

EL INTELLECTO AGENTE EN JUAN DE GLOGOVIA

M^{re} Alejandra Vanney

Universidad de Navarra y Universidad Austral (Buenos Aires)

RESUMEN:

Juan de Glogovia es un filósofo medieval polaco cuya obra es todavía poco difundida en español. Se resume el marco histórico de su obra, las influencias filosóficas recibidas, y sus principales campos de interés. Su principal obra es un comentario al *De anima*, con especial énfasis en el papel del intelecto agente en el conocimiento humano. Es claro que el medievalista polaco adhirió a la corriente albertina en su consideración del tema.

Palabras clave: intelecto agente, Juan de Glogovia, *De anima*, filosofía medieval polaca.

ABSTRACT:

John of Glogov is a Polish philosopher whose works are not really known at least in Spanish. The paper offers his historical background, the philosophical influences he received, as well as his main fields of interest. His main work is a Commentary on Aristotle's *De anima*, where he emphasized the role of the agent intellect in human process of knowledge. It is clear that the Polish medievalist received Albertine's influence in this topic.

Key words: agent intellect, John of Glogov, *De anima*, Polish Medieval Philosophy.

1. VIDA Y OBRA DE JUAN DE GLOGOVIA

La Universidad de Cracovia, vive en la segunda mitad del siglo XV un florecimiento cultural, especialmente en el ámbito de las ciencias matemáticas y naturales, que dará lugar al estudio de la medicina en el siglo XVI. Se estudia también con especial interés la geografía, signo de los tiempos en que comienza a darse una apertura en la mentalidad que apunta a mirar más allá de las fronteras. Juan de Glogovia participa en el grupo de estudiosos interesados en la geografía de Ptolomeo, en el cual surge el *Globus Jagiellonski*: primer globo terráqueo que señala a América como continente separado de Asia¹.

A diferencia de las ciencias matemáticas, el desarrollo principal de la Filosofía en Cracovia tiene lugar durante la primera mitad del siglo XV. Durante esos años llegan a la cátedra de Filosofía influencias nominalistas de París, así como tratados de Juan de Buridán, Nicolás de Oresme, Alberto de Sajonia, Marsilio de Inghem. Los principales receptores y referentes en el área filosófica de la Universidad Jagiellónica son Pablo de Worczyn y Benedicto Hesse. Durante la segunda mitad del siglo vuelve a dominar la *via antiqua*, especialmente por la influencia de Michał de Bytryków, representante del escotismo y fuertemente influido por la Escuela de Colonia, dividida entre tomistas y albertinos. Así se difunden en Cracovia dos textos

1 Barycz, H., *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce Humanizmu*, Cracovia, 1935, pp. 273-277.

de Hemerico del Campo: *Compendium divinorum* y *Problemata inter Albertum et sanctus Thomas*, de tendencia albertinista, y las respuestas de Gerardo de Monte, contrario al albertinismo, conocidas por manuscritos encontrados en la Biblioteca de la Universidad Jagiellónica, donde se encuentran cerca de setenta incunables sobre la cuestión².

Juan de Glogovia ingresó en la Universidad Jagiellónica de Cracovia en el año 1462. Desde 1468 a 1506 enseñó diversas asignaturas: Física, Metafísica, Psicología, Lógica, Gramática y Astronomía. También estudió asignaturas de Medicina, especialmente Fisiología y Anatomía, conocimientos que influyeron decisivamente en su enseñanza de la Psicología y la Antropología. En el ámbito de la Geografía, ha escrito una introducción a la Cosmografía de Ptolomeo. Escribió también un Comentario a la *Parva Logicalia* de Pedro Hispano, en el que señala las diferencias entre este autor y los nominalistas; el *Exercitium in libros veteris artis*, donde examina la cuestión de la Lógica en cuanto ciencia práctica o teórica, así como la cuestión de la individualización señalando la disputa entre tomistas y albertinos. Escribe también un comentario al *De Anima* y al *De ente et essentia*, este último basado en uno de los principales tomistas de la escuela de Colonia: Gerardo de Monte.

Si bien la obra de Juan de Glogovia en la mayoría de los ámbitos está bastante estudiada, no sucede lo mismo con respecto a su obra filosófica. Tradicionalmente se lo considera tomista, representante de la *via antiqua* (aunque, según Prantl, recibió decisiva influencia nominalista, lo cual es negado por Michalski³). Los principales estudiosos que se ocuparon de la filosofía de Juan de Glogovia, fueron Konstanty Michalski⁴, Aleksander Usowicz⁵ y, en la actualidad, Zdzisław Kukiewicz⁶.

