

# Representación y conocimiento intelectual en Tomás de Aquino Sobre las nociones de especie inteligible y verbo mental en algunos debates noéticos tardomedievales

Autor:

Ignacio M. Anchepe

Tutor:

Dr. Julio Antonio Castello Dubra

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

*Facultad de Filosofía y Letras*

---

IGNACIO M. ANCHEPE



# Representación y conocimiento intelectual en Tomás de Aquino

Sobre las nociones de especie inteligible y verbo mental  
en algunos debates noéticos tardomedievales



Tesis de Doctorado,  
bajo la dirección del Dr. Julio Antonio Castello Dubra

Noviembre 2015



# ÍNDICE

Abreviaturas/ 9

## 1. **M**arco teórico

1. El poder deconstructivo de la arqueología filosófica/ 12
2. El poder reconstructivo de la dialogicidad/ 18
3. Reefectuar filosofías singulares/ 24

## 2. **E**stado de la cuestión

1. El directo realismo de un Tomás anti-moderno/ 33
2. Interpretaciones conformalistas/ 34
3. Interpretaciones disruptivas: Tomás como representacionistas/ 37
4. Las respuestas de los intérpretes realistas/ 45
5. El verbo mental/ 50
6. Intencionalidad/ 54

## 3. **A**propiaciones

1. Φάντασμα y εἶδος en Aristóteles/ 60
2. Avicena y Averroes/ 69
3. Agustín de Hipona/ 81

## 4. **L**a especie inteligible en *ST*I 85.2 y sus lugares paralelos

1. Averroes, el antagonista/ 94
2. La respuesta de Tomás/ 99
3. Variaciones/ 111
4. La quiddidad como distopía/ 121

## 5. ¿Dos caras del pensamiento?

### Inhesión subjetiva versus contenido objetivo

1. Interpretaciones conformalistas de la noética de Tomás/ 133
2. La especie inteligible según Juan Duns Escoto/ 147
3. La especialidad de la especie/ 162

## 6. Conocimiento y *praesentia*

1. *Fieri aliud inquantum aliud*/ 173
2. Especie inteligible y existencia actual/ 187
3. Identidad o semejanza/ 197

## 7. La especie, esa superflua mediación

1. Enrique de Gand o el problema de una *alteratio intellectus*/ 204
2. Godofredo de Fontaines o el problema de una *passio intellectus*/ 212
3. Durando de San Porciano o el problema de una *actio intellectus*/ 219

## 8. La especie como velo

1. Narrativas «ockhamistas» de los debates noéticos del Medioevo tardío/ 231
2. Críticas olivianas contra la especie/ 240
3. La navaja de Ockham/ 250

## 9. El verbo interior o

### el poder automanifestativo del pensamiento

1. La expresión como culminación del conocimiento: Agustín y Boecio/ 264
2. El verbo en los albores de la Escolástica: Anselmo de Aosta y Alberto Magno/ 273
3. El (variado) léxico del verbo mental tomista/ 281

## 10. ¿Qué es un verbo mental?

1. Determinaciones negativas: sobre lo que el verbo mental no es/ 294
  2. Primera determinación positiva: el verbo como lo formado por la intelección/ 305
  3. Segunda determinación positiva: *duplex operatio*/ 313
    4. Tercera determinación positiva: la peculiar accidentalidad del verbo mental/ 319

## 11. La causación del verbo mental

1. La «clásica» inmanencia aristotélica de los actos cognoscitivos/ 328
  2. Una nueva noción de inmanencia: neoplatonismo, cristianismo y ontología efectual/ 333
    3. *Intelligendo format, formando intelligit*: una ontología efectual del conocimiento/ 339

## 12. De la emanatio a la inquisitio.

### Críticas escotistas al verbo mental tomista

1. Enrique de Gand o el verbo mental como *inquisitio*/ 358
2. Duns Escoto contra la versión tomista del verbo mental/ 365
3. El Tractatus de Verbo de Herveo Natal: entre Tomás y Duns/ 372

## 13. Del ídolo al acto: críticas de Olivi y Ockham al verbo mental tomista

1. Verbo y memoria en el Tractatus de verbo de Olivi/ 386
2. Entre el *factum* y el acto: la teoría del concepto en Ockham/ 396

## Conclusión final/ 413

ANEXO I: Cuadro sinóptico de las versiones del argumento de la *species* como principio *quo* de la intelección/ 421

ANEXO II: La recepción tomista de la proposición IX(X) del <i>Liber de Cusis</i> en términos de especie inteligible/	429
ANEXO III: Textos en lengua original analizados en el trabajo/	439
Bibliografía/	485

Sin la ayuda de diversas personas e instituciones este trabajo habría sido imposible. A todas ellas deseo dedicárselo.

A mi esposa Gabriela y a mi hijo Tarsicio, que con paciencia estoica supieron acompañarme en mi *studium* cotidiano.

A mis padres, Alfredo y Silvia, por haber estado siempre e incondicionalmente.

A mi hermana Micaela, por ayudarme cuando el inglés se me resistió.

A Julio Castello Dubra, por haber creído en mí y en mi trabajo cuando no éramos más que promesas, por esa su feliz μεσότης de dirigir sin coartar, por las incontables horas de charla y su atenta lectura.

A mis compañeros de trabajo de la Sección de Estudios de Filosofía Medieval, Carolina Fernández, Fernando Hernández, Darío Limardo, Mauro Martini y Fernanda Ocampo, pues sin diálogo no hay pensamiento.

El presente trabajo no habría visto la luz sin el respaldo académico de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y sin la subvención del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Tampoco habría sido posible si la investigación científica no se hubiese convertido en política de estado durante la última década.





# ABREVIATURAS

de las obras de Tomás de Aquino<sup>1</sup>

<i>CT</i>	=	<i>Compendium Theologiae</i>
<i>DEE</i>	=	<i>De ente et essentia</i>
<i>DNV</i>	=	<i>De natura verbi intellectus</i> (Pseudo Tomás)
<i>DRF</i>	=	<i>De rationibus fidei</i>
<i>DSS</i>	=	<i>De substantiis separatis</i>
<i>ELP</i>	=	<i>Expositio libri Peryermeneias</i>
<i>EPA</i>	=	<i>Expositio libri Posteriorum Analyticorum</i>
<i>ISA</i>	=	<i>In Symbolum Apostolorum</i>
<i>QDA</i>	=	<i>Quaestiones disputatae de anima</i>
<i>QDP</i>	=	<i>Quaestiones disputatae de potentia</i>
<i>QDQ</i>	=	<i>Quaestiones de quodlibeto</i>
<i>QDSC</i>	=	<i>Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis</i>
<i>QDV</i>	=	<i>Quaestiones disputatae de veritate</i>
<i>SCG</i>	=	<i>Summa contra gentiles</i>
<i>SDA</i>	=	<i>Sentencia libri de anima</i>
<i>SDS</i>	=	<i>Sentencia de Sensu et Sensato</i> (cuyo tratado II es <i>De mem. et reminisc.</i> )
<i>SM</i>	=	<i>Sententia Metaphysicae</i>
<i>SDC</i>	=	<i>Super librum de causis</i>
<i>ST</i>	=	<i>Summa theologiae</i>

---

<sup>1</sup> Las versiones en lengua original de los pasajes analizados en este trabajo, en vez de consignarlas en nota al pie como se acostumbra, van todas juntas al final, en el Anexo III.



# 1. MARCO TEÓRICO

No sabremos jamás a qué olían las flores en el jardín de Epicuro, o cómo sentía Nietzsche el viento en el cabello al caminar por la montaña; no podemos revivir el triunfo de Arquímedes o la amargura de Mario; pero la prueba de lo que estos hombres pensaron está en nuestras manos. Y al re-crear estos pensamientos en nuestras propias mentes mediante la reinterpretación de esas pruebas podemos saber, en la medida en que hay conocimiento, que los pensamientos que creamos fueron los suyos.

Robin Collingwood, *Idea de la historia*

No existe un historiador de la filosofía que no haya sido acechado en un momento de depresión por ese vértigo de la variación; tampoco existe un filósofo que no se haya sentido tentado en un momento de exaltación por ese imperialismo de la verdad encontrada, capaz de abolir súbitamente la historia.

Paul Ricoeur, «La historia de la filosofía y la unidad de lo verdadero»

Una tesis de doctorado, según creo, no sólo debe delimitar un objeto de estudio y analizarlo críticamente, «naturalizando» las tomas de posición de las que parte. Si procediera de esta manera, no sería un estudio verdaderamente crítico. Por el contrario, debe problematizar la práctica científica que ella misma pone en juego, debe tomar posición acerca de los presupuestos teóricos de los cuales ella misma es una concreción. En otras palabras, una tesis de doctorado debe ser un testimonio de ese rasgo de superioridad del pensamiento que es la capacidad de objetivarse a sí mismo, un indicio de ese *intelligit se intelligere* del que los medievales fueron tan conscientes.

