
LETICIA CABAÑAS
OSCAR M. ESQUISABEL
(editores)

LEIBNIZ FRENTE A SPINOZA

UNA INTERPRETACIÓN PANORÁMICA



EDITORIAL COMARES
GRANADA, 2014

LEIBNIZ, SPINOZA Y EL INTELECTO AGENTE*

ANDREAS BLANK

Universidad de Paderborn, Alemania

1. LEIBNIZ Y EL INTELECTO AGENTE

Una de las más interesantes aportaciones recientes a la interpretación de la filosofía temprana de Leibniz es la emergencia de una clara visión acerca de la importancia y la función del monismo sustancial en sus escritos metafísicos del periodo comprendido entre 1675 y 1676.¹ Esta aportación resulta apasionante (al menos en mi opinión) porque sugiere que durante esos años el joven Leibniz desarrolló una concepción muy afín a la de Spinoza. Es cierto que dicha afinidad ha sido puesta en cuestión.² Pero permítanme comenzar diciendo que la evidencia textual presentada por Mark Kulstad, Ursula Goldenbaum, Catherine Wilson, Stuart Brown y Mogens Lærke me ha convencido de que el temprano Leibniz con toda probabilidad tuvo plena conciencia de lo próxima que estaba su propia concepción de la sustancia única divina de la de Spinoza. Mi intención en este artículo no es someter a escrutinio los argumentos expuestos en la controversia en torno a este debate. Más bien lo que pretendo es defender un argumento mío anterior contra el que Mogens Lærke ha presentado una interesante objeción.

Mi argumento previo y su motivación es como sigue: dado que existe una clara evidencia textual que permite atribuir con toda probabilidad a Leibniz un compromiso con el monismo sustancial, ¿cómo explicar entonces el hecho de que en un mismo grupo de textos Leibniz caracteriza a las mentes humanas como seres activos a la vez que utiliza la noción de ser activo para explicar la noción de sustancia?³ Lo que yo proponía era utilizar una estrategia que elimine las ambigüedades del concepto de sustancia (estrategia que se encuentra en Descartes cuando afirma que la «sustancia» no puede decirse en el mismo

* Título original: «Leibniz, Spinoza, and the Active Intellect».

¹ Una lista (no exhaustiva) de contribuciones para esta línea de interpretación incluye a Goldenbaum (1994); Kulstad (1994); Wilson (1999); Brown (2009); Kulstad (1999c); Kulstad (2002) [traducido en el presente volumen]; Kulstad (2005); Goldenbaum (2007); Lærke (2009c).

² Muy decididamente por Mercer (2001).

³ Cf. A VI, 3, 480; A VI, 3, 588; A VI, 3, 514.

sentido de Dios y de los seres creados).⁴ De hecho, Leibniz no sólo emplea el concepto de ser activo para explicar la noción de sustancia, sino también el concepto de ser independiente.⁵ Esto abre la posibilidad de hacer una lectura de Leibniz que afirme la existencia de una única sustancia, en tanto que ser independiente, y a la vez de muchas sustancias como seres activos. De acuerdo con esta lectura, la versión leibniziana de un monismo sustancial resulta compatible con el pluralismo sustancial.⁶

Esta propuesta me parece del todo válida. No obstante se enfrenta a una enérgica oposición por parte de Mogens Lærke, que destaca la importancia del siguiente fragmento de Leibniz en *Sobre la Transubstanciación*, escrito unos años antes del periodo que nos ocupa:

Nuestras concepciones filosóficas no difieren en absoluto de la filosofía recibida. Incluso en Aristóteles la naturaleza es el principio del movimiento y del reposo. Para él, sin embargo, la forma sustancial es propiamente la naturaleza. También Averroes, Angelus Mercenarius⁷ y Jacobo Zabarella sostienen que la forma sustancial es el principio de individuación [...] ¿Qué más? Platón mismo habla en el *Timeo* de un alma del mundo; Aristóteles en la *Metafísica* y en la *Física* trata de un omnipresente intelecto agente; los Estoicos establecen que Dios es la sustancia del mundo; Averroes difunde [...] el intelecto de Aristóteles; Fracastoro y Fernel el origen de las formas [...] Sin duda todo esto puede encontrar una explicación susceptible de prueba tras una atenta lectura de los filósofos recientes.⁸

Vemos que Leibniz formula aquí una concepción marcadamente ecléctica de la naturaleza de la filosofía. En especial asume algunas de las posiciones filosóficas más ampliamente aceptadas, como las de Aristóteles y el filósofo aristotélico Jacobo Zabarella, así como las de Platón y el platonizante filósofo de la naturaleza Jean Fernel, buscando hacerlas compatibles con el aspecto más controvertido de la tradición averroísta, la doctrina de un intelecto agente universal. Lærke sugiere que el monismo sustancial de los años 1675-1676 podría entenderse como un intento de exponer las implicaciones derivadas de un tal acercamiento ecléctico a la filosofía. Según ello, la doctrina de un intelecto agente universal vendría a ser una de las fuentes de inspiración para la concepción leibniziana de una sustancia divina única.⁹ La visión de Lærke tiene profundas consecuencias a la hora de interpretar la noción de ser activo: si se entiende la actividad de las mentes humanas como el resultado de la actividad del intelecto agente universal, entonces la actividad de las mentes humanas dejaría de implicar la existencia de una pluralidad de sustancias activas. Fue el empleo de algunos elementos de la tradición averroísta lo que contribuyó a formular una postura que presenta una gran afinidad con la de Spinoza. Y de hecho, en sus escritos tardíos Leibniz sitúa el monismo sustancial de Spinoza junto con la doctrina averroísta de un único intelecto agente.¹⁰

⁴ Cf. Descartes, *Princ.* I § 51, AT IX, 47. Véase la nota explicativa de Leibniz sobre este texto: A VI, 3, 215.

⁵ Cf. A VI, 573.

⁶ Cf. Blank (2001).

⁷ Leibniz se refiere a Arcangelo Mercenario, *Dilucidationes in plurima Aristotelis perobscura, et nonnulla Averrois loca* (Venecia: Meietus), 1574. Debo esta referencia a Enrico Pasini.

⁸ *De transsubstantiatione*, 1668-1669, A VI, 1, 510.