En una lectura superficial, el comentario al *De Anima* de Juan de Glogovia puede dar la impresión de ser una mera recopilación de autores del siglo XV. Tal vez se deba a la notoria consideración de opiniones de autores que señala en sus obras, señalados en el estudio de citas realizados por el Prof. Swieżawski⁷, siguiendo el orden del más citado al menos. Los principales son: Tomás de Aquino, Aegidius Romanus, Alberto Magno, Juan de Gandavo, Juan de

2 Michalski, K. «Tomizm w Polsce na przełomie XV i XVI wieku», en: *Sprawozdania z czynności i posiedzeń Akademii Umiejętności w Krakowie*, vol 21, Cracovia, 1917.

3 Michalski, K., o.c., 1917, p. 69.

4 Cfr. entre otras obras: Michalski, K. *O połączeniu się z Bogiem bł. Alberta Wielkiego*, Varsovia, Estreicher, 1931; „Prądy filozoficzno-teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w pierwszej dobie jego istnienia», en: *Nasza Myśl Teologiczna*, vol. 2 (1935), Lwów, pp. 30-47.

5 Cfr. entre otras posiciones: Usowicz, A. *Filozofia wieków średnich*, tomo IX, Cracovia, 1998; „Tomistyczna sublimacja uczuć w świetle nowożytnej psychologii», en: *Ateneum Kapłański*, Cracovia, vol. 46 (1947), pp. 94-95; „Bibliografia podmiotowa i przedmiotowa ks. prof. Józefa Pastuszki», en: *Zeszyty Naukowe KUL*, n° 33 (1990), § 176; „O. Jacek Woroniecki», en: *Przegląd Powszechny*, vol. 228 (1949), pp. 121-133; „Dynamika uczuć w psychologii tomistycznej», en: *Analecta Cracoviensia*, vol. 1 (1969), pp. 21-31.

6 Cfr. entre otras posiciones: Kukiewicz, Z. «Jan ze Słupcy. Stan badań», en: *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytny i Średniowiecznej I*, (1961), Cracovia; «Le prolongement des polémiques entre les albertistes et les thomistes vu à travers le «Commentaire du De anima» de Jean de Glogów», en: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 44 (1962), pp. 151-171; „Główne źródła Komentarza do «De anima» Jana z Głogowa», en: *Studia Mediewistyczne*, vol. 4 (1962), Varsovia, pp. 3-204; «Contribution au problème de l'influence de l'albertisme sur l'Université de Cracovie au XVe siècle», en: *Mediævalia Philosophica Polonorum*, vol. 11 (1963), pp. 49-68; «Jana z Głogowa koncepcja duszy», en: *Studia Mediewistyczne*, vol. 6 (1964), pp. 137-247; «Pawła z Wroczyzna Komentarz do «De anima»», en: *Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce*, vol. X (1969), Wrocław; «Problematyka psychologiczna w polskiej filozofii XV w» en: *Filozofia polska XV wieku* (ed. Palacza, R), Varsovia, 1969, pp. 123-189; *Albertizm i tomizm w XV wieku w Krakowie i Kolonii. Doktryna psychologiczna*, Wrocław, 1973; *Filozofia człowieka. Teoria duszy*, Wrocław, *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, 1975; *Zarys filozofii średniowiecznej*, Varsovia, 1979; «Die Einflüsse der Kölner Philosophie auf die Krakauer Universität im 15. Jahrhundert», en: *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, ed. von A. Zimmermann, Berlin-New York, 1989, pp. 287-298 y en: *Miscellanea Mediævalia*, vol. 20 (1989), Varsovia.

7 Swieżawski, S, «Materiały do studiów nad Janem z Głogowa», *Studia Mediewistyczne*, 2 (1961), Varsovia, p. 168.

Versor; un lugar secundario ocupan Averroes, Avicena, Platón, Pseudo-Dionisio Aeropagita (cabe señalar que no conoció a Aristóteles directamente). A Juan de Versor lo cita como una autoridad en aquellas cuestiones de mayor dificultad.