A lo largo de mi investigación, además de las inquietudes presentadas por el propio objeto de estudio, surgieron otras inquietudes. ¿Qué se persigue o debe perseguirse al hacer una investigación sobre filosofía medieval? ¿Cómo indagar y narrar los vicisitudes de una filosofía sin ser condescendiente con ella pasando por alto las tensiones que colisionan en su interior pero también sin destruirla accediendo a la crítica fácil, consolidada por siglos de sagaces lectores, por el decurso mismo de la historia de las ideas? ¿Hasta qué punto dejar en las sombras y hasta qué punto poner de manifiesto los lazos que vinculan al pensamiento del autor estudiado con el de sus

predecesores, con el de sus contemporáneos y con el de sus sucesores? ¿Resulta admisible ver en el estudio de las filosofías del pasado una narración de la «evolución» o del «crecimiento» de objetividades que se consolidan conforme avanza el tiempo? ¿Qué hacer con cierto voluminoso tomismo proclive a convertir a Tomás en el receptáculo de la verdad, a las filosofías precedentes en preparaciones y a las posteriores en decadencias?

Preguntas como éstas, me llevaron a delinear, al compás de la investigación, un marco teórico donde problematizar las decisiones que orientan esta investigación. Naturalmente, a pesar de estar al comienzo, este capítulo tiene un inevitable carácter epilodal, motivo por el cual quizás convenga leerlo al final o incluso en simultáneo a la lectura del resto de los capítulos, como una suerte de reflexión aparte. Concretamente, se desarrolla en tres secciones. En un primer momento, eminentemente «deconstructivo» analizo la dimensión «arqueológica» del estudio de la filosofía medieval, por lo cual entiendo a grandes rasgos (siguiendo a Alain de Libera) una concepción discontinuista e historizante de la filosofía medieval. En la segunda sección, estudio el carácter esencialmente dialógico que, según creo, debe tener toda reconstrucción de una filosofía del pasado; esta dialogicidad se despliega tanto por dentro de la filosofía estudiada (el complejo de preguntas y respuestas de Collingwood) como por fuera de ella, en su relación con otras filosofías contemporáneas a ella (zona de tensión dialógica de Mársico). Finalmente, me enfoco sobre la necesidad de afrontar el estudio de una filosofía del pasado como la reefectuación de una filosofía singular y no como una mera categorización dentro de una tipología de respuestas filosóficas «abstractas» (Collingwood y Ricoeur).

### 1. El poder deconstructivo de la arqueología filosófica

Uno de los dilemas de la actividad científica consiste en que la ciencia sólo es capaz de encontrar aquello que busca pero solamente busca lo que está en condiciones de esperar en virtud de las perspectivas teóricas asumidas. En su investigación sobre el problema de los universales, Alain de Libera (1996: 19 ss.) alude a un texto donde el medievalista norteamericano Paul Spade introduce a su lector en este mismo problema mediante un sencillo ejemplo. Supongamos que tenemos dos lapiceras de color negro y que nos preguntamos cuántos colores vemos. Puede responderse diciendo o bien que hay una única negrura compartida por ambas o bien que hay dos negruras que se asemejan. Quien responde lo primero —ilustra Spade— asume una posición realista mientras que el otro toma partido por el nominalismo.

En pos de la simpleza —crítica de Libera— el ejemplo de Spade comete el error de presuponer que el tema por investigar es una problemática ya constituida y ya resuelta, ya sancionada en sus líneas esenciales por el curso histórico de la filosofía

occidental. Dicho de otra manera, el modo como Spade presenta el problema de los universales en la Edad Media presupone arbitrariamente que la teoría de Guillermo de Ockham es una anticipación del empirismo clásico. El problema de este tipo de enfoques consiste en que sólo logran encontrar lo que establecieron en un primer momento. O bien, dicho de otra manera, su limitación consiste en consentir que la indagación histórica sea orientada por estímulos exteriores a la historia misma (Libera 1996: 22). No obstante, el punto más endeble de este tipo de enfoques es que presuponen que el historiador es capaz de acceder a los problemas filosóficos de todas las épocas con los instrumentos teóricos provistos por su propio tiempo.

La cuestión problematizada por de Libera es de suma importancia para nuestra investigación. Tal como veremos exhaustivamente en el próximo capítulo, el tópico de la especie inteligible en la noética de Tomás de Aquino es objeto, a grandes rasgos, de dos tipos de interpretaciones opuestas. La especie inteligible es o bien la forma misma del objeto conocido que se une con el intelecto o bien una representación de éste, por medio de la cual el intelecto accede más o menos indirectamente a su objeto. En otras palabras, lo que está en disputa es cuán directo es el acceso a la realidad que puede tener un cognoscente mediante la especie inteligible. Ahora bien, los términos con los que formulamos estos conflictos interpretativos —realismo directo, realismo indirecto, representacionalismo, representación (en el sentido fuerte de *Vorstellung*)— remiten en todos los casos a «estímulos exteriores» a la época misma que nos proponemos indagar. Aunque pueda resultar extraño a primera vista, espero demostrar en el transcurso de este trabajo que, si bien los debates noéticos tardomedievales admiten cierta traducción a problemáticas filosóficas cronológicamente posteriores, no obstante, el dilema realismo directo versus representacionalismo responde a motivaciones extrañas al Medioevo.

¿Cómo acceder a las problemáticas filosóficas del pasado —se pregunta de Libera— si los instrumentos conceptuales del tiempo en que vivimos son ineficaces a tal fin? Debemos poner entre paréntesis, en la medida de lo posible, nuestros propios «criterios contemporáneos» y elaborar nuestras interpretaciones teniendo en cuenta el *campo de enunciados disponibles* (las fuentes, *auctoritates*, tradiciones, etc.) con que cuentan las teorías que nos proponemos estudiar como así también la lógica misma del debate en que éstas se generaron. Según la denominación del propio de Libera, se trata de asumir un enfoque o interpretación «epistémica», se trata de fundar la indagación histórica sobre el presupuesto de la «discontinuidad de las ἐπιστήμαι», o bien, para decirlo brevemente, se trata de desarrollar una «arqueología filosófica» (Libera 1996: 25).

Definir con precisión los conceptos de «*episteme*» y de «arqueología filosófica», a los que asiduamente recurre de Libera, comporta cierta dificultad, ya que el medievalista francés no se preocupa demasiado por definirlos de manera concluyente. Según Julio Castello Dubra (2010: 212), un enfoque de este tipo implica centrar el aná-

lisis filosófico en la formación de las redes conceptuales, de los corpus de textos disponibles (en la época estudiada), etc., es decir, centrar el análisis en el entramado de ideas en donde surge el problema filosófico en cuestión. El verdadero punto de partida de un determinado problema filosófico de otro tiempo —justifica de Libera (1996: 63)— «no está en *nuestro mundo* sino en los sistemas filosóficos y los campos de enunciados disponibles en la época en que se ha precipitado como problema». En todo caso, estas aproximaciones al concepto liberiano de enfoque «epistémico» o «arqueológico» son coherentes con las dos notas con que de Libera caracteriza el término «episteme»: «una tesis filosófica sólo se vuelve epistémicamente accesible por medio (a) de la descripción del problema al cual ella está dirigida y (b) de considerar [...] los contextos específicos, instrumentos, cuerpos de textos y de referencias distintas» (Libera 1999: 624).

Aunque de Libera no suela reconocerlo abiertamente, varias de sus nociones —«*episteme*», «arqueología filosófica», «a priori histórico», «archivo»<sup>2</sup>— tienen su origen en el pensamiento de Michel Foucault. Según este último, la noción de arqueología alude, en primer término, a una suerte de *epojé* respecto al contenido o al valor racional de los enunciados que se manipulan o a su objetividad, pues un enfoque arqueológico «no se ocupa de los conocimientos descriptos según su progreso hacia una objetividad, que encontraría su expresión en el presente de la ciencia» (Castro 2004: s. v. arqueología). No se trata exactamente de una forma de relativismo historicista sino de la suspensión del enlace teleológico en virtud del cual analizamos y evaluamos las teorías del pasado poniéndolas en relación con las objetividades científicamente válidas de nuestra propia contemporaneidad.

En el prefacio de *Les mots et les choses* —libro cuyo subtítulo es precisamente «Une archéologie des sciences humaines»— Foucault (1966: 5-9) describe el método arqueológico como una indagación por las *condiciones que hicieron posible* que (lo que él denomina) el pensamiento clásico reflexione sobre la semejanza (uno de los temas centrales del libro), o bien como una búsqueda del *a priori* histórico que permitió definir identidades. Una cultura, según Foucault, cuenta con unos «códigos fundamentales», anteriores a la percepción y por ende a toda teoría científica o interpretación filosófica. Estos códigos fijan de antemano los órdenes empíricos con los cuales cada miembro de esa cultura estructura su propia experiencia del mundo. El enfoque epistémico o arqueológico se propone analizar estas condiciones de posibilidad de la experiencia y del saber propias de cada época.

