayala, A. *The Radical Difference between Aquinas and Kant: Human Understanding and the Agent Intellect in Aquinas*. Chillum: IVE Press, 2021.
- Brock, S. L. “Intentional Being, Natural Being, and the First-Person Perspective in Thomas Aquinas”. *The Thomist* 77 (2013): 103-133.
- Burgoa, L. V.: “El habitus principiorum y la luz intelectual”. *Sapientia* 56 (2001): 265-279.
- Cruz Cruz, J. *Intelecto y razón: las coordenadas del pensamiento clásico*. Pamplona: Eunsa, 1998.
- Contat, A. “Esse, essentia, ordo: Verso una metafisica della partecipazione operativa”. *Espíritu* 143 (2012): 9-71.
- “La constitution de l'étant dans le thomisme contemporain : Thomas Tyn, Johann Baptist Lotz, Cornelio Fabro”. En *Actus essendi: Saint*

- Thomas et ses interprètes*, editado por Matthieu Raffray, 369-433. Parole et Silence: Paris, 2019.
- Cory, T. S. "Averroes and Aquinas on the Agent Intellect's Causation on the intelligible". *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 82 (2015): 1-60.
- Echavarría, M. "Esse et Intelligere en Tomás de Aquino Según el "Realismo Pensante" de Francisco Canals Vidal". *Revista portuguesa de filosofia* 71 (2015): 545-566.
- Ferraro, C. *La svolta metafisica di san Tommaso*. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2014.
- Gardeil, A. *La Structure de l'âme et l'expérience mystique II*. Paris: Librairie Victor Lecottre, 1927.
- Gilson, É. "Sens et Nature de l'argument de saint Anselme". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 9 (1934): 5-51.
- "Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 1 (1926): 5-127.
- Hayen, A. "Intentionnalité de l'être et Métaphysique de la participation". *Revue néo-scholastique de philosophie* 63 (1939): 385-410.
- Lotz, J.B. "Joseph Maréchal". En E. Coreth et al. *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. II. Madrid: Encuentro, 1994: 414-429.
- Maréchal, J. *Le point de départ de la métaphysique. Cahier V: Le Thomisme devant la Philosophie critique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1949.
- de Mattos, G. "L'intellect agent personnel dans les premiers écrits d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin". *Revue Philosophique de Louvain* 66 (1940): 145-161.
- de Muralt, André. *L'enjeu de la philosophie médiévale*. Leiden: E. J. Brill, 1993.
- Ramírez, M. "La supremacía del entendimiento agente en Santo Tomás y sus dificultades". *Estudios filosóficos* 12 (1957): 203-230.
- "Valoración del entendimiento agente en la Gnoseología de Santo Tomás". *Estudios filosóficos* 11 (1957): 97-135.
- Rosmini, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee I*. Roma: Città Nuova, 2003.
- Sanguineti, J. J. "La especie cognitiva en Tomás de Aquino". *Tópicos* 40 (2011): 63-103.
- Sellés, J. F. *El intelecto agente y los filósofos I*. Pamplona: Eunsa, 2012.
- *El intelecto agente y los filósofos II*. Pamplona: Eunsa, 2017.
- *El intelecto agente y los filósofos III*. Pamplona: Eunsa, 2017.
- Sepich, J. R. *Lecturas de Metafísica*. Buenos Aires: Cursos de Cultura Católica, 1946.
- Solomiewicz, A. "El intelecto agente aristotélico como "intelecto personal" según Leonardo Polo". *Sapientia* 246 (2021): 7-28.
- Suárez, F. "Tractatus de anima". En Suárez, Francisco. *Opera omnia III*, 461-816. París: Vivès, 1856.