No se puede afirmar, sin más, que Juan de Glogovia fuera tomista o albertino, ya que en diversos puntos se inclina más por una corriente u otra. Así, a modo de ejemplo, considera al modo tomista que las cosas materiales son objeto propio del intelecto, también contrariamente a la postura albertina señala que todo el cuerpo es sede del alma y no el corazón; con Alberto —y contra Tomás— considera que el intelecto puede conocer sin cooperación de la imaginación, también de Alberto toma los cinco sentidos internos; en cuanto a la diferencia entre esencia y existencia sigue a Tomás de Aquino, criticando la idea escotista de ser. Entre los medievales, estudiosos del autor de Cracovia, Michalski considera a Juan de Glogovia como tomista, afirmación que, si bien no es negada por Kuksewicz, es tomada como una tesis muy simplista. Kuksewicz afirma que en la cuestión del intelecto corresponde reconocer que Juan de Glogovia juzgó acertada la enseñanza tomista pero, en cierto sentido, intentó defender a Alberto, y en algunas afirmaciones se ve la intención de unir ambos pensadores. Se debe tener en cuenta además que los principales temas tratados por Juan de Glogovia en el ámbito del conocimiento son aquellos más controvertidos entre ambas escuelas. Resulta difícil hacer un balance sobre el tema, dado que las principales fuentes proceden de autores que han tomado una postura muy clara a favor de Tomás de Aquino o Alberto Magno⁸.

Resulta de especial interés establecer si Juan de Glogovia, que estudió en momentos en los que despertaba el interés en Polonia por el método positivo y las ciencias naturales, introdujo en sus estudios filosóficos nuevos elementos o métodos de conocimiento o se mantuvo en la línea especulativa propia de la escolástica.

2. EL CONOCIMIENTO SENSIBLE EN JUAN DE GLOGOVIA

A fin de conocer y entender cabalmente la postura del autor acerca del intelecto agente, resulta necesario brindar un marco general sobre su teoría del conocimiento.

Divide su estudio en dos partes: el conocimiento sensible y el intelectual. Con respecto al primero bastará con señalar aquellos aspectos de especial interés para entender al autor así como los que se relacionan con la actuación del intelecto agente y del intelecto posible.

Una característica fundamental del filósofo cracoviano es la introducción de numerosos elementos médicos al ámbito del conocimiento, sobre todo de la fisiología y anatomía de los órganos humanos (cerebro, sistema nervioso, etc.), así como el acento que pone en la relación entre conocimiento y disposición de los órganos psíquicos⁹. Kuksewicz señala, acertadamente, que más allá del contenido médico que se halla en sus obras, resulta de particular interés el carácter precursor del autor en enfatizar la relación alma y cuerpo, poco usual entre los filósofos de su época. Juan de Glogovia toma conciencia de que el hombre es un ser altamente complejo y que, en todo estudio, debe tomarse en cuenta que se trata de un compuesto muy específico. Se muestra así como un estudioso con alto grado de sentido práctico, que toma en cuenta los detalles concretos, en lugar de acercarse al estudio del conocimiento humano desde un método puramente especulativo.

Justifica su interés por incluir datos fisiológicos en que, a través del conocimiento del cuerpo humano, nos acercamos al conocimiento de la Sabiduría divina: por medio de la perfección

8 Se trata de autores como Juan Versor, Hermerico del Campo, Juan de Mechlina, Gerardo de Monte y Lambertus de Monte.

9 Un ejemplo interesante del interés médico de Juan de Glogovia es su tratado titulado *Physionomia* que cita a conocidos médicos medievales tales como Almansor, Constantino el Africano y Avicena. Este último es considerado en las obras del autor cracoviano como médico y no como filósofo.

que se descubre en la composición del cuerpo, se demuestra cuán digna es la criatura divina, objeto de su estudio.

Otro elemento divergente con respecto a los estudiosos de su época es que, al tratar el conocimiento sensible, se detiene a examinar el medio en el actúa cada sentido externo (cómo y a través de qué tipo de medio exterior afectan los objetos en cada uno de ellos). Con relación a los sentidos internos, toma fuentes médicas clásicas (Galeno, Mundin, Avicena). Los sentidos internos los sitúa gráficamente en un esquema cerebral¹⁰, postura más propia de la tradición albertina.

Juan de Glogovia parte del esquema tradicional del conocimiento: el objeto del conocimiento sensible (*sensibile*) es material, y materiales son sus cualidades sensibles y como tales, no pueden afectar directamente al sentido. La acción se desarrolla a través de las *species sensibiles* en un medio adecuado, en el cual su existencia es intencional. De este modo, las *species* actúan en el sentido a través de los órganos, activándolos de modo tal que resultan por éstos «recibidos»: el sentido, entonces, siente la cualidad del color, el sonido, etc. El medio es, por tanto, indispensable porque una acción directa de la cualidad sensible en el sentido sería una actuación real, lo cual es imposible por la naturaleza del sentido, que pertenece al alma.

A partir de este esquema, el filósofo cracoviano explica que el objeto sensible consiste en la *qualitas causata ex mixtione elementorum*. Agrega al sensible otros elementos como, en el caso del sonido, el movimiento del viento, sin quedar claro si se trata de una *species sonus*, del mero movimiento del viento, ni cuál es la relación entre ellos. Estos elementos son propios de su interés por el mundo natural¹¹.