De Libera retoma estas nociones pero las utiliza según sus propios intereses. Desplaza, por así decir, su punto de aplicación. Mientras que el propósito de Foucault es la indagación de un código previo a la constitución de la ciencia e incluso de la

---

<sup>2</sup> Al respecto pueden consultarse las entradas correspondientes del vocabulario preparado por Castro (2004), de suma utilidad para orientarse dentro de la obra Foucault.

experiencia misma, la búsqueda del medievalista francés se centra netamente dentro de los límites de la filosofía. No obstante, más allá de este desplazamiento del objeto, su interés (acorde con las prescripciones foucaulteanas) consiste en determinar las condiciones tanto conceptuales como textuales que hicieron posible (como una suerte de *a priori* histórico) la emergencia de un determinado problema o de una determinada doctrina filosófica del Medioevo. Este debe ser el interés primordial de quien investiga la historia de las ideas, el interés que lo convierte «*formaliter*» en historiador de la filosofía.

Este llamado a «historizar» la filosofía medieval resulta sumamente relevante para nuestra investigación. Según una celeberrima tesis de la noética tomista, la especie inteligible no cumple en la intelección la función de objeto (*id quod intelligitur*) sino la de medio por el cual el intelecto efectúa su acto (*id quo intellectus intelligit*). Esta tesis devino central en el indicado debate entre intérpretes realistas y representacionistas de la noética de Tomás. Éstos discrepan en cuán directa puede llegar a ser una intelección que admite una especie inteligible como *id quo*. Ahora bien, los intérpretes de una y otra posición pasan siempre por alto el hecho de que — tal como espero probar en el capítulo 4— el cometido original de esta típica distinción de la noética del Aquinate, el propósito que perseguía el propio Tomás con ella, era rechazar un presupuesto fundamental del averroísmo. Por ende, es la disputa contra el averroísmo (más que la inquietud típicamente moderna por el contacto más o menos directo de nuestro intelecto con la realidad) la verdadera condición de posibilidad de esta tesis.

El medievalista canadiense Claude Panaccio (Panaccio 1991: 17; Castello Dubra 2010: 200) discutió públicamente las tesis historiográficas de de Libera, contra las cuales elaboró numerosos trabajos con múltiples objeciones. En lo que aquí importa, señalemos que según él de Libera olvida que el historiador de la filosofía no sólo debe ser fiel a su objeto de estudio, sino que, además de responder a «exigencias de fidelidad», debe ser consecuente con «las exigencias de pertinencia». Con esto Panaccio quiere decir que la concepción historiográfica liberiana priva a las filosofías que estudia de lo más importante que éstas tienen que es su pretensión de verdad. Dicho de otra manera, un enfoque tan radicalmente historizante como el de de Libera corre el riesgo de degradar a las filosofías del pasado a la categoría de mero monumento del pasado, confinarlas al pedestal de objeto puramente estético.

Panaccio, en su texto de 1991, *Les mots, les concepts et les choses* —que lleva el sugerente subtítulo: *La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*— indaga la cuestión de si el viejo nominalismo medieval es capaz de hacer aportes valiosos a la corriente que hoy conocemos como «nominalista» dentro del marco de la filosofía analítica. En su trabajo, el medievalista canadiense hace dialogar al franciscano con autores como Fodor o Davidson (Cyrille Michon publicó una extensa reseña de este texto bajo el ingenioso título «*Occam redivivus*»). Ob-



viamente, excede por completo los límites de mi propio trabajo evaluar hasta qué punto la obra de Panaccio cumple con su cometido. En efecto, el hecho de que con el presente marco teórico inscriba mi investigación bajo la arqueología filosófica liberiana no quiere decir que desestime a priori los aportes científicos del enfoque panacciano.

Como se verá en el próximo capítulo, Panaccio ocupa un lugar de cierta importancia en el estado de la cuestión que motiva mi trabajo, pero no en virtud de su intento de reactualizar la semántica ockhamista sino por su interpretación de la especie inteligible en Tomás de Aquino y del concepto de representación mental en los debates noéticos tardomedievales. Y con respecto a estos dos últimos tópicos intentaré demostrar que (tal como le critica atinadamente de Libera) Panaccio asume una narrativa historiográfica indebidamente teleológica de los debates noéticos del medioevo tardío. Como veremos, junto a especialistas como Robert Pasnau o Peter King, presenta la noética de Guillermo de Ockham (conocida por su rechazo de la especie inteligible) como el hito histórico que viene a resolver definitivamente el problema de las representaciones mentales y a sancionar el curso histórico de la filosofía occidental en el camino del realismo directo.<sup>3</sup>

Esto último nos lleva al problema de la teleología en historia de la filosofía, tópico central del enfoque arqueológico. Según de Libera, en algunos estudios sobre filosofía medieval de las últimas décadas puede constatarse una sustitución de la vieja teleología «gilsoniana» o «tomista» por una nueva teleología ockhamista. Aunque sería largo desarrollar aquí estas perspectivas teóricas (dedicaremos varias páginas a la cuestión en el transcurso de nuestro trabajo), digamos por el momento que, según de Libera (1996: 25), sobre el medioevo tardío tenemos un paradigma historiográfico «continental», que según su versión gilsoniana se centra en Tomás de Aquino (el *actus purus essendi* como culminación de la filosofía medieval) y según su versión heideggeriana se centra en Duns Escoto, y, por otra parte, un paradigma historiográfico vigente entre estudiosos anglófonos, centrado en Guillermo de Ockham (notemos que, a pesar del esquema, gran parte de la producción de Panaccio, contra quien rivaliza de Libera, está en francés). «¿Tomás u Olivi? ¿Tomás u Ockham? En historia de la filosofía medieval —ratifica (Libera 2014: 585)— esta es la más reciente alternativa de Sofía».

Un enfoque epistémico, en cuanto «discontinuista», no admite la presuposición de que el curso de la historia se oriente hacia alguna dirección, de modo que al estudio de la filosofía medieval le cabe, como a cualquier otro historiador, describir y explicar las transformaciones y las rupturas que articulan las filosofías del medioevo y sus problemáticas, y no pretender disciplinar doctrinas de otro tiempo a fin de

<sup>3</sup> Quien desee profundizar en el debate historiográfico entre de Libera y Panaccio debe orientarse recurriendo a Castello Dubra (2010).

legitimar con ellas determinada perspectiva contemporánea. «Hacer historia de la filosofía —sintetiza una sentencia de Ricoeur (1955: 56)— sin filosofía de la historia». Resulta imprescindible recalcar esto al comienzo de una tesis sobre Tomás de Aquino, autor que durante siglos (y aún hoy) fue usado como ariete antimoderno por parte de los sectores más conservadores de la Iglesia Católica.

A fin de ilustrar este viejo «teleologismo tomista», basta recordar que hace poco más de cien años, en 1883, se publicaba el tomo primero de la *Editio Leonina*, cuya primera página, con una ostentosa dedicatoria de estilo epigráfico en honor a León XIII, estipulaba que la edición crítica de las obras de Tomás se publicaba «a fin de que la filosofía católica (¡!) luego de una prolongada derrota recupere la esperanza de su antigua dignidad» (*uti philosophia catholica post diuturnas clades in spem pristinae dignitatis revocetur*). Lo primero que llama la atención es el sintagma *philosophia catholica*, pues nos induce a preguntar en qué sentido se dice «*catholica*». ¿Para excluir a formas no católicas de cristianismo? ¿En el sentido más etimológico que emparenta al término con ὅλος y alude a una totalidad con connotaciones de superioridad? La segunda sorpresa es el uso del término *philosophia*, que si lo tomamos según su sentido general de «filosofía», excluye a la teología y, por tanto, no expresa en su totalidad la producción intelectual de Tomás.

Más allá de esto, en estas escuetas líneas se deja sentir claramente dos presuposiciones teleológicas. Según la primera, que es la más banal, la filosofía de Tomás de Aquino es la culminación de la filosofía cristiana y, por supuesto, de la filosofía medieval como tal. O bien, al menos, es la culminación de aquella selecta porción de filosofía medieval que tiene el privilegio, como decía Gilson (1979: 239), de «ser consciente de sí misma». Pero hay una segunda presuposición, que consiste en creer que el conjunto de problemas filosóficos trabajados ejemplarmente por Tomás es esencialmente el mismo conjunto de problemas que, de una u otra manera, ocasionan la *clades* —término castrense que alude a una «derrota militar»— del pensamiento cristiano decimonónico. Si los problemas de ambas épocas no fueran comunes, no habría motivos para presuponer que su solución debe serlo, y así perdería sentido la finalidad «bélica» de la edición crítica de las obras de Tomás.