⁹ Lærke (2008), 663-668; Lærke (2009a), en especial 215-217.

¹⁰ *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel unique*, GP VI, 530. Volveré sobre este texto en el apartado 4.

Esta línea de interpretación supone un auténtico reto para mi teoría, la cual defiende que en el temprano Leibniz el monismo sustancial iría acompañado del pluralismo sustancial. Hay que decir también que la línea de interpretación de Lærke no supone ningún anacronismo. Por el contrario, se corresponde con la interpretación del averroísmo imperante en época de Leibniz. Una teoría similar aparece, por ejemplo, en *On the Law of Nature and Nations according to the Teaching of the Hebrews* (1640), de John Selden, que contiene una instructiva digresión sobre la doctrina de un intelecto agente universal. Consideremos el siguiente texto:

El emperador y filósofo Marco Aurelio dice [...]: «Esas cosas que agradan al genio o demonio que Júpiter asignó a cada uno de nosotros como gobernante y guía, deberían ser del agrado del ser humano activo. En efecto, se trata de una partícula de la naturaleza divina, me refiero a la mente y razón en cada uno de nosotros». Similares términos no dejan de aparecer en los escritos de los paganos. Si bien Platón, Prisciano de Lidia y Alejandro de Afrodisia se muestran en esto más explícitos [...] Incluso el propio Aristóteles sigue en parte de su obra esa misma línea [...] En los árabes encontramos una opinión concordante, en Avicena, Averroes, Algazel y otros. Aun no estando de acuerdo entre ellos respecto a que en los humanos la inteligencia y su grado de realización se deba a un intelecto agente, sin embargo sí aceptan que esto se explique por el orden y prescripción de algún *numen*. Pero no sostienen que la forma humana sea ese *numen* o una parte de él, sino que es algo más divino.¹¹

Desde un punto de vista metodológico, este fragmento presenta una gran similitud con el pasaje de *Sobre la Transubstanciación*. Al igual que Leibniz, Selden practica un acercamiento a la teoría del intelecto agente universal marcadamente ecléctico, a base de asimilar los elementos de las tradiciones aristotélica, platónica y árabe. Bien es verdad que Selden va más allá de lo escrito por Leibniz, al atribuir al intelecto universal la función de ser «un intelecto agente de los humanos». Seguidamente Selden hace ver las implicaciones de una forma tal de entender el intelecto agente universal. Citando un texto de un manuscrito árabe, escribe:

Dice: «El razonamiento no ocupa lugar en un ser humano, ni está integrado en su propia estructura. Al contrario, del Dios altísimo que nos guía se desprende la disciplina que nos conduce al camino de la verdad y de la certeza por medio de la iluminación de la prueba y la demostración». Y sucede lo mismo cuando consideramos el intelecto humano, si las tareas del intelecto agente son desempeñadas por el *numen* mismo en cuanto tal, o bien mediante la asistencia de los ángeles guiados por el *numen*, como sostienen la mayoría de los árabes. Pues en

¹¹ Selden (1640), 112: «Antoninus...imperator & philosophus, vivere cum Diis, seu ut hominem oportet, animam dicit ... «agentem ea quae Genio seu daemone, quem Jupiter in praefectum & ducem unicuique dedit, placeant. Is autem est Divinae Naturae particula, scilicet uniuscujusque Mens & ratio» [*De vita sua* V, 26]. Ejusmodi alia non ita raro occurrunt in paganorum scriptis. Sed expressius adstipulantur heic Plato [*De republica* VI], Priscianus Lydus [*Liber de Phantasia & Intellectu*], Alexander Aphrodisiacus [*De anima* I, cap. de intellectu agente & II, 15 y 20]...Quin & Aristoteles ipse in partes interdum trahitur [*De anima* III, 20]...Consonam Arabum sententiam habemus ex Avicenna, Averroee, Algazele, aliis; qui, tametsi de ipsa Intelligentia ejusve gradu quae Intellectus Agentis juxta jam dicta hominibus officium praestet, minime satis consentiant, separatim tamen quid ex numinis ordinatione & praescripto id facere uno dicitant ore. Nec formam humanam illud esse ejusve partem aliquam sed divini quid, statuunt». [Salvo mención expresa, las traducciones son mías]. [NT] La versión española a partir de las traducciones de Blank es de los editores.

ambos sentidos se niega que el intelecto agente sea una parte o facultad del alma. Por el contrario, explícitamente se afirma que se trata exclusivamente de una emanación divina o irradiación.¹²

De modo que la interpretación avanzada por Lærke de la doctrina de un intelecto agente universal como ejecutor de las acciones de todas las mentes humanas, se corresponde estrechamente con una interpretación que estaba presente en la época de Leibniz. Y desde luego, entender el intelecto agente universal del modo descrito por Selden, implica que las acciones del intelecto no resultan de ninguna actividad espontánea de las mentes humanas.

No voy a tratar aquí el tema de en qué medida se acerca esta interpretación a la teoría del Averroes histórico y sus predecesores árabes.¹³ Pero sí plantearé la cuestión de si una interpretación que se ajusta a la línea sugerida por Selden era la única interpretación accesible en tiempos de Leibniz. Para hallar una respuesta a esta pregunta, resulta útil examinar algunos aspectos de la filosofía del siglo xvi —el último periodo en que los filósofos hicieron un uso a gran escala del averroísmo. Aquí me centraré en un ejemplo particularmente interesante, la recepción de la teoría de un único intelecto agente por el filósofo establecido en Bolonia Alessandro Achillini (1463–1512).¹⁴ No pretendo decir que Leibniz estuviese familiarizado con este particular tratamiento de la teoría de un intelecto agente universal. Pero lo que resulta interesante en Achillini es el hecho de que, en lo referente a la teoría de la materia, curiosamente se aproxima a un importante componente del monismo sustancial, la idea de que la materia debe entenderse como un atributo de la sustancia divina. Luego en el caso de Achillini el interés reside en la notable afinidad que se establece entre una corriente del pensamiento averroísta y el monismo sustancial. Y al mismo tiempo Achillini defiende que la teoría de un intelecto agente universal es compatible con la visión de que las mentes humanas son genuinas sustancias poseedoras de acciones cognitivas espontáneas. El ejemplo de Achillini muestra así que en la tradición del averroísmo renacentista los elementos teóricos capaces de integrarse en un monismo sustancial se interpretaron como siendo compatibles con un pluralismo sustancial. Como veremos, algunas de las tempranas y tardías afirmaciones de Leibniz relativas al intelecto agente universal sugieren que era consciente de la existencia de una interpretación del averroísmo que permitía la pluralidad de mentes humanas. Si en la temprana modernidad se hizo una lectura del averroísmo ligada al pluralismo sustancial, y si Leibniz fue consciente de la existencia de dicha línea de interpretación, entonces la temprana referencia de Leibniz a un intelecto agente universal no supone que haya que interpretarla como una adhesión incondicional al monismo sustancial.