En primer lugar conviene señalar que, como consecuencia de su atracción por las ciencias naturales, no se refiere a los sentidos tanto como potencias, sino más bien como órganos, en su carácter de elementos corporales. Por ello, explica el proceso de conocimiento sensible como introducción de sensaciones en el cuerpo humano, que van desde los nervios periféricos hasta el centro neurálgico.

En segundo lugar, describe el modo de funcionamiento de los sentidos en lugar de preguntarse por las potencias cognitivas en cuanto tales. Afirma que la sensación tiene lugar cuando las *species* del objeto son recibidas por el órgano y el sentido, de modo que en la recepción de las *species* la potencia sensorial se asemeja al objeto, sin embargo, no queda claro qué entiende Juan de Glogovia por recepción sensorial y qué significa para él la semejanza con el objeto, dice —no obstante— que es indispensable que falten las *species* en el órgano sensorial; esta ausencia que es, como se sabe, una de las condiciones tradicionalmente señaladas para que se dé la semejanza en el sentido que recibe la forma.

De acuerdo con la enseñanza tomista, toma el autor el principio de diferenciación de los sentidos según dos factores: el modo de moverse y el objeto; a estos factores agrega otros tres: los diversos órganos, los medios en los que actúan, y el modo de ser atraídos por el objeto (intencional, en el caso de la vista, real en el olfato). Se ve aquí influencia albertina, quien también distingue claramente entre órgano y sentido¹². En definitiva, mientras que Tomás de Aquino utiliza el principio metafísico de que «el obrar sigue al ser» y, por ello, la potencia determinará qué tipo de acción llevará a cabo, el autor de Cracovia resuelve la cuestión desde una perspectiva experimental. Ya se ve que Tomás de Aquino responde a la pregunta sobre la razón última de la diferenciación de los sentidos, mientras que Juan de Glogovia se interroga acerca de las características de los sentidos que comprueba como realmente existentes.

10 En su estudio *Declaratio capituli phisici ex sententiis medicorum doctinaliter deductio*, sobre anatomía del cerebro, en la edición de 1514 publicada en Cracovia, incluye un esquema de corte del cerebro donde señala la sede orgánica de los sentidos internos, así como su dependencia de cada uno de ellos del sensorio común. Cfr. Kuksewicz, Z., (1967), o.c.

11 En el caso de la vista, hace referencia a elementos de Astronomía para explicar la función de la luz.

12 Significativamente cercano a Juan de Glogovia en este punto es el del tomista Lambertus de Monte, quien distingue los mismos cinco factores, aunque con distinta justificación.

Para el tema principal del trabajo, interesa de modo especial el modo en que el autor enfrenta el tema del carácter activo o pasivo del conocimiento¹³. La primera duda que se plantea el filósofo cracoviano es si existen «sentidos activos», a ejemplo del intelecto agente, que lleven a cabo una función semejante a éste en el ámbito propio del conocimiento sensorial. Juan de Glogovia cita a Pedro Olivi, Alberto Magno (quien critica en su *Comentario al De anima* la teoría del carácter activo de los sentidos, entendidos como totalidad), Bartolomé de Bruges y Juan de Jandún. La controversia a comienzos del siglo XIV tiene un matiz especial: dado que todos los autores —también los averroístas— coinciden en que el alma es forma del cuerpo, se trata de dilucidar si el carácter activo de los sentidos necesita, para provocar el conocimiento, que el sentido esté preparado de antemano por *species* sensibles recibidas anteriormente. Juan de Glogovia, toma una postura distinta: por un lado, acepta la concepción aristotélica del alma como forma del cuerpo y el carácter pasivo del conocimiento sensorial, pero, a la vez, sostiene el carácter activo de los sentidos, señalando por qué se los puede considerar activos. Explica que la influencia que ejerce el objeto sobre el sentido lo conduce de la potencia al acto: así, *alii distinctius loquentes*, se puede considerar que a los sentidos, si bien tienen carácter pasivo, se les puede reconocer cierto carácter activo en cuanto lo están con relación a las *species*. Es decir, que el sentido en el cual el cambio ya se ha realizado y posee las *species* es, en cierto sentido, un poder activo cuya función es precisamente juzgar acerca del objeto de conocimiento sensorial.

En definitiva, el Glogoviense afirma que originariamente los sentidos son pasivos en cuanto cambian bajo la acción del objeto; pero a la vez son activos *complete*, en cuanto movidos a actuar. Concluye diciendo que este doble carácter corresponde a los sentidos, del mismo modo que al intelecto que es pasivo, pero en cuanto es movido a actuar se convierte en causa activa de su razonar¹⁴.