Consecuente con su enfoque arqueológico, de Libera es muy escéptico sobre lo que solemos llamar problemas «permanentes» de la filosofía. «Problemas eternos» —afirma terminantemente (1999: 630)— es una expresión «enteramente desprovista de sentido». Con esto no quiere decir que no haya problemas filosóficos capaces de trascender su propia época ni, menos aún, que sea imposible comprender los problemas filosóficos de una época que no sea la propia. No obstante, basándose en Collingwood, sostiene que un problema filosófico y sus soluciones integran una totalidad inescindible —a la cual denomina «complejo de preguntas y respuestas». Por ende, la verdad, la falsedad e incluso la significación de una determinada proposición filosófica sólo pueden comprenderse teniendo en cuenta la pregunta que esta

proposición debía responder en su propio contexto histórico. Dicho de otra manera, es imposible que comprendamos una proposición filosófica de otro tiempo si la mantenemos escindida de su contexto. Hasta que no la reactivemos en su propio contexto no sabremos si ese problema o la proposición que pretende responderlo trascendieron la época en que se suscitaron, o si ambos desaparecieron junto con ella. Ahora bien, la tesis de que un determinado problema filosófico es eterno o intemporal opera, precisamente, sobre la presuposición de que todo ser racional, se encuentre en la época en que se encontrare, puede comprender ese problema con el mismo «grado de esfuerzo intelectual» que los seres racionales de la época en que este problema se suscitó.

Concluamos esta sección notando que en este punto retorna agravada la objeción de Panaccio. ¿Es posible extirpar toda teleología de la historia, enfocar las filosofías del pasado de un modo plenamente «discontinuista», historizar radicalmente la filosofía medieval sin incurrir en un puro y simple relativismo historicista y sin convertirla, en definitiva, en mero «objeto estético»? Dado que no hay problemas filosóficos ahistóricos, es decir, ya que todos los problemas filosóficos emergen *de hecho* de un complejo de circunstancias históricas, parece seguirse de esto una disyuntiva implacable: o bien hay problemas filosóficos eternos y cada filosofía, más allá de su contexto histórico, debe ser evaluada por cuánto es capaz de responderlos, o bien hay problemas filosóficos completamente inmanentes al curso de la historia lo cual equivale, nos guste o no, al escepticismo. En suma, ¿puede decirse algo más que la desoladora disyuntiva entre teleología y relativismo? En la última sección retomaremos esta pregunta e intentaremos encaminarnos a una respuesta.

## 2. El poder reconstructivo de la dialogicidad

Robin Collingwood (1939: 48), pensador británico a quien mucho le deben las reflexiones liberanianas sobre arqueología filosófica, indagando el problema de la verdad pone el siguiente ejemplo. Sea la proposición «*x* es uno y múltiple», con la cual podemos encontrarnos en un texto de metafísica, reemplazada «*x*» por términos como «ser», «mundo», etc. Alguien podría objetar (un crítico «lo suficientemente estúpido», según Collingwood) que esta proposición es falsa porque vista desde un (abstracto) punto de vista lógico, pretende aplicar predicados incompatibles a un único sujeto. No obstante —continúa el pensador inglés— supongamos que, en realidad, la proposición en cuestión no estaba hablando del mundo o del ser sino de una caja de piezas de ajedrez. En el caso de que esas piezas conformaran un juego de piezas de ajedrez, la proposición sería válida, pues dentro de la caja habría *un* único juego integrado por *múltiples* piezas.

Quien desee saber qué quiere decir un hombre —infiere Collingwood— procede equivocadamente si se contenta con «el simple estudio de sus declaraciones» (1939:

39), es decir, no alcanza con considerar su pensamiento compendiado en sentencias, conclusiones o *statements*. Para saber si la proposición «el mundo es uno y múltiple» es verdadera es insuficiente formalizarla a fin de evaluarla abstractamente, en independencia de su contexto. Por el contrario, es imprescindible encontrar su significado pero este sólo puede emerger —opina Collingwood— si también se toma en cuenta la pregunta que se pretende responder con esa proposición. Se trata de la tesis aludida más arriba de que un problema filosófico y su respuesta conforman una totalidad inescindible denominada «complejo de preguntas y respuestas» —«a complex consisting of questions and answers» (1939: 44).

Es erróneo creer que la verdad consiste exclusivamente en la sanción que se le otorga a una proposición luego de un análisis lógico favorable. Diversos tipos de saberes —cree Collingwood— deben reivindicar su tipo de verdad contra una exacerbación del logicismo. Cuando el filósofo o el historiador llaman verdadera a una teoría filosófica o una narración histórica no hablan de una proposición aislada ni de un complejo de proposiciones sino de un complejo de preguntas y respuestas. Dicho de otra manera, la captación del significado de una proposición histórica o filosófica depende de su esencial dialogicidad en sentido socrático-platónico, es decir que para captar el significado de una proposición es preciso reeefectuar el diálogo interior de donde esta surgió. «Cuando Platón describe el pensamiento como un “diálogo del alma consigo misma” quiere decir [...] que se trata de un proceso de preguntas y respuestas, y que, de estos dos elementos, pertenece la primacía a la actividad interrogante, al Sócrates que llevamos dentro» (Collingwood 1939: 42).

Una primera derivación de esta tesis consiste en que dos proposiciones sólo pueden compararse «sin restricciones» si pretenden responder a una misma pregunta. Para un filósofo o un historiador, dos proposiciones, por ejemplo, no pueden ser contradictorias a secas —aunque de hecho se opongan— si no son, ambas, respuestas a una misma pregunta. O bien, dicho en otros términos, si deseo contraponer en sentido fuerte dos conjuntos de proposiciones (de dos pensadores distintos, por utilizar un ejemplo que se aplique a nuestra investigación) debo recorrer sus teorías hasta encontrar en ambas sendas preguntas que se asemejen lo más posible entre sí. Y si esta condición resulta demasiado rigurosa (en efecto, puede ser ingenuo esperar que dos filosofías singulares y distintas, aunque sean de una misma época, coincidan en una misma pregunta), admítase por lo menos que la comparación debe hacerse sin perder nunca de vista que las proposiciones comparadas pertenecen a diálogos interiores «discrepantes».

Veremos durante nuestro trabajo que varios estudiosos interpretan la tesis tomista de la especie inteligible aplicándole las críticas de Olivi u Ockham. Según estos intérpretes, la especie inteligible es incapaz de explicar satisfactoriamente la percepción de un objeto o bien como éste causa en nosotros la intelección. No obstante, cuando se hacen este tipo de interpretaciones críticas se suele perder de vista que

Tomás, Olivi y Ockham diseñaron noéticas individuales, y que dentro de cada una la tesis de la especie inteligible es una respuesta (válida o inválida) a preguntas *distintas*. Básicamente, en la noética de Tomás, la especie inteligible no es una respuesta a cómo percibimos lo singular ni a cómo éste causa en nosotros la intelección, ya que según el Aquinate la función del intelecto tiene poco que ver con lo que actualmente denominamos percepción y porque su acto no es un producto efectuado por el objeto. En suma, «una proposición altamente detallada y particularizada debe ser la respuesta no a una pregunta vaga y generalizada sino a una pregunta tan detallada y particularizada como la respuesta misma» (Collingwood 1939: 39).

Una segunda consecuencia de la tesis collingwoodiana es la diferencia entre «true answer» y «right answer». El propósito principal del historiador no puede consistir nunca en buscar algo así como la verdad a secas sino en la reconstrucción de un pensamiento bajo la forma de una dialogicidad articulada en preguntas y respuestas «correctas», «justas» o «pertinentes». Aun si existiera algo así como «la verdad a secas» de una proposición (una sanción definitiva, independiente de todo contexto y de toda subjetividad) ésta dependería de la previa captación de su significado. Pero esta captación previa de significado depende necesariamente de la reconstrucción dialógica del todo al que la proposición pertenece. O sea, estudiar una filosofía del pasado consiste primordialmente en la reconstitución de un complejo de preguntas y respuestas, las cuales deben «pertenecer» a este todo, deben «surgir» de él (Collingwood insiste en esta necesidad del «to arise» como vínculo con la totalidad de un pensamiento).

En tercer lugar, esta tarea de reconstrucción del entramado dialógico cobra dimensiones especialmente significativas en el caso del estudio de las filosofías del pasado, ya que en este punto la tarea del estudioso va como «a contrapelo» de una natural inclinación de la cultura. Esta inclinación consiste en convertir a la respuesta en «clásica» y, consecuentemente, en olvidar la pregunta de donde ésta surgió. En otras palabras, un estudioso ingenuo (en el sentido de que no está agujoneado por el prurito historizante) tiende a conferirle un valor absoluto a la respuesta y a olvidar el contexto de donde esta surgió. Por ende, si como parece indicar un elemental platonismo, la primacía en el diálogo filosófico le corresponde a la pregunta, entonces, la tarea del historiador es una incesante lucha contra una tendencia consistente en debilitar el pensamiento filosófico convirtiéndolo en un conglomerado de tesis que sólo demandan la adhesión o el rechazo de parte de su destinatario.

Las dos últimas puntualizaciones —la historización como reconstrucción de una «right answer» y la peculiar dificultad de esta tarea frente a una natural tendencia «canonizadora»— son centrales para nuestra investigación. En el caso del tomismo, la propensión al «canon», lejos de ser una inevitable debilidad a olvidar las preguntas, se constituyó en una consigna programática para numerosos intérpretes (piénsese, por ejemplo, en las «Veinticuatro Tesis Tomistas» aprobadas por el pontífice Pío

X a comienzos del s. XX como así también en la voluminosa manualística decimonónica que pretendió presentar la filosofía y la teología de Tomás bajo el formato de un conglomerado de tesis ordenadas sistemáticamente). Uno de los principales inconvenientes que afrontaremos en el presente trabajo es el hecho de que estudiar el problema de la especie inteligible significa habérselas con un problema hermenéuticamente saturado y degradado a menudo a mera consigna ideológica. No obstante, creemos que la arqueología liberaniana así como la tesis collingwoodiana del complejo de preguntas y respuestas constituyen perspectivas teóricas contundentes en vista de dichos inconvenientes.