¹² Ibid. 113: «Quod sonat, «locum non habet Ratiocinatio in homine neque intro ejusdem structuram formatur. Sed a Deo O. M. qui dirigit nos, venit disciplina illa quae nos vocat in viam veritatis & certitudinis per illuminationem probationis & demonstrationis.» Atque idem est, quantum ad id quod jam de Intellectu humano consideramus, sive Numini ipsi, ut heic, sive ministerio angelico a Numine praestituto, ut Arabum plerique, intellectus agentis officium tributur. Utrouque enim modo pariter animae partem seu facultatem negatur illum esse. Sed plane manationem solummodo seu irradiationem asseritur esse divinam.»

¹³ Sobre estas cuestiones, véase la exposición magistral en Davidson (1992).

¹⁴ Para un estudio bio-bibliográfico de Achillini, véase Nardi (1954).

2. SOBRE LA MATERIA Y LOS ATRIBUTOS DIVINOS EN ACHILLINI

En primer lugar, lo que quiero es sostener que en la metafísica de Achillini hay un elemento que se acerca notablemente al monismo sustancial: su afirmación de que la materia se relaciona con Dios como un atributo con una sustancia. Este aspecto de su metafísica se aproxima mucho al monismo sustancial, en el sentido de que podría funcionar como parte de una ontología plenamente monista y en donde Achillini estuviese igualmente dispuesto a considerar otros aspectos de la realidad —especialmente el pensamiento o mente— como atributos divinos. Pero, como veremos en el siguiente apartado, esto es precisamente lo que no estaba dispuesto a hacer.

La afirmación de que Achillini consideraba la materia como un atributo divino necesita algún apoyo textual. Sin embargo a primera vista, la evidencia textual parece ir en contra de atribuir ese punto de vista a Achillini. Por ejemplo, en *Sobre los elementos* (1505) plantea la cuestión de si la materia es una sustancia: «Respondo que sí, pues la materia es el sujeto primero, de acuerdo con su definición, por lo tanto no es un accidente».¹⁵ Pero poco después deja claro en el mismo texto que, vista desde diferentes perspectivas, la materia puede pertenecer a distintas categorías:

El ser de la materia es doble. Una [de las clases de ser] se sigue del hecho de que es un ser que no inhiere en otra cosa. Y siendo así es una sustancia. La otra [clase de ser] se desprende del hecho de que la materia es la potencia o el sujeto, y por lo tanto algo que se refiere a un acto; con lo que su ser es relativo a otra cosa. Esto hace que una y la misma cosa pueda referirse a dos o más predicamentos, según sus diferentes modos de ser.¹⁶

Un panorama mucho más complicado emerge del comentario posterior de Achillini sobre la *Física I* de Aristóteles (1512). Discute allí una cuestión que gozó de cierto predicamento en la filosofía medieval, a saber, si la materia es Dios. De hecho, sabemos por San Alberto Magno que el filósofo del siglo XII David de Dinant mantuvo que Dios y la materia prima eran idénticos —una opinión a la que se opuso vehementemente San Alberto.¹⁷ Achillini se toma muy en serio esta cuestión. En un primer paso, describe los argumentos a favor de la identificación de Dios y la materia (permítanme omitir el cuarto argumento que no me resulta claro):

[Primero,] porque la materia es simple. Segundo, la materia es todo lo que es en sí mismo, pues la materia es su propia potencia. Tercero, la materia no tiene nada que le permita distinguirse de Dios, puesto que es simple [...] Quinto, porque es anterior a todo cuanto se genera y posterior a todo lo que se corrompe. Sexto, aquello de lo que todo se produce es Dios: pero de la materia se produce todo.¹⁸

¹⁵ Achillini (1545), fol. 93v: «Utrum materia sit substantia. Respondeo quod sic, quia materia est primum subiectum, ex eius diffinitione, ergo ipsa non est accidens».

¹⁶ Achillini (1545), fol. 94r: «Materia duplex est esse, unum secundum quod ipsa est ens non inhaerens. Et sic ipsa est substantia. Aliud esse est secundum quod materia est potentia aut subiectum, & sic ipsa respicit actum: & sic ipsa est ad aliquid: & sic idem secundum diversa esse ad duo vel plura praedicamenta pertinere potest».

¹⁷ Véase San Alberto Magno, II sent., dist. 1, a. 5 (*Opera omnia* XXVII, 17a). Sobre David de Dinant, véase Théry (1925); Anzulewicz (2005).

¹⁸ Achillini (1545), fol. 88v: «Utrum materia sit deus. Quod sic. Quia ipsa est simplex. Secundo ipsa est omne quod est in se, quia materia est sua potentia. Tertio materia non habet quo differat a

Es interesante que Achillini relacione de forma explícita la interpretación sostenida por estos argumentos con el monismo sustancial:

Alejandro quería que Epicuro mantuviese que Dios es la materia y que las formas son los accidentes, y así todo sería sustancialmente uno —es decir, Dios. A su vez las formas serían un disfraz de Dios, que unas veces vendría a ser llamado Júpiter, otras Palas, otras Apolo, lo que haría de las formas circunstancias de Dios. Por ello dice que nadie capta de forma distinta a Júpiter, sino sólo bajo su disfraz, es decir, la sustancia de la materia bajo la apariencia de un accidente.¹⁹

Según esto, en el caso de que se permita identificar a Dios con la materia prima, las formas de los seres naturales no serían más que accidentes de la sustancia divina. Sin embargo no es ésta la interpretación elegida por Achillini. Estas son sus respuestas a los argumentos antes mencionados:

Al primer punto: la materia no es simple en cualquier sentido, porque incluso si no tiene partes esenciales o cuantitativas, tiene sin embargo muchas potencialidades y es susceptible de entrar en la composición. Al segundo punto: la materia no es todo lo que hay en ella, puesto que no es una forma. Al tercer punto: los compuestos tienen algo por lo que difieren, pero no los simples; pues los simples difieren por sí mismos, de lo contrario se procedería al infinito [...] Al quinto punto: la materia se distingue de Dios por ser cambiante, a diferencia de Dios. Al sexto punto: la materia y Dios se distinguen porque las cosas se siguen efectivamente de Dios y no de la materia; y están fuera de la materia, pero no materialmente fuera de Dios.²⁰

Resulta obvio que Achillini rechaza la afirmación de que Dios y la materia sean idénticos. Sin embargo practica un curioso giro a la hora de tratar la cuestión de si la materia ha sido producida por Dios. En un primer paso, acude a los argumentos que ofrecen una respuesta negativa: «[Primero,] porque todo lo inmediatamente producido por el ser más perfecto es perfecto; pero la materia no es perfecta. Segundo, todo lo producido por Dios tiene una idea formal, pero la materia carece de tal idea».²¹ Frente a lo que pudiera pensarse, Achillini no rechaza estos dos argumentos, sino que intenta ofrecer de ellos su propia interpretación:

Respondo que la materia es un derivado de Dios al igual que un accidente es un derivado de una sustancia, y según esto la potencia es una imagen de la actualidad de la sustancia, y considerándola así aparte, no necesita tener una idea. Al primer punto: con respecto a qué se

deo, quia ipsa est simplex [...] Quinto quod est ante omne fieri, & post omne corrumpi. Sexto id est quo cuncta producuntur est deus: sed ex materia cuncta producuntur».

¹⁹ Ibid.: «Respondeo conclusio evidens satis quod materia non est deus. Tamen Alexander Epicurus voluit deum esse materiam. & formas esse accidentia, & sic substantialiter omnia erant unum. Scilicet deus, & formae erant peplum dei, dicti Iuppiter, aliquando Pallas, aliquando Apollo, quia erant circumstantiae dei. Ideo neminem dixit distincte apprehendere Iovem, sed sub peplum, id est substantiam materiae sub accidente etc».

²⁰ Ibid.: «Ad primum materia non est omnino simplex, quia licet non habeat partem essentialem, neque quantitativam, tamen habet multas habitudines, & componibilis est. Ad secundum materia non est omne quod est in ea, quia non est forma. Ad tertium, composita habent quo differunt, non autem simplicia, sed se ipsis differunt, aliter iretur in infinitum [...] Ad quintum differt materia a deo, quia mutabilis, non deus. Ad sextum differunt materia & deus, quia a deo res sunt effective, non a materia, & ex materia sunt, non ex deo materialiter».

²¹ Ibid.: «Utrum materia sit producta a deo. Quod non. Quia omne immediate productum a perfectissimo est perfectum. Materia non est perfectum. Secundo omne productum a deo habet formalem ideam, materia non habet eam».

produce primeramente, la primera premisa es verdadera, pero no universalmente, porque el sujeto del ser mismo no es perfecto o primeramente producido. Al segundo punto: con respecto a qué se produce primeramente, la primera premisa es verdadera; pero la materia no es de esta clase, pues sólo el sujeto de la forma posee una idea formal.²²

Por tanto, Achillini estaría dispuesto a aceptar el punto de vista de que Dios carece de una idea formal de la materia prima —la materia prima no tiene una forma propia, sino que es susceptible de recibir diversas formas. Luego, la materia prima no ha sido producida por Dios del modo en que los seres naturales particulares son producidos por Dios. En su lugar, Achillini entiende la relación entre Dios y la materia prima en analogía con la relación entre la sustancia y el accidente: la materia prima depende de Dios como un accidente depende de la sustancia en la que inhiere.

Desgraciadamente estas consideraciones se realizan casi al final de lo que se conserva del último libro inacabado de Achillini. Puede que él las desarrollase aún más, pero tal como aparecen en la actualidad resultan muy poco precisas. No impiden reconocer sin embargo que, en su comentario a la *Física*, Achillini mantiene una visión respecto a la materia que, considerada aisladamente, podría integrarse en una ontología monista. Nótese, no obstante, que las razones que aduce en favor de esa interpretación tienen que ver con la visión de que la relación entre los seres naturales y las ideas en la mente divina difiere de la relación entre la materia prima y las ideas en esa misma mente divina. La materia prima se relaciona con Dios como un atributo se relaciona con una sustancia, puesto que la materia prima, considerada aisladamente, no posee una forma y, por tanto, no puede haber una idea de la forma de la materia prima en la mente divina. Los seres naturales, en cambio, están constituidos por materia prima y forma. Esta es la razón de que se hallen en una relación diferente con las ideas en la mente divina —poseen formas y, por lo tanto, con respecto a ellos Dios puede tener ideas de las formas. Y lo que resulta evidente ahora, Achillini no caracteriza la relación entre los seres naturales y Dios como constituyendo una relación entre los accidentes y la sustancia en la que inhiere.

3. SOBRE LA DEPENDENCIA ONTOLÓGICA Y EL ORIGEN DE LAS FORMAS EN ACHILLINI

Que los seres naturales posean formas es lo que para Aquillini distingue la relación existente entre los seres naturales y las ideas en la mente divina, de la relación entre la materia prima y las ideas en esa misma mente divina. De hecho, el origen de las formas es uno de los temas centrales en los escritos metafísicos de Achillini, y es un tema que está estrechamente conectado con su interpretación de la doctrina de un intelecto universal, así como con la cuestión de si los seres naturales son sustancias.