Queda claro que la polémica del siglo XIV sobre el *sensus agens* no llega a ser resuelta por Juan de Glogovia, aunque la enfrenta de un modo diverso al conocido hasta entonces. Para él lo fundamental es el hecho de que para el proceso sensorial completo no basta sólo con la percepción de las especies, sino que resulta indispensable un acto del alma sensitiva.

Con relación a los sentidos internos, la influencia de Avicena es fundamental, considera que éstos son cinco (agrega a los cuatro que señala Tomás de Aquino, la *imaginatio* que distingue de la *phantasia*), y justifica esta perspectiva desde el argumento de autoridad: *opinio Avicennae et communiter medicorum*. También se basa en Alberto Magno, quien a su vez la tomó de Avicena, aunque Juan de Glogovia utiliza otra denominación que la albertina. Para la división de la imaginación en dos potencias alude, además, a la anatomía de Mundin. Aclara que todos estos sentidos son limitados porque encuentran su sede en órganos situados en el cerebro.

Una cuestión que encuentra difícil de exponer es la del acto de la *imaginativa*. A este acto, y sus especies impresas, las llama *phantasia*. Dice que la *phantasia* tiene un doble significado: por un lado, en cuanto sentido interno, por otro como la especie guardada en el sentido. Así la *phantasia-potentia* guarda las especies expresas, mientras que la *phantasia-specie* es la especie impresa.

13 Se trata de discernir qué postura asume ante el conflicto entre neoplatónicos-agustinianos y Aristóteles acerca del alma. Para los primeros, el alma es entendida como una sustancia espiritual que no recibe influencia corporal ni de ningún tipo de materia, de modo que en sí misma es activa tanto en lo sensorial como en la esfera intelectual y este carácter activo se refleja en los sentidos. Aristóteles, por el contrario, afirma que el alma es forma sustancial del cuerpo de modo que es afectado por las cosas materiales. Este carácter pasivo del alma en el conocimiento sensorial fue afirmado por Aristóteles y era comúnmente aceptado en el Medioevo.

14 Se ve en esta idea una clara influencia de Alberto Magno, quien se refiere a la pasividad o actualidad de los sentidos en cuanto totalidad, sin distinguir en ellos un *sensus passivus* y *sensus agens*. A idéntica conclusión llegan los dos principales representantes de las antagónicas Escuelas de Colonia: Lambertus de Monte (tomista) y Juan de Mechlin (albertina).

3. NATURALEZA DEL INTELLECTO

Juan de Glogovia parte de la afirmación de que el intelecto es una parte del alma. Se basa en Aristóteles para considerar que se trata de la *pars potestativa animae*. Es la potencia cognoscitiva del alma. También el intelecto es llamado por el Glogoviense *virtus pasiva* en sentido análogo al que utiliza al referirse a los sentidos externos: en cuanto recibe las especies del objeto. Afirma, a continuación, que el intelecto hace pasar esas especies de potencia a acto, siguiendo en ésto a Tomás de Aquino¹⁵ y utilizando incluso los mismos ejemplos que el Aquinate. Se pregunta si el intelecto, siendo pasivo, no es más imperfecto que las potencias vegetativas que son activas. Responde que la perfección de las potencias se deben medir por las de los objetos a las que apuntan, por ello, el intelecto que conoce de modo universal no puede ser comparado con una potencia de rango menor ya que sólo son susceptibles de comparación aquellos elementos que tienen jerarquía semejante¹⁶.

Para acentuar el carácter potencial del intelecto, Juan de Glogovia lo compara con la Inteligencia divina y la de los ángeles. El intelecto humano se diferencia del divino —explica— porque mientras que en Dios es siempre acto, en el hombre —en cuanto creado— es potencia. En el caso de los ángeles, se trata de un intelecto creado pero siempre unido a un acto. Señala con énfasis la distancia en la que se encuentra el intelecto humano en comparación con el divino y el angélico, en cuanto es potencia que siempre conoce por intermedio de los sentidos.

En el contexto de la «separación» entre potencia y acto, interpreta la frase de Aristóteles sobre el intelecto posible como aquello correspondiente a la materia primera en el ámbito de los seres materiales: el intelecto posible no tiene nada en acto, es decir que es «potencia de todo» y, por tanto, constituye lo más lejano al acto de todos los seres intelectuales y materia primera en la jerarquía de los seres materiales.

En el conocimiento toma también de Aristóteles, la concepción del intelecto como *tabula rasa*: para conocer, el intelecto, debe tener la potencia de hacerlo, no puede tener en sí el conocimiento que va a conocer, por ello todo lo que pudiera estar en acto sería una obstáculo para el conocer.