Según desarrollaremos en el capítulo 4, *ST* I 85.2 —importante pasaje sobre la ya aludida tesis de la especie como *id quo intelligitur*— es un *locus parallelus* de otras cinco versiones del mismo argumento, todas las cuales fueron redactadas por Tomás en disputa contra Averroes durante entre los años 1264 y 1270. De esto se sigue que es erróneo sostener (como hicieron buena parte de los intérpretes) que la doctrina de la especie como *id quo intelligitur* es principalmente un alegato a favor del realismo directo. Tomada esta doctrina como una «answer» en sentido collingwoodiano, la pregunta que ésta pretende responder no es (al menos primordialmente) si inteligimos realidades o representaciones sino cómo es posible que inteligimos esencias universales mediante actos de conocimiento singulares.

Ahora bien, tal como veremos en el capítulo indicado, entendida de esta manera, la tesis central de *ST* I 85.2 equidista con respecto al realismo y al representacionalismo. Cuando afirma que la especie inteligible es *id quo intelligitur* y no *id quod intellectus intelligit*, Tomás no está queriendo decir principalmente que nuestra intelección recae sobre objetos y no sobre representaciones sino que los actos cognoscitivos (así como los dispositivos que intervienen en ellos) pueden ser completamente singulares (pero inmateriales) sin menoscabo alguno de la universalidad del conocimiento intelectual, ya que la especie no es *lo que* inteligimos sino *por lo que* inteligimos. Con esto no estoy descartando a priori la validez de preguntarse si la noética de Tomás es realista directa o representacionalista. Lo que quiero decir es que, suponiendo que tal pregunta sea válida, quien pretenda responderla debe tomarse el trabajo de la reconstrucción histórica de esa tesis, a fin de evaluar cuán conmensurables pueden llegar a ser esta respuesta con aquella pregunta.

Aunque Collingwood no lo diga más que incidentalmente, su propuesta es netamente dialógica («the Socrates within us»), en el sentido de que la interpretación de una determinada proposición filosófica sólo es adecuada si tiene en cuenta la pregunta de donde ésta surge, es decir el diálogo (interior) de la que surge. Ahora bien, ni esta es la única perspectiva historiográfica que propone una reconstrucción dialógica ni la única dimensión dialógica por reconstruir es la señalada por Collingwood. Hace algunos años, entre nosotros, Claudia Mársico propuso la tesis de que las diversas filosofías de una época no deben interpretarse aisladamente pues cada una de

ellas elabora sus conclusiones en comunicación con las otras. Según esta perspectiva historiográfica, no es posible entender el planteo filosófico de un pensador sin tener en cuenta las marcas o influencias provenientes de las tensiones y disputas contra otros planteos filosóficos contemporáneos y eventualmente rivales.

Según la investigadora, quien se propone estudiar una filosofía de otro tiempo debe esforzarse por reconstruir la «zona de tensión dialógica» de la cual esta filosofía formó parte. Dicho de otra manera, se trata de pensar un determinado planteo filosófico situándolo en el contexto del entramado de problemas específicos que aquejan a la conciencia de una época. Naturalmente, frente a uno de estos problemas específicos, el planteo filosófico estudiado por nosotros sostiene una determinada tesis que, seguramente, discrepa parcial o totalmente con las tesis sostenidas por otros planteos filosóficos contemporáneos frente a este mismo problema. Por ende, la zona problemática es al mismo tiempo «de tensión» y «dialógica», ya que las posiciones se cimentan simultáneamente por la oposición y la comunicación. Ahora bien, antes de afrontar directamente esta cuestión debemos dar cuenta de un obstáculo.

Según Mársico, la perspectiva indicada encuentra el inconveniente de que los textos teóricos en general —y especialmente los filosóficos— suelen recurrir a una estrategia retórica consistente en ocultar al adversario teórico a fin de que la opinión de este último aparezca debilitada. En efecto, un momento típico de los textos teóricos suele ser cuando el enunciador reseña las opiniones sostenidas hasta el momento, las cuales, seguramente, discrepan con la tesis que él mismo defenderá. Ahora bien, la estrategia consiste en omitir por lo menos el nombre del autor de la opinión reseñada a fin de que, invisibilizándolo, la opinión rival parezca anónima y resulte más maleable. Digo «por lo menos» ya que, además de ocultar al rival, también se puede distorsionar «levemente» su opinión, enfatizando las características más funcionales en vista de una ulterior refutación. Por razones obvias, quien desee reconstruir la «zona de tensión dialógica» de una filosofía del pasado debe tener muy en cuenta esta estrategia retórica.

Por poco que alguien haya leído textos escolásticos, sabe que el ocultamiento del adversario, más que un recurso eventual, es un uso habitual de los maestros tardo-medievales. Las únicas voces regularmente nominadas en sus textos son las *auctoritates*: «Philosophus», «Comentator», «Augustinus», «Anselmus», etc. Las voces de sus «colegas» comparecen, en el mejor de los casos, debajo, en el aparato de notas, conjeturadas por la erudición de algún escrupuloso editor (si es que tenemos entre manos una edición crítica). En la *uniuersitas magistrorum et discipulorum* rige la regla implícita de no citar a otros *magistri*. Pero el ocultamiento no se detiene aquí. Aun cuando contemos con una edición crítica que haya identificado al rival silenciado, comúnmente la *opinio* reseñada suele congeniar poco con su versión original. En lugar de una versión fidedigna, solemos encontrar una variante más o menos

deformada, mas no groseramente sino de un modo «académicamente razonable», lo cual permite que el discurso argumentativo continúe su curso y logre su cometido. Una distorsión excesiva resultaría desacreditada por caricaturezca e invalidaría así la impugnación posterior de la *opinio*.

Estas consideraciones, aunque rosen el sarcasmo, no son en absoluto una crítica a los usos académicos tardomedievales sino una seria advertencia metodológica. Cuando decimos que en tal pasaje Tomás critica a Averroes u Olivi a Tomás, etc., esos pasajes usualmente no cuentan como la concluyente derrota del pensador criticado —sería una lectura demasiado ingenua— sino como una instancia más en el proceso de construcción de la tesis sostenida por el propio autor del texto. O bien, dicho en otros términos, la reseña de la opinión criticada es más un momento interior del texto de quien critica que un paso franco hacia las ideas de quien es criticado. Por ende, debemos leer este tipo de pasajes como una constatación de la proverbial incapacidad de los filósofos para leer a los otros filósofos. «Se sabe —dice Paul Ricoeur (1955: 63)— hasta qué punto los grandes filósofos se confundieron respecto de sus precursores y sus contemporáneos».

Basta con inspeccionar el índice de este trabajo para advertir la presencia de un número de pensadores mayor de lo que el título permite esperar. Una tesis sobre Tomás de Aquino, atípicamente «superpoblada» por Duns Escoto, Olivi, Ockham, entre otros. Como sabemos, el Aquinate fue por pocas décadas anterior a estos otros pensadores: no cabe sospechar que haya sido influido realmente por ellos. Más bien todo lo contrario: son las teorías tomistas de la especie inteligible y del verbo mental las que se suelen tomar por la versión «estándar» sobre las que trabajaron los maestros de fines del XIII y comienzos del XIV. No obstante, a lo largo de mi investigación, fui descubriendo que a pesar de esto (o quizás *precisamente* por esto) hay una «zona de tensión dialógica» en la que está inserta la noética tomista que incluye también a pensadores un poco más tardíos, aunque ello quebrante la sincronía del diálogo y la tensión.

El único modo que alguien tiene de salirse de sí mismo es extrañarse en otro, dice inmejorablemente Ricoeur (1955: 64), con lo cual no alude a una confraternidad conceptualmente nebulosa sino al hecho palmario de que la comunicación se da necesariamente entre subjetividades, es decir bajo la forma de una singularidad que se refleja (con todas las limitaciones del caso) en otra. Conforme fui avanzando en mi investigación noté cada vez con mayor claridad que la noética de Tomás se refleja de un modo peculiar en las recepciones críticas de los maestros que lo sucedieron. Todos ellos, al criticarla, ponen de manifiesto algún aspecto suyo, muy valioso a la hora de interpretarla. No hay mejor manera de tomar conciencia de la originalidad profunda de la noética de Tomás que inspeccionando detalladamente las objeciones de sus críticos, pues éstos fueron plenamente conscientes de las elecciones teóricas más riesgosas del Aquinate. Por otra parte, esta lectura dialógica me resultó un buen



«antídoto» contra la naturalización de las conclusiones tomistas, inevitable luego de siglos de filosofía *ad mentem Divi Thomae*. ¿Qué mejor manera de reconstruir la noética de Tomás en su prístina singularidad que estudiando los rumbos teóricos que tomaron otros pensadores ante problemáticas y fuentes semejantes?