Achillini sitúa la noción de un intelecto agente universal en un entramado de conceptos aristotélicos. Dos de esos conceptos aristotélicos son el concepto de forma primera y el

²² Ibid.: «Respondeo materia sequela est dei ut accidens substantiae, & ita ipsius actus potentia est vestigium, & taliter derelicta non oportet habere ideam. Ad primum de primo producto vera est maior, non autem universaliter, quia subiectum ipsi esse non est perfectum, neque primo productum. Ad secundum de primo producto vera est maior, cuiusmodi non est materia, quia subiectum formae ideam habet formalem».

concepto de primer motor, asumiendo Achillini que ambos conceptos denotan la misma entidad. Este es su argumento:

[L]a causa adecuada por la que una sustancia se mueve efectivamente y es dirigida a un fin es por ser inteligente y concebida; pero la sustancia primera es inteligente y concebida. La primera premisa es obvia, porque cuando se produce algo gracias a lo cual algo se mueve, el primero mueve al segundo de modo que, acudiendo al movimiento se explican las formas, que están en la potencia del primero [...] ²³

Así, el primer motor es entendido no sólo como lo que confiere el movimiento a los cielos, sino también como lo que da razón de otras formas en la naturaleza. Esto es así porque lo que confiere el movimiento a los cielos es al mismo tiempo la forma de los cielos, al igual que las formas de los seres naturales en el mundo sublunar son efectos de los movimientos celestes:

La potencia no puede darse sin acto. Pero Dios es el acto vital y el fin de las inteligencias, y es la forma y el fin de los cielos. Por otro lado, concede el ser a las cosas corruptibles y las conserva por medio del movimiento. Según el primer libro de la *Meteorología*, es necesariamente continuo con los más elevados influjos, de manera que todo su poder de ahí procede [...] Por tanto los cielos y la naturaleza dependen de ese principio [...] el productor de la continuidad del movimiento proporciona el ser al resto de entidades. ²⁴

La filosofía natural de Achillini contiene una gran cantidad de detalles (bastante enrevesados) sobre cómo se supone exactamente que funcionan el proceso de producción de las formas elementales y las formas de los cuerpos compuestos a partir del movimiento celeste. Sin embargo para lo que pretendemos bastará con tener presente que para Achillini el primer motor es la entidad de la que dependen todas las formas de la naturaleza. Dado que las formas son las que confieren el ser a los entes naturales, entonces el ser de los entes naturales depende también del primer existente. Es más, Achillini identifica el primer motor con el intelecto agente universal. Éstas son sus razones:

[T]odo intelecto que consiste en hacer que todo sea es Dios. Pero el intelecto agente es el intelecto que consiste en hacerlo todo (*De anima* III, 18). La primera premisa es evidente, porque consistir en hacerlo todo es contribuir efectivamente a que todo cuanto pueda ser recibido en el intelecto paciente sea recibido en él. O que contribuya efectivamente a cuanto pueda ser hecho, o que lo haga todo [...] ²⁵

²³ Achillini (1545), fol. 4r: «[C]ausa adaequata propter quam aliqua substantia movet effective, & finaliter, est quia est intelligens, & intellecta, sed prima substantia est intelligens & intellecta etc. Patet maior, quia quocumque cur dato, quo secunda movet, eodem prima movet, ut per motum explicentur formae, quae sunt in virtute illius [...]».

²⁴ Achillini (1545), fol. 8r: «Potentia non potest esse sine actu, est autem deus actus vitalis intelligentiarum & finis, & caeli est forma & finis, corruptibilibus autem dat esse, & conservat movendo. Primo enim methaeorum, est autem ex necessitate continuus iste superioribus latioribus, ut omnis eius virtus gubernetur inde [...] Ex tali igitur principio caelum & natura dependet [...] dator continuationis motui est dator esse omnibus aliis entibus».

²⁵ Achillini (1545), fol. 16r: «[O]mnis intellectus qui est omnia facere est deus, sed intellectus agens est intellectus, qui est omnia facere, 3. de anima. tex. comm. 18. etc. Patet maior, quia esse omnia facere est ad omnia receptibilia in intellectu possibili, ad hoc ut in eo recipientur, effective concurrere, vel est ad omnia factibilia effective concurrere, vel omnia facere [...] illud cuius substantia est sua operatio omnimode, est deus, sed intellectus agentis substantia est illius operatio omnimode 3. de

Por tanto, la idea de que Dios en cuanto intelecto agente «lo hace todo» puede entenderse en un doble sentido. Por un lado, Dios está entre las causas eficientes de la existencia de las cosas. Este aspecto de «hacerlo todo» está estrechamente conectado con la idea de que las formas de las entidades naturales dependen de Dios como primer motor. Por otro lado, Dios está entre las causas eficientes de las realizaciones de otra enigmática entidad, el intelecto paciente.

Como otros filósofos influidos por el averroísmo, Achillini mantiene que hay sólo un intelecto «paciente» (o «pasivo» o «material») para todos los seres humanos. En su jerarquía de «inteligencias», el intelecto agente ocupa la posición más alta y el intelecto paciente el grado más bajo. Curiosamente, Achillini adscribe al intelecto paciente la tarea de generar la forma que confiere al hombre el ser: «[M]ediante el *habitus* del intelecto [paciente] un ser humano se habitúa. Todo lo que se habitúa mediante el *habitus* del intelecto obtiene su ser del intelecto. Pero los seres humanos se habitúan de esta manera, etc».²⁶ Naturalmente, esto hace que el lector se pregunte por qué razón piensa Achillini que necesita postular dos entidades hipotéticas —el intelecto agente y el intelecto paciente— para que ambos expliquen el origen de las formas. Hay que tener en cuenta que, según Achillini, un ser humano posee una forma según diferentes sentidos:

[S]i el sol y un hombre generan a un hombre, es porque la facultad cognitiva se deriva de la potencia de la materia. Una vez generado ese ser humano particular, se genera esa facultad inteligible particular, y una vez que el ser humano se corrompe, la facultad inteligible se corrompe también. Y si se nutre a ese ser humano, surge una parte de la facultad inteligible. Y por esta razón, un ser humano no puede retornar. Pues la facultad inteligible no retorna [...] Por tanto, si al intelecto paciente se le denomina el término de la generación, es por accidente y externamente, porque el sol y el hombre preparan la materia para que sirva de adecuado instrumento a las operaciones del intelecto. Y de ahí resulta evidente que un ser humano sea el nexo entre los seres superiores y los inferiores. Porque en un ser humano la más ínfima de las inteligencias está unida con la más elevada de las formas corruptibles, que es la forma inteligible [...]²⁷

Luego para Achillini, la forma inteligible es una función orgánica que está vinculada a la persistencia del cuerpo orgánico. Llevar la forma inteligible a la existencia es una de

anima. comm. 19. & est in sua substantia actio idest non est in eo potentia ad aliquid [...] omne quod est primum educens formam de materia, est deus, patet ex Quodlibeto primo, sed intelligentia agens est primum educans etc. 2. de anima. comm. 59 [...] omne quod animae nostrae infundit intellectum est intellectus agens, sed deus animae nostrae infundit intellectum. Patet maior, quia intellectum speculativum facit intellectus agens esse in intellectu possibili faciendo de potentia intellectis actu intellecta. Minor est Aristotelis exemplum 3. Rhetoricorum. Intellectui deus lumen accendit in anima.»