Se refiere con detalle a la relación del intelecto con el cuerpo, deteniéndose en la consideración de las cuestiones acerca del intelecto como potencia ilimitada, en la del alma intelectual como forma del cuerpo y, en el tema de la concepción de un intelecto único y separado, propia de los averroístas. Explica que el intelecto no es una potencia orgánica ni corpórea y sigue a Aristóteles en su explicación. La inteligencia es espiritual y, por tanto, reside en el alma y sobrepasa toda forma material, aunque está en íntima relación con el cuerpo, a través del alma. Así, el intelecto recibe influencia del cuerpo, que, por ejemplo en caso de defecto, se hace notar en el intelecto (así como el ojo dañado impide ver), pero se trata de una influencia *per accidens*. Es decir que el intelecto es tan perfecto en el hombre sano como en el enfermo, sólo que en éste último su actuación puede ser frenada por defecto orgánico.

Con respecto a si el intelecto puede ser considerado forma del cuerpo, el filósofo de Cracovia, afirma que el intelecto es forma del cuerpo, unida a él *secundum esse*¹⁷ y presenta cuatro tesis que sustentan la posición aristotélica de que el intelecto es individual y propio de cada persona.

15 *Summa Theologiae*, I, 79, 2.

16 En este punto Juan de Glogovia contesta a la duda presentada al respecto por Juan Versor.

17 Llama la atención que considere como inspirador de su afirmación a Juan de Jandún, averroísta y defensor de la tesis contraria. Si no fuera por las citas textuales de ese autor en la obra del Glogoviense daría la impresión de desconocimiento del Comentario al *De anima* de Juan de Jandún. Kuksiewicz atribuye este error a una equivocación al citar, aunque señala que llama la atención que el texto que incluye Juan de Glogovia está tomado fuera de contexto y es contrario al modo de pensar típicamente averroísta de Juan de Jandún.

En resumen, el alma intelectual, forma sustancial del cuerpo de cada hombre individual unida a él *secundum esse*, es acto del cuerpo. Sin embargo, el alma intelectual no mueve al hombre directamente, sino a través de otras potencias. El alma es una forma elevada que supera la forma natural propiamente dicha, porque no sólo da existencia sino también vida, movimiento y conocimiento intelectual. Es forma de la materia, pero independiente de ella ya que ha recibido su ser de Dios. Se trata de una forma inmaterial *per se subsistens* (exceptuando a Dios) e individual. El intelecto como potencia del alma es *virtus separata*, es decir, que no es acto del cuerpo, sino que está en él por medio del alma. No es orgánico, aunque necesita de las potencias orgánicas para su buen funcionamiento.

Para referirse a la naturaleza del intelecto posible, analiza las diferencias entre los sentidos y el intelecto en cuanto potencia cognoscitiva. Así, afirma que mientras que los sentidos son orgánicos, el segundo no; los primeros pertenecen al compuesto, el intelecto al alma; un objeto de conocimiento que excede la capacidad del sentido lo destruye, lo cual no sucede con el intelecto; las especies inteligibles permanecen en el intelecto después de acabado el proceso cognoscitivo, mientras que las especies sensibles no; finalmente, mientras que el intelecto puede conocer por sí mismo, los sentidos no son capaces.

4. EL INTELLECTO AGENTE

Juan de Glogovia dedica al estudio del intelecto agente la cuestión 8 del tercer libro de su Comentario al *De anima*, donde se pregunta por la naturaleza del intelecto agente y por la diferencia entre el intelecto *in habitu* y el intelecto *in actu*. Parte de la premisa de que la naturaleza tiene esa posibilidad de hacerse «todo» para lo cual necesita de un factor activo que lo lleve a cabo.

Así, cada posibilidad debe ser llevada al acto; y esto tanto en el mundo natural como en el de la producción artificial. En el caso de las cosas producidas, además de la materia, interviene un intelecto productor como elemento activo. De igual modo el alma intelectual, junto con el factor pasivo, necesita de un elemento activo que la conduzca al acto y pase, así, de la universalidad en potencia a la universalidad en acto. Con esta explicación comienza el filósofo cracoviano su descripción del intelecto agente, siguiendo la cuestión 6 de Versor.

La necesidad del intelecto agente proviene del hecho de que la esencia de los objetos que conocemos está en lo material. Si estuviera *separata secundum esse et rationem* de los individuales, serían conocidas en acto, universales en acto, y no habría necesidad del intelecto agente. En la realidad lo conocido está individualizado y, por ello, existe como cognoscible en potencia y necesita ser abstraído de la materia y dispuesto para ser conocido en acto.