### 3. Reefectuar filosofías singulares

En febrero de 2014, bajo el título «Où va la philosophie médiévale?», Alain de Libera pronunció su lección inaugural como nuevo titular de la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval del Collège de France. En este texto el estudioso define, entre otros asuntos, su método de trabajo en términos de la ya analizada «arqueología filosófica». Pero explicita, además, un segundo aspecto —una nueva influencia collingwoodiana— que es el método del *constructive reenactment*, lo cual, siguiendo a Paul Ricoeur traduce como «reefectuación». Según de Libera, «reefectuación», «arqueología filosófica» y «complejo de preguntas y respuestas» son nombres distintos para designar una mismo método. El filósofo arqueólogo, en vez de exhumar tesis fragmentarias y discutir las aisladamente, «reefectúa su cuestionario de origen de manera holística y, literalmente, repiensa este pensamiento en y con el conjunto al cual éste pertenece» (Libera 2014b: 23). En efecto, cuando habla de «cuestionario» se está refiriendo al complejo de preguntas y respuestas.

Aunque de Libera lo pase por alto, la reepectuación collingwoodiana es de algún modo opuesta a la actitud arqueológica, al menos si se enfatizan los aspectos discontinuistas y relativistas de ésta última (tal como hace el propio de Libera). No obstante, lejos ser simplemente contradictorias, la arqueología filosófica y la reepectuación constructiva son procedimientos complementarios, que se balancean entre sí. Mientras que la arqueología filosófica pone de relieve la distancia entre el presente del historiador y el pasado de su objeto exhortándolo a la historización, la tesis de la reepectuación constructiva se asienta sobre el presupuesto de que, dado que todo pensamiento es una actividad, los pensamientos del pasado pueden ser re-ejecutados en el presente, cumplidas las debidas condiciones (complejo de preguntas y respuestas). Por ende, corresponde que nos detengamos en la noción de *reenactment*, no ya a través de las alusiones liberanianas sino analizando las ideas del propio Collingwood.

El planteo inicial es simple. Dado que el pasado no es un hecho que podamos captar empíricamente (y dado que tampoco podemos confiar ciegamente en los testigos presenciales), es preciso que el historiador «recree [*re-enact*] el pasado en su propia mente» (Collingwood 1946: 323). Pongamos por caso —ejemplifica el pensador británico— que tenemos entre manos el Código Teodosiano o el libro de algún filósofo del pasado. ¿Qué diferencia hay entre una lectura histórica y una filológica de estos documentos? El historiador «piensa por sí mismo», «ve por su cuenta», «se

plantea el problema por sí mismo», etc. A diferencia del filólogo, que ve al documento estudiado como un objeto totalmente externo o pasado (al menos eso es lo que cree Collingwood...), el historiador, asume, por ejemplo, la situación del emperador Teodosio o el pensamiento del filósofo escogido como su propia situación y su propio pensamiento, e intenta ver por su cuenta cómo solucionarlos. Diríamos (saltando afuera del marco teórico y jugando con problemas que examinaremos a lo largo del trabajo) que Collingwood presupone la posibilidad de un uso noéticamente positivo de la representación, pues para explicar su objeto de estudio, el historiador debe forjarse (*fingere*) una situación a fin captar *en ella* una determinada respuesta.

La noción de *reenactment* es tan simple como esto. No obstante, el planteo se torna verdaderamente interesante cuando se discuten las objeciones. Contra la tesis de la historia como reefectuación puede objetarse o bien que ésta implica muy poco o demasiado. En efecto, reefectuar un pensamiento del pasado sería hacer muy poco en orden a comprenderlo, ya que «ninguna experiencia puede ser literalmente idéntica a otra, por lo que posiblemente la relación de que se habla sea sólo de semejanza [*resemblance*]» (1946: 324). O bien sería hacer demasiado, ya que si una experiencia del pasado puede repetirse de manera idéntica (*identically*), el objeto se incorporaría de tal modo al sujeto que depondría su condición de pasado de modo que el historiador sólo conocería el presente.

La indagación collingwoodiana nos depara la sorpresa de reeditar en el s. XX un problema que se asemeja bastante a las discusiones que ajetrean a los intérpretes de la noética tomista. Coherente con su tesis de la historia como historia del pensamiento, Collingwood resuelve en sede noética los problemas originalmente historiográficos. Por tanto, en el contexto de nuestro propio trabajo, estas objeciones ocasionan una singular «contaminación». El problema que debía ocupar «dócilmente» el lugar del objeto de estudio excede sus límites y se traslada al marco teórico con el que debemos resolverlo. Pero este contagio es indicio de que vamos por buen camino. ¿Qué otra cosa puede ser una indagación sobre la especie inteligible sino una νοήσεως νόησις, una reflexión que, por examinar al pensamiento como tal, no sólo afecta al objeto de estudio sino también al marco teórico?

Recapitulemos la disyuntiva a la que llega Collingwood. La tesis de la historia como reefectuación parece errónea por poner en manos del historiador un medio de conocimiento o bien meramente semejante —imposibilidad de reefectuación estricta— o bien demasiado idéntico —reefectuación tan estricta que suprime la alteridad, convierte al pasado en presente—. Esta dificultad, cree el pensador inglés, sólo puede resolverse si atacamos la presunción de que un acto mental puede ser o bien puramente objetivo o bien puramente subjetivo. Dicho de otra manera, para solucionar las objeciones es imprescindible tomar conciencia de la peculiar subjetividad del pensamiento. Ahora bien, para entender esto debemos tener en cuenta el peculiar

significado que Collingwood le da al término «subjetivo». Entiende por tal un acto mental de carácter inmediato, mientras que «objetivo» alude a un acto mental reflexivo.

Si bien ver un color o sentir frío son actos que tienen un objeto (el color, el frío), no obstante, al ver un color, vemos sólo el color y no el acto mismo de ver (y otro tanto ocurre con el frío). «La subjetividad de la experiencia inmediata — resume (1946: 336)— es por tanto una pura o mera subjetividad; nunca es objetiva para sí misma: el experimentar nunca se experimenta como experimentar». Pero no ocurre lo mismo con el pensamiento. «El acto de pensar no es solamente subjetivo sino también objetivo; no sólo es un pensar, sino que es algo acerca de lo cual puede pensarse» (1946: 333). La reeefectuación operada por el historiador collingwoodiano es subjetiva (en el sentido indicado) pero no lo es excluyentemente, porque cuando éste reeefectúa un pensamiento de otro tiempo, al mismo tiempo el pensamiento reeefectuado se convierte en objeto de su propia inspección crítica.

Supongamos —para tomar ejemplos del propio Collingwood (1946: 325 y 339)— que un estudioso analiza un aspecto de la geometría de Euclides o un determinado hecho de la historia de Thomas Becket. Presuponiendo la tesis de que la historia siempre es historia de un pensamiento, analizar la geometría de Euclides implica *necesariamente* reeefectuar el acto de pensamiento del propio Euclides, y analizar un hecho de la historia del arzobispo inglés consiste en reeefectuar un acto de pensamiento que motivó a este último a obrar de determinada manera. Ahora bien, cuando el historiador reeefectúa los pensamientos de Euclides o Becket, no es absorbido por esas reeefectuaciones (no comienza a creer que él mismo es Euclides o Becket). Por el contrario, reeefectúa los pensamientos pero al mismo tiempo inspecciona críticamente sus detalles (objetivándolos) de modo que estas reeefectuaciones, aunque son subjetivas (reeefectuar *lo pensado* por Euclides o Becket es pensar lo más inmediatamente posible en *lo mismo* que pensaron ellos), no son *excluyentemente* subjetivas, pues al mismo tiempo son críticamente objetivadas.

La reeefectuación depende de un correcto modo de concebir la subjetividad tanto del historiador como la del pensador historiado. Las dos objeciones mencionadas surgen de un único dilema que

se apoya en la disyuntiva de que el pensamiento o es pura inmediatez, en cuyo caso está inextricablemente trabada en el fluir de la conciencia, o pura mediación, caso en el que está completamente aparte de ese flujo. En realidad, es tanto inmediatez como mediación. Todo acto de pensamiento, tal como sucede en realidad, sucede en un contexto del cual surge y en el cual vive, como cualquier otra experiencia, como parte orgánica de la vida del pensador. Sus relaciones con su contexto no son las de un ejemplar en una colección, sino las de una función especial en la actividad total de un organismo. [...] Pero un acto de pensamiento, además de ocurrir realmente, es capaz de sustentarse y ser revivido o repetido sin pérdida de su identidad. (Collingwood 1946: 342)

Hay una dimensión del pensamiento que es flujo e inmediatez, íntimamente entrelazada con el contexto del propio pensador. Aún más, un flujo íntimamente embebido por la individualidad misma de éste, por una perspectiva que discrepa incluso de la de sus propios contemporáneos. El pensamiento respecto de su contexto no es como un ejemplar (*item*) en una colección sino que es parte orgánica de la vida del pensador, he aquí la genial intuición de Collingwood, la que conecta la tesis de la reevaluación con la del complejo de preguntas y respuestas. Por caso, la tesis de la especie como *id quo intelligitur* no es un ejemplar más en la galería de los «representacionalismos» o de los «realismos» sino una intuición filosófica singular, diseñada por un hombre particular, la cual tiene mucho que ver con los esfuerzos de este hombre por dar cuenta del fenómeno de la intelección en medio de una disputa contra el averroísmo.