²⁶ Achillini (1545), fol. 14r: «[H]abitibus intellectus homo est habituat. Omne habituatuum habitibus intellectus habet esse ab intellectu, sed homo est habituat. etc.»

²⁷ Achillini (1545), fol. 14v: «[S]i sol & homo generant hominem: est propter cogitativam eductam de potentia materiae. Hoc igitur homine generato, haec cogitativa generatur: & corrupto corrumpitur. & si nutritur iste homo: pars cogitativae incipit esse. Et hinc est quod homo non revertitur. Quia cogitativa non revertitur [...] Si igitur intellectus possibilis debet dici terminus generationis: hoc est per accidens: & extrinsecus: quia sol & homo praeparant materiam: ut sit instrumentum conveniens operationi intellectus. & sic patet quomodo homo est nexus superiorum & inferiorum. Quia uniuntur in homine infima intelligentiarum cum suprema forma corruptibili: quae est cogitativa [...].»

las tareas que Achillini adscribe al intelecto paciente. Sin embargo, según cree, algunas actividades del intelecto paciente dependen a su vez del cuerpo orgánico informado por una forma inteligible:

[D]ebido a que el intelecto paciente da forma a la materia, el entendimiento depende [de algo], y si bien no depende inmediatamente del cuerpo, depende sin embargo de lo que existe en algo que existe en el cuerpo, porque depende de las imágenes que están en la facultad de la imaginación [...] Pero esa facultad de la imaginación, incluso si es una facultad que se añade al compuesto, no deja de ser una facultad en el cuerpo.²⁸

Sucede entonces que, sin ser informado por una forma inteligible, un ser humano no tendría la facultad de la imaginación. Y sin la facultad de la imaginación inherente al cuerpo humano, el intelecto paciente no podría desempeñar su función de recibir las imágenes de la imaginación. Resulta singular que una análoga relación de dependencia se traslade al intelecto agente. Para Achillini el intelecto agente conecta con el intelecto paciente cuando el intelecto agente «comienza a abstraer de la imaginación imágenes del intelecto paciente».²⁹ Luego el intelecto agente no puede desempeñar la tarea de abstraer de los contenidos del intelecto paciente si éste no recibe imágenes de la imaginación producidas por los poderes activos de las formas inteligibles. Esta es la razón por la que Achillini caracteriza a las formas inteligibles de los seres humanos como formas sustanciales que preparan al cuerpo orgánico para la recepción de otra forma sustancial:

La materia pensante informada es la entidad próxima capaz de recibir una forma y la última entidad dispuesta a recibir al intelecto. Y así una forma sustancial puede representar la disposición hacia otra forma sustancial, siempre que la forma que asuma esa preparación no se entienda como ejerciendo la función de materia [...] ³⁰

No hay duda de que Achillini creyó que cada cuerpo humano está dotado de una forma sustancial propia —la forma inteligible. Sin embargo, incluso si todo cuerpo humano poseyese una forma sustancial que le preparase para la recepción del intelecto agente, ¿no implicaría esto que el intelecto agente sea una forma sustancial común a todos los humanos? Consideremos el siguiente texto:

De toda forma se sigue la existencia. Esto es evidente por la definición de la forma. Luego del intelecto [agente] se siguen la existencia, o bien sustancial o bien accidental. No esta última, pues en tal caso todo cuanto pertenece a un ser humano por la acción del intelecto le pertenecería accidentalmente. Por tanto, [de él se sigue] la existencia sustancial. Interpreto así al Comentador en el comentario al *De anima* III, I: los humanos difieren de otros seres por la facultad racional, y esta diferencia es esencial [...] y no accidental, no común sino específica, derivada de una forma que no asiste externamente, sino que informa interiormente. Y si a esto

²⁸ Achillini (1545), fol. 15r: «[Q]uia tamen intellectus possibilis informat materiam, intelligere dependet, et si non immediate a corpore, dependet tamen ab existentibus in existenti in corpore, quia a fantasmatis, quae sunt in fantasia [...] Haec autem fantasia, licet sit virtus superaddita complexioni, est tamen virtus in corpore».

²⁹ Ibid.: «incipit intellectus agens abstrahere a fantasmatis istius».

³⁰ Achillini (1545), fol. 11v: «Est autem materia informata cogitativa informabile propinquum, & ultimate dispositum ad recipiendum intellectum. & sic potest una forma substantialis esse dispositio ad aliam, dummodo illa forma praeparans non sit materiae ratio recipiendi [...]».

se le llama una capacidad racional, es en el sentido de que las capacidades de las entidades sustanciales compuestas son llevadas a la acción gracias a las formas sustanciales que les dan el ser.³¹

Luego según Achillini no hay que entender el intelecto agente universal como una forma sustancial común a todos los hombres. Por el contrario, es un principio que —por suponer que hace accesibles los conceptos abstractos al pensamiento humano— confiere la capacidad racional a un ser humano que está ya dotado de una forma inteligible. En este sentido, al hacer accesibles los conceptos abstractos al pensamiento humano, el intelecto agente asigna otra forma sustancial a cada ser humano capaz de captarlos. Desde este punto de vista, esto es así porque el intelecto agente no establecería ninguna diferencia esencial entre los seres humanos y los animales no humanos si su papel se limitase a abstraer los contenidos del intelecto paciente, sin al mismo tiempo asignar a los seres humanos unas formas sustanciales capaces de llevar a cabo tareas racionales. De este modo Achillini concede a los seres humanos una pluralidad de formas sustanciales, y cada ser humano es una sustancia compuesta con capacidades racionales propias. La existencia de un único intelecto paciente y de un único intelecto agente es, por tanto, no sólo plenamente compatible con la existencia de una pluralidad de formas sustanciales y de una pluralidad de sustancias que las poseen, sino que se entiende también como una condición necesaria para la acción de los intelectos paciente y agente.