En esto precisamente, sigue explicando Juan de Glogovia, radica, entre otras cosas, la diferencia entre el conocimiento sensible y el intelectual: las cosas materiales son conocidas en *actu sensibilia* y, por ello, no se necesita un sentido activo; no son —por el contrario— inteligibles en acto y necesitan de la actuación del intelecto agente para su conocimiento intelectual.

El autor se plantea el interrogante acerca del papel de la imaginación: considerando que ésta mueve al intelecto ¿por qué se necesita del movimiento adicional del intelecto agente? Responde que la imaginación se mueve en el ámbito de lo material y, las cosas no pueden ser *secundum esse reale* en el intelecto; por lo tanto, el intelecto agente es el que abstrae de ellas las especies y las coloca en el intelecto posible.

La cuestión acerca de la naturaleza del intelecto agente conduce al Glogoviense a una amplia discusión contra la concepción averroísta de unidad y separación del intelecto agente de las personas individuales. Señala cuatro argumentos averroístas, siguiendo a Juan de Jandún¹⁸.

18 Se ve nuevamente cierta incoherencia por parte del autor polaco con relación a la postura de Juan Jandún.

El primero afirma que el intelecto no puede unirse al alma como potencia y existir en varios entes porque al no poseer materia no cuenta con principio de individuación; en segundo lugar, que no puede estar unido al alma como accidente, porque es en sí sustancia; a continuación, que el universal, que es su consecuencia, es uno para varios cognoscentes, y la causa no puede ser menos abstracta que su consecuencia; y finalmente, que el intelecto agente es comparado al sol, que es luz corporal, a pesar de no ser de naturaleza material.

Juan de Glogovia se opone a los argumentos averroístas de Juan de Jandún siguiendo el orden en que fueron presentados: el intelecto agente está unido al alma y, dice, existe en muchos «ejemplares»: puede ser *multiplicatus* porque no tiene materia *ex qua*, sino *in qua*; en segundo lugar no es, en sentido propio, una sustancia, sino *pro essentia*, es decir que el intelecto agente es considerado como sustancia actuando y es por eso, en esencia, un acto. Seguidamente, explica que no es el universal en sí el que es uno, sino la *intentio universalis*; finalmente, contesta que la semejanza con el sol no es completa, sino que, así como sin el sol no se podría ver, sin el intelecto no se podría conocer.

A continuación se detiene en el modo de actuar del intelecto agente: dice el filósofo de Cracovia que éste realiza dos operaciones consecutivas. En primer lugar la abstracción por medio de la cual se relaciona con la imaginación, luego la iluminación que se dirige al intelecto posible. Si bien la primera de ellas resulta innecesaria en el caso de conocimientos universales, la segunda es siempre indispensable. Siguiendo a Aristóteles, compara ésta con un hábito, en tanto que acto y perfección, y con la luz, ya que sin el intelecto agente, como sin la luz en el mundo material, no es posible el conocimiento. La diferencia entre ambos, señala, es que la luz es necesaria como medio físico, mientras que el intelecto agente lo es con respecto al objeto conocido. Cita también a Tomás de Aquino para afirmar que el intelecto participa de la luz de la inteligencia, y a Alberto Magno que niega tal participación. Juan de Glogovia cita sin indicar con qué postura se identifica. Tal vez el modo mucho más detallado que presenta su cita de Alberto podría indicar su preferencia.

Las características del intelecto agente para el autor son cuatro, pero mientras que las tres primeras se aplican también al intelecto posible, la cuarta es exclusiva del intelecto agente:

1. existe separadamente (es un *separatus*);
2. es incorruptible;
3. no es de naturaleza corporal ni está ligado a órgano corpóreo alguno;
4. es un ser en acto en sí mismo.

De estas características, resulta que para el Glogoviense el intelecto agente es realmente diverso del pasivo, como poder cognoscitivo, y realiza, por tanto, operaciones diferentes.

Con relación a las relaciones entre intelecto agente, intelecto posible e intelecto *in habitu* o *in actu*, afirma que este último se diferencia sólo racionalmente, no *realiter*, del intelecto posible. Así, el intelecto se llama «posible» porque está en potencia con relación a las especies, sin embargo, cuando por medio de ellas es activado se denomina *in habitu*. Se trataría de un primer momento que alcanza el consecutivo, cuando, a raíz del proceso cognoscitivo, conoce. El intelecto *in actu* y el posible sólo se distinguen porque el intelecto *in actu* es uno con el objeto conocido, lo cual no sucede al intelecto posible, además de que este último antecede al acto en el tiempo, aunque no en su perfección, ya que siempre aquello que está en acto supera lo potencial. El intelecto *in habitu* recibe este nombre porque al poseer el hábito puede conocer cuando lo desee. Sin embargo, el intelecto agente se distingue realmente del intelecto posible y del intelecto *in habitu* o *in actu*.