Pero si el pensamiento fuera nada más que esto, sencillamente no habría historia (ni, en definitiva, pensamiento), porque el simple intento de comprender hechos del pasado sería tan inverosímil como que una oveja tratara de imaginarse cómo sus ancestros percibieron a los lobos. Podemos efectuar nuevamente la tesis de la especie como *id quo intelligitur* porque ni Tomás en su época ni nosotros en la nuestra somos íntegramente absorbidos por esta efectuación, como sí lo es la oveja al sentir temor por el lobo. No obstante —he aquí la condición impuesta por Collingwood— los pensamientos son esencialmente históricos o temporales. Es incorrecto decir que Tomás y nosotros efectuamos la tesis de la especie: el que la efectuó fue él en sus propias circunstancias, nosotros la reevaluamos. Pero para hacerlo debemos reconstruir lo mejor posible el contexto en que surgió originalmente esta tesis, no para enajenarnos en la reevaluación sino para inspeccionarla críticamente mientras la ejecutamos.

[El acto de pensamiento] no puede repetirse *in vacuo*, como el cuerpo descarnado de una experiencia pasada. Por muy frecuentemente que suceda, tiene que suceder siempre en algún contexto, y el nuevo contexto tiene que ser tan apropiado para él como el viejo. De esta suerte, el mero hecho de que alguien haya expresado sus pensamientos en escritura, y de que poseamos sus obras, no nos capacita para comprender sus pensamientos. A fin de que podamos comprenderlos, tenemos que abordar su lectura preparados con una experiencia suficientemente parecida a la suya como para hacer esos pensamientos orgánicos a esa experiencia. (Collingwood 1946: 342-3)

Dicho de otra manera, la posibilidad de reevaluar una tesis filosófica está íntimamente conectada con la toma de conciencia de su carácter esencialmente singular, con la aceptación de su inabrogable pertenencia a un tiempo determinado.

Paul Ricoeur continúa en muchos puntos las posiciones de Collingwood e influye en la concepción liberariana de historia. En su texto de 1955 —«L’histoire de la philosophie et l’unité du vrai»— el pensador francés examina en detalle las graves consecuencias que conlleva perder de vista el carácter esencialmente singular de las filosofías. Según él, las estrecheces mismas de un individuo, las limitaciones de su

información o de sus lecturas, sitúa en una perspectiva finita la vocación de verdad de cada filósofo. Desde el fondo de su propia situación, dice bellamente Ricoeur (1955: 64), el filósofo aspira a estar atado por el ser.

A lo largo de nuestro trabajo, se manifestarán discontinuidades teóricas conceptualmente fructíferas pero resultantes de «malos entendidos» o de lecturas que hoy llamaríamos «tendenciosas». Sostendré, por ejemplo, la altisonante conclusión de que el único motivo para hablar de especie inteligible en Aristóteles es el hecho relativamente fortuito de que el εἶδος de *De Anima* Γ haya sido vertido al latín por *species*. Afirmaciones como estas escandalizan sin duda a quien presupone que la historia de la filosofía debe ser una suerte de «aletiomaquia», la crónica de un triunfo progresivo de la verdad. Creo, por el contrario, que conclusiones de este tipo atestiguan que las verdaderas filosofías se distinguen por el poder de sublimar incluso las limitaciones de donde parten (basta recordar la memorable página en la que Guillermo de Ockham justifica por qué Porfirio habla de una *species Priami* a propósito del segundo predicable, *Oph* II.31).

Desconocer la singularidad de una filosofía conlleva un primer peligro consistente en «reducir su unidad de intención a la pluralidad de sus fuentes» (Ricoeur 1955: 58). La idea de que toda filosofía tiene *fuentes* no debe confundirse con la presunción errónea de que el historiador debe buscar algo así como causas o influencias determinantes (por eso, como se verá en el capítulo 3, preferimos hablar de «Apropiaciones»). Sin duda, toda investigación debe contar con la imprescindible instancia crítica y erudita de computar los influjos padecidos, asumidos o elegidos por un determinado pensador. Sin embargo, no hay que perder de vista que «cuanto más se *explica* por las fuentes, menos se *comprende* el sistema» (1955: 58). Llevada a su extremo, una explicación genética por vía de fuentes suprime por principio la posibilidad misma de una nueva creación, disuelve aquello que unifica, organiza y da coherencia a una filosofía, que es, precisamente, lo que debemos buscar al estudiarla.

Pero hay un segundo modo (fundamental para nuestro trabajo) de ignorar la singularidad de una filosofía, radica en explicar una filosofía reduciéndola a una tipología, identificándola mediante una categoría clasificatoria. Se trata de la presunción exactamente opuesta al supuesto de que una filosofía debe ser comprendida en su singularidad. Como veremos a lo largo de este trabajo, si hay un punto en que se parecen bastante los tomistas más rancios y tradicionales y los medievalistas anglosajones actuales, actualizados por la filosofía analítica y por la filosofía de la mente, es que ambos demuestran una preocupación en mi opinión excesiva por tipificar la noética tomista como una forma o bien de realismo o bien de representacionalismo.

Por el contrario, la tarea del historiador debe ser reconstruir una filosofía mediante una reefectuación dialógica, lo cual es mucho más que la pretensión de reducirla a

una solución típica. Según Ricoeur, el interés clasificatorio descarta la originalidad profunda de una filosofía, su intención irreductible y su visión única. La indagación genuinamente histórica de una filosofía «acepta desde el comienzo “extrañarse”, ubicarse bajo la ley de otro y conducir su investigación como un ejercicio de comunicación» (Ricoeur 1955: 56). Por ende, la subsunción de una filosofía de otro tiempo dentro de una tipología puede ser, a lo sumo, un punto de partida didáctico (como es, de hecho, en este trabajo), pero de ninguna manera debe convertirse en el término de la investigación histórica.

En este sentido, los significativos acuerdos teóricos a los que, en materia filosófica, han llegado los estudiosos del ámbito anglosajón (materializados, por ejemplo, en las apabullantes sistematizaciones de la imprescindible *Stanford Encyclopedia of Philosophy*) tienen sin duda su costado peligroso. No otra cosa demuestra, a nuestro juicio, el ingente esfuerzo que algunos estudiosos invierten en discutir, por ejemplo, si la filosofía de la acción de Tomás es compatibilista o libertaria, o si su noética es internalista o externalista, etc. Por supuesto —aclarémoslo nuevamente— no quiero decir con esto que no resulte científicamente atractiva la mixtura de filosofía medieval y problemas contemporáneos que a menudo proponen estos estudiosos. No obstante, esta riqueza parece malograrse en las páginas donde predomina una preocupación clasificatoria incapaz de autoobjetivarse críticamente.

Según Ricoeur, este afán por tipologizar filosofías está muy vinculado con otras dos cuestiones: la creencia de que en filosofía hay problemas eternos y el escepticismo ante la historia de la filosofía (posiblemente le deba algo a Ricoeur la tesis liberariana según la cual es un sinsentido hablar de problemas filosóficos intemporales). Si la historia de la filosofía es sólo una galería de «respuestas típicas a problemas anónimos abstractos, que pasarían de mano en mano» (1955: 57), si se trata de una serie de soluciones variables a problemas inmutables o eternos como libertad, razón, conocimiento, etc., entonces estudiar las filosofías en su historia se convierte en una invitación al escepticismo. El motivo de esta inferencia es simple: «la contradicción de los sistemas tiene como condición la medida común de un problema idéntico» (1955: 57). Dicho de otra manera, un consabido aliciente para el escepticismo es la *discordia philosophorum*, pero esta última, más que un dato de hecho que surge «objetivamente» de la historia de la filosofía es el resultado de una concepción historiográfica errónea, que consiste en convertir a las filosofías en soluciones típicas de problemas intemporales.

El error consiste en pasar por alto el hecho de que los problemas o preguntas que cada filosofía pretende responder son interiores a ella y hacen a su singularidad tanto (o incluso más) que sus propias respuestas. En el verdadero filósofo, «la razón filosófica es ante todo la elaboración bajo una forma universal de su pregunta fundamental: el problema cartesiano de la certidumbre, el problema kantiano de los juicios sintéticos a priori, etc.» (Ricoeur 1955: 61). Si observamos bien, la tesis de los

problemas eternos no sólo debe ser rechazada sino, de alguna manera, invertida. No sólo no hay un guion de preguntas filosóficas abstractas, sino que cada pensador responde a preguntas fundamentales que emanan por así decir de su singularidad (de su contexto, de la finitud de su punto de vista, etc.) pero trasponiéndolas bajo forma universal. Reaparece también en este punto la necesidad de reconstituir dialógicamente las filosofías a partir de las preguntas concretas que ellas mismas pretendieron responder.

A partir de lo dicho, querría subrayar dos conclusiones fundamentales sacadas por el propio Ricoeur, las cuales resultan de suma importancia para nuestro trabajo. Por un lado, es metodológicamente imprescindible que el historiador le dé crédito a su autor, es decir que confíe hasta el final en su coherencia. No obstante, por otro lado, la investigación histórica debe hacer una *ἐποχή* de la verdad, en virtud de lo cual, comparadas entre sí, distintas filosofías no son ni verdaderas ni falsas sino diferentes. Como señalé en la sección anterior, mi investigación no se enfocará en un Tomás aislado de su contexto. Por el contrario, trataré de bosquejar las zonas de tensión dialógica donde se enmarca su pensamiento poniendo en comunicación la noética tomista con la de otros varios pensadores de su tiempo.

Con esta opción corro el riesgo de que algún lector desatento crea encontrar en mi trabajo trazas del típico estilo «apologético» (antiescotista, antiockhamista) que caracterizó (y lamentablemente todavía caracteriza) a numerosos estudiosos de Tomás. No obstante, nada más alejado de mi intención. La noética de Tomás no es ni más verdadera ni más falsa que la de Duns Escoto o la de Guillermo de Ockham. Incluso es posible que no sea más valiosa que la de otros contemporáneos suyos así llamados «menores». Todas estas filosofías me resultan inconmensurables. No obstante, adhiriendo a la opinión de Ricoeur, jugaré hasta el final la carta de la coherencia del pensamiento de Tomás. Esta actitud entiendo que es tan imprescindible para el historiador como lo es según Kant la presuposición de teleología para la investigación de la naturaleza.

## 2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Todo signo parece por sí solo muerto  
¿Qué es lo que le da vida?

Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, §432

El problema de la representación constituye una cuestión filosófica central, y los debates gnoseológicos de la Escolástica no fueron una excepción. La concisa pregunta de Wittgenstein compendia la complejidad de este escurridizo problema. Toda representación, considerada en su «vivo funcionamiento», parece algo espontáneo, exento de problemas significativos. Según Tomás de Aquino, por ejemplo, que conozcamos la realidad extramental y que la representemos a través del lenguaje o a través de imágenes son hechos innegables, evidencias primeras. Sin embargo, puesto que el pensamiento, al menos en algún sentido, no se identifica con la realidad pensada (nuestra inteligencia, advertía ya Aristóteles, no toma la piedra sino su εἶδος), surge la pregunta de Wittgenstein. Si lo significativo y lo significado, la representación y lo representado no se identifican, si el pensamiento sobre la piedra y la piedra son más que una pura y simple unidad cabe preguntarse en virtud de qué lo significativo, la representación o el pensamiento efectivamente «funcionan».

Y, en rigor, preguntarse qué le da vida al pensamiento es más complicado que hacerse esta misma pregunta acerca de otros tipos de representaciones. La razón es simple: el pensamiento parece ser el tipo más básico o fundamental de representación. Por esto, mientras que otro tipo de representaciones, como el lenguaje, pueden explicarse mediante representaciones mentales, pretender lo inverso es inviable. Las palabras o las imágenes —concluye Timothy Crane (2008: 51)— no están dotadas de representación intrínseca, es decir, no representan por sí mismas y, continuando con la metáfora wittgensteiniana, lo que les da vida es la interpretación que les concede la mente. Si palabras e imágenes representan lo que representan, es en virtud de la mente de quienes las usan. Los escolásticos, que, siguiendo a Aristóteles y a Boecio, solían explicar el lenguaje como un signo que remite a las *passiones animae*, también estaban altamente familiarizados con la prioridad de las representaciones mentales.



¿Es correcto identificar —cabe preguntarse— aquello que la jerga de la filosofía de la mente denomina *representación mental* con lo que, según la jerga de la Escolástica, se denomina *especie inteligible*? ¿Son verdaderas representaciones mentales las especies inteligibles de la noética tomista? Aunque la mayoría de los estudiosos rechacen la tesis de que la especie inteligible tomista consista en una suerte de imagen mental sobre la cual recae primeramente la actividad del intelecto, sin embargo, la especie inteligible comparte los signos y las representaciones algo de *tertium quid* irreductible al objeto al cual remiten y al sujeto que se sirve de ellas. Es esta escurridiza dimensión de lo mental la que me propongo problematizar en mi trabajo.

Un estado de la cuestión sobre el tema de la especie inteligible en Tomás de Aquino, antes que nada, revela una preocupación casi obsesiva, de parte de los estudiosos, por el carácter directo del realismo del Aquinate. Sobre todo durante la primera mitad del siglo XX, un Tomás de Aquino anti-moderno, heredado de las interpretaciones fomentadas por León XIII, prescribía un realismo directo libre de cualquier atenuación. De esta manera, se le atribuyó la tesis de que, dentro de la mente, se dan verdaderas instanciaciones de la esencia o forma misma de los seres extramentales o, incluso, la tesis más extremas de que lo propio del intelecto es hacerse lo otro (*fieri aliud*). En otras palabras, según diferencias de énfasis, se interpreta la noética tomista como un tipo de *conformalismo* (la misma forma en el objeto y en la mente) o bien como una adhesión a la tesis de la unidad intencional (el sujeto *se hace intencionalmente* el objeto).

En los últimos años, sin embargo, esta interpretación fue blanco de las críticas de estudiosos que llamaron la atención sobre el hecho de que, según Tomás, el conocimiento debe explicarse como un tipo de semejanza (*similitudo*) o representación (*repraesentatio*). Esto, según ellos, consolidaría la idea de que la noética tomista, más que un tipo de conformalismo o realismo directo, es una versión *ante litteram* de lo que siglos más tarde se conocería como representacionalismo, es decir, la tesis noética según la cual la actividad del intelecto no recae directamente sobre el mundo extramental sino sobre representaciones causadas por éste en el cognoscente. Por supuesto, rápidamente se hizo oír la réplica de nuevos intérpretes proclives al realismo directo según los cuales las nociones de semejanza y representación debían entenderse no como rasgos primitivos de la actividad cognoscitiva sino presuponiendo la identidad previa de una misma forma compartida por sujeto y objeto.

En lo que sigue presentaré sucintamente cuatro conjuntos de interpretaciones sobre la teoría tomista de las especies, los cuales dan pie a mi investigación. Primero, el realismo al que denominaré *tradicional*, hijo de la querrela anti-moderna liderada por los últimos pontífices decimonónicos, la cual se sirvió de las ideas de Tomás de Aquino como de una suerte de «ariete» con el que combatir el subjetivismo. En segundo lugar, un segundo tipo de interpretación realista, a la que denominaré conformalista, que comparte algunas conclusiones con la anterior aunque está depurada

de sus intereses ideológicos. Luego, algunas interpretaciones disidentes, que, a diferencia de las otras, encuentran rasgos representacionistas más o menos preponderantes en la noética tomista. Y en cuarto lugar, me detendré en las respuestas realistas que se suscitaron contra las anteriores.

### 1. El directo realismo de un Tomás anti-moderno

«[L]os filósofos modernos —dice Jacques Maritain (1978: 183)— no comienzan a tratar esta cuestión [la naturaleza del conocer] porque no se deciden a plantearla; ni Descartes ni Kant ni los neorrealistas ni siquiera los fenomenólogos [...] la han contemplado de frente». Y, seguidamente, no duda en agregar que «es mérito de santo Tomás y de sus grandes comentaristas haber formulado con claridad y resueltamente el problema del conocimiento». Renglones más abajo, el tomista francés nos informa que esta exclusivísima indagación noética, privilegio de Tomás de Aquino, consiste, precisamente, en definir el conocimiento como un «ser o llegar a ser el otro en cuanto otro» (p. 184). En dos o tres páginas queda bosquejado un campo de batalla y un enfrentamiento con visos épicos. El conocimiento entendido como una identidad con lo otro o como un hacerse otro es la bandera que Tomás y sus seguidores deben defender contra el subjetivismo moderno.

Esta interpretación extrema, aunque defendida y divulgada por Maritain en su célebre libro de 1932 *Distinguer pour unir: ou, les degrés du savoir* (su obra noética más importante), no es de su propia autoría. El propio Maritain remite a un combativo texto de 1915, *Dieu, son existence et sa nature*, obra apologética del dominico Reginald Garrigou-Lagrange. Más allá de los pormenores, el dominico francés elabora una curiosa interpretación, en la cual, combinando y manipulando textos de Tomás de Aquino, Tomás de Vio y Juan de Santo Tomás, consigue destilar, según cree, la esencia misma de la noética tomista en una célebre fórmula: conocer es *fieri aliud in quantum aliud*, es decir, hacerse otro en cuanto otro. Tal como demostraré en mi tesis, esta fórmula no se encuentra en Tomás sino que es la síntesis de la interpretación del propio Garrigou retomada más tarde por Maritain.

Intérpretes más atentos —