4. REPLANTEAMIENTO DE LEIBNIZ Y SPINOZA

Recordemos que Leibniz, en el fragmento de *Sobre la Transubstanciación* citado al comienzo de este artículo, señala que para Aristóteles «la forma sustancial es propiamente la naturaleza»; menciona que Averroes sostiene «que la forma sustancial es el principio de individuación»; y atribuye a Fracastoro y Fernel una teoría de «un origen de las formas» (en plural). Esto muestra claramente que no pensaba en el intelecto agente universal como el único principio de individuación (un principio que sólo pudiese individuar a una única sustancia). Por el contrario, parece haber pensado que la teoría de un intelecto agente universal es compatible con el origen divino de una pluralidad de formas. De ahí su creencia de que la teoría del alma del mundo, de un intelecto agente omnipresente y una teoría de Dios como la sustancia del mundo, son compatibles con las teorías de individuación que implican que aquellas teorías que tienden hacia el monismo sustancial son compatibles con la teoría de una pluralidad de formas sustanciales. Visto desde la perspectiva de la metafísica de Achillini, esta postura no se muestra tan carente de precedentes como podría pensarse en un principio. Desde luego Achillini es menos conciliador que Leibniz y no pretende defender que una teoría de un intelecto agente único sea equivalente a una teoría de un

³¹ Achillini (1545), fol. 14r: «Omnis autem forma dat esse. Patet ex diffinitione formae. Dat igitur intellectus esse, aut substantiale aut accidentale: secundum non, quia tunc convenientia homini per intellectum, ei accidentaliter convenirent. Ergo substantiale: sic intelligo Commentatorem tertio de anima. commento primo: homo differt ab aliis per rationale: & quod illa differentia est essentialis: ut posuit in Porphyrio: & non accidentalis: non communis: sed propria: sumpta a forma: non extrinsece assistente, sed intrinsece informante, et si rationale diceret aptitudinem: adhuc est intentum, quia proprie aptitudines substantialium compositorum ad operandum sumuntur a formis substantialibus dantibus illis esse».

alma del mundo. Por el contrario, rechaza la noción de un alma del mundo. Pero, como hemos visto, a pesar de que en la concepción de la materia desarrollada por Achillini exista una fuerte tendencia hacia el monismo sustancial, se observa también en su concepción de la actividad de las formas sustanciales de los seres naturales, una tendencia no menos fuerte hacia el pluralismo sustancial.

En un texto del periodo entre 1675 y 1676, la forma en que Leibniz trata el intelecto agente universal indica que, independientemente de cuán cercana sea la afinidad entre el averroísmo y la propia doctrina leibniziana de la mente divina, Leibniz creía que esa afinidad permitía admitir una pluralidad de sustancias individuales. En *Sobre las verdades, la mente, Dios y el universo*, Leibniz establece sus propios puntos de vista acerca de los orígenes de la mente, aparte de una visión que él considera compatible tanto con Aristóteles como con quienes proponen un intelecto universal, es decir, la visión de que las mentes pueden originarse a partir de Dios y que pueden dejar de existir para retornar a Dios.³² Resulta en sí mismo interesante afirmar que esta idea de que las mentes pueden generarse y pueden cesar de existir sea compatible con la doctrina del intelecto universal. Sugiere que Leibniz entendió la doctrina averroísta como siendo compatible con la existencia de una pluralidad de mentes corruptibles. Por lo demás, Leibniz discrepa con ese aspecto del averroísmo que sostiene que las mentes no pueden tener un principio y un fin.

Al tratar este punto emplea una analogía bastante oscura para caracterizar la relación entre las mentes y Dios. Como señala, el número 3 es diferente de una secuencia que comprenda tres veces el número uno, y por tanto la forma del número 3 es diferente de la forma de las unidades numéricas que lo constituyen. Interpreta entonces que las cosas del mundo difieren de Dios de igual modo: frente a Dios que es todo, las cosas del mundo son algo particular.³³ Esta analogía quiere significar que las mentes están en cierta manera contenidas en Dios (aunque Leibniz no explica exactamente cómo hay que entender esta relación de contenido), y al mismo tiempo permanecen siendo algo particular. De hecho, el mismo texto incluye un fragmento que implica que las mentes humanas poseen una identidad a través del tiempo:

En nuestra mente hay una percepción o sentido de uno mismo como si se tratase de una cosa particular. Esto está siempre en nosotros, pues cada vez que usamos una palabra lo reconocemos inmediatamente. Siempre que lo queramos reconocemos que percibimos nuestros pensamientos; es decir, reconocemos que hemos pensado poco antes. Por tanto, la memoria intelectual consiste en esto: no *lo que* hemos percibido, sino *que* hemos percibido —que somos los que hemos sentido. Y esto es lo que comúnmente llamamos «uno mismo», esa facultad en nosotros que es independiente de las cosas externas.³⁴

Luego para Leibniz hay un sentido por el que las mentes humanas pueden entenderse como seres singulares. Además, la singularidad de las mentes está conectada con la capacidad de tener «memoria intelectual», es decir, su capacidad de reflexionar sobre las percepciones inmediatamente precedentes. En este sentido, la singularidad de las mentes está relacionada con la actividad espontánea.³⁵ A pesar de lo próxima que esté la concepción leibniziana de la

³² *De veritatibus, de mente, de Deo, de universo*, 15 de abril 1676 (A VI, 3, 512).

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, A VI, 3, 509.

³⁵ Cf. Blank (2009).

mente divina respecto a la concepción averroísta del intelecto agente universal, sigue siendo válido que no se excluye la existencia de una pluralidad de mentes activas.

¿Son los posteriores comentarios de Leibniz sobre el intelecto agente universal incompatibles con el hecho de atribuirle una interpretación de la doctrina averroísta que permite la existencia de mentes individuales? En *Consideraciones sobre la doctrina de un espíritu universal único* (1702), Leibniz afirma que «Spinoza, que admite sólo una única sustancia, no se aleja mucho de la doctrina de un espíritu universal único».³⁶ Nótese, sin embargo, que Leibniz no equipara simplemente la doctrina del intelecto agente universal con el monismo sustancial de Spinoza. Sólo dice que las dos posturas están cercanas entre sí, con lo que deja espacio para las divergencias. De hecho se muestra explícito respecto a uno de tales puntos de divergencia al señalar que Averroes «creía que había en nosotros un *intellectus agens* o entendimiento agente y también un *intellectus patiens* o entendimiento paciente. Que el primero, procedente del exterior, era eterno y universal para todos, pero que el entendimiento paciente propio de cada uno se extinguía con la muerte del ser humano».³⁷ Si bien Leibniz no entra en detalles acerca de la doctrina del intelecto paciente, tiene claro que la doctrina conecta con la visión de que hay algún aspecto intelectual inherente a los seres humanos que, a diferencia del intelecto agente, se supone que es destructible. ¿Cómo caracteriza Leibniz este aspecto? En el texto inicial de las *Consideraciones sobre la doctrina de un espíritu universal único*, dice que el intelecto universal ocasiona los «efectos» de las almas singulares, sugiriendo así una interpretación según la cual las almas singulares mismas no son necesarias para explicar los fenómenos mentales. Pero más adelante en el texto propone dos lecturas alternativas de la doctrina averroísta:

Si se llega a decir que ese Espíritu Universal es el único espíritu, y que no hay almas o espíritus particulares, o al menos que esas almas particulares terminan por dejar de existir, creo entonces que se alcanzaría a superar los límites de la razón.³⁸

Este texto indica que Leibniz parece haber sido consciente de que hay dos interpretaciones posibles de la doctrina averroísta del intelecto agente universal. Una interpretación se basa en la idea de que el intelecto agente produce todos los fenómenos mentales que tendemos a atribuir a la acción de las almas singulares. Esta interpretación se corresponde estrechamente con la interpretación adelantada por Selden (y Lærke). La otra interpretación se basa en la idea de que las almas singulares son algo perfectamente real, incluso aunque pertenezcan a la esfera de los seres corruptibles. Esta interpretación se corresponde puntualmente con la interpretación adelantada por Achillini, y también con la interpretación ofrecida por el temprano Leibniz en *Sobre las verdades, la mente, Dios y el universo*. El texto de 1702 confirma así que Leibniz sabía de una interpretación del averroísmo que permite una pluralidad de mentes. Luego no hay razón para suponer que al invocar la equiparación de la doctrina del intelecto agente universal con la visión aristotélica de la individuación, el temprano Leibniz se habría visto forzado a admitir que las almas singulares o mentes singulares no son sustancias.

³⁶ *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel unique* (GP VI, 530).

³⁷ *Ibid.* (GP VI, 529).

³⁸ *Ibid.* (GP VI, 530).

5. CONCLUSIÓN

La propuesta de Lærke para interpretar las tempranas concepciones de Leibniz sobre el monismo sustancial como estando en parte inspiradas por el averroísmo, tiene dos importantes ventajas. Arroja luz sobre un aspecto muy descuidado de la filosofía temprana de Leibniz y, según resulta, ayuda también a llamar la atención sobre dos características poco conocidas del averroísmo renacentista. Leibniz ciertamente tenía razón cuando diagnosticó una proximidad teórica entre el monismo sustancial de Spinoza y la doctrina de un intelecto agente universal —quizás incluso más de lo que él mismo era consciente. Como hemos visto, la lectura de la teoría del intelecto universal sugerida por Selden, de hecho atribuye toda actividad mental a la acción de un único intelecto. Se trata también de una lectura claramente formulada en las *Consideraciones sobre la doctrina de un espíritu universal único* de Leibniz. Además, el análisis de Achillini sobre la relación entre la materia y Dios en términos de una relación entre el atributo y la sustancia, establece de hecho un punto de vista que, considerado aisladamente, podría integrarse en una versión del monismo sustancial. En este sentido, la propuesta de Lærke conduce a una imprevista indagación sobre la proximidad entre determinados aspectos de la tradición averroísta y el monismo sustancial de Spinoza. La posición de Achillini habría seguramente llevado a un pleno monismo sustancial, si Achillini hubiese entendido también la relación entre las mentes y Dios en términos de la relación atributo/sustancia. Sin embargo, para Achillini los seres humanos poseen formas inteligibles y racionales que él interpretó como formas sustanciales. En particular, conecta el origen de las formas inteligibles sustanciales con la acción del intelecto potencial, y el origen de las formas racionales sustanciales con la acción del intelecto agente. Y Leibniz, en sus primeros y posteriores años parece haber sido plenamente consciente del hecho de que hay una posible interpretación de la tradición averroísta que considera a las mentes humanas como seres reales pero corruptibles.

¿La referencia que hace Leibniz a la doctrina de un intelecto agente universal en *Sobre la Transubstanciación*, indica que considera las actividades de los seres creados como resultado de la actividad del intelecto universal? Si entendemos el intelecto universal como viene articulado por Selden, la respuesta es claramente afirmativa. Entendido esto así, el averroísmo habría empujado a Leibniz hacia una posición spinozista. Sin embargo, atendiendo a la metafísica de Achillini, esa concepción del intelecto universal no era para los pensadores de la temprana modernidad la única interpretación posible a considerar. Si utilizamos la interpretación de Achillini, la respuesta a la pregunta inicial es evidentemente negativa. Hay un modo en que una teoría de la acción del intelecto universal puede ser compatible con la teoría de la acción en el mundo de las almas y la mente (y otros seres naturales). Si atendemos a esta posibilidad, resulta menos desconcertante el que Leibniz se haya visto comprometido con una versión del monismo sustancial, y a la vez comprometido con la idea de que las mentes individuales poseen una identidad a lo largo del tiempo. Leibniz puede coherentemente distinguir entre la sustancialidad de una entidad independiente y la sustancialidad de los seres creados activos. Para Leibniz en el periodo entre 1675 y 1676 hay sólo una sustancia en el sentido de un ser independiente y hay muchas sustancias en el sentido de seres activos. Y esto es lo que separa la metafísica de Leibniz en este periodo de la posición spinozista.