En este tema, Juan de Glogovia sigue fundamentalmente a Versor¹⁹. La diferencia fundamental estriba en que Versor no hace referencia al intelecto *in habitu* y se centra en distinguir

19 Versor, J. *Quaestiones super totam veterem artem Aristotelis*; Köln, 1494 (reimp. Frankfurt a. Main, 1967).

el intelecto posible del intelecto *in actu*, que es el intelecto formado por las especies existiendo en él, en acto, de modo completo; conoce entonces cuando quiere y no resulta, en consecuencia, una característica del intelecto posible ni del intelecto *in habitu*.

Finalmente, continúa explicando qué entiende por *intellectus speculativus*. No se trata de la potencia del alma, sino que toma otros dos significados: en primer lugar, la forma intelectual a través de la cual el intelecto posible está en su acto primero; su segundo sentido, sería el mismo intelecto posible en cuanto se actualiza por las especies conociendo la cosa en sí. Es en este sentido, en el que lo identifica con el intelecto *in habitu*.

Juan de Glogovia hace frecuentes referencias a Averroes y de este autor toma cuatro sentidos del término intelecto: 1) *materialis*, el intelecto posible; 2) *in habitu*, el especulativo; 3) el intelecto agente; y 4) la imaginación. Evidentemente se trata de una interpretación propia de la enseñanza de Averroes, que identifica al *intellectus in habitu, in actu y speculativus*, y no guarda en todos los textos coherencia interna.

5. CONCLUSIÓN

Juan de Glogovia, en su Comentario al *De anima*, se ha basado en numerosas fuentes que ha intentado en muchos casos conciliar. De modo particular ha tomado tesis de Tomás de Aquino y de Alberto Magno.

Con respecto a la naturaleza del intelecto agente, el filósofo de Cracovia sugiere unas ideas algo sueltas. Por ello, para dilucidar a qué corriente filosófica se inclina más, puede contribuir situar sus ideas en el contexto de los autores que considera como de mayor autoridad. No parece que tome la concepción albertina acerca de la existencia de *intelligibilia* en forma indeterminada en el intelecto agente. Sin embargo, señala que las dos funciones del intelecto agente son abstraer e iluminar. Del contexto surge que debe ser entendido en sentido albertino, porque Juan de Glogovia afirma que la función de iluminación del intelecto agente es exigida para conocer las sustancias inmateriales, cuando no se necesita abstraer especies sensibles. En este caso intervendría directamente el intelecto posible, de acuerdo con Alberto que, en este tema, sigue a Averroes en contra de la postura de Tomás de Aquino. El Aquinate, por el contrario, señala como funciones del intelecto agente la de abstraer (crear el inteligible en acto) y la de perfeccionar al mismo intelecto actualizándolo por medio de un hábito.

La afirmación del autor polaco de que el intelecto agente brinda al entendimiento un hábito, una perfección y una forma, resulta demasiado esquemática y general para poder basar en ella una interpretación tomista. Además, la comparación del intelecto agente a la luz, parece cercana a la interpretación albertina porque afirma también el Glogoviense que la luz del intelecto agente es exigida para conocer como «un doctor interior que ilustra a la mente»; finalmente señala que el intelecto agente se distingue de la luz en cuanto no es necesaria por el medio, sino por el objeto de conocimiento y por la potencia cognoscitiva que ilumina.

Esta última afirmación resulta, como se ve, de su concepción del conocimiento intelectual: como el intelecto conoce también sustancias no-sensibles y éste se realiza con la colaboración del intelecto agente, hay que afirmar que —junto con la función de abstracción— queda la de iluminación que dirige al intelecto posible.

La última cuestión en la que Juan de Glogovia señala diferencias entre Tomás de Aquino y Alberto Magno, es acerca de si la acción del intelecto agente le corresponde por propia naturaleza. A este interrogante responde que, según Alberto, el intelecto agente, siendo una potencia espiritual de nuestra alma, posee también actividad no-material dirigida hacia las cosas inteligibles; Tomás, por el contrario, afirma que esa actividad le corresponde al intelecto agente porque participa éste de la luz de la inteligencia divina. Se ve aquí la diferencia entre ambos maestros acerca de la naturaleza del alma humana que Juan de Glogovia considera sustancia espiritual y que, por tanto, posee, por naturaleza propia, la acción mayormente inmaterial, esto

es, abstraer e iluminar al intelecto agente siguiendo en este punto la inspiración de la escuela de Alberto Magno.

M^a Alejandra Vanney
mvanney@alumni.unav.es
maria.vanney@rec.austral.edu.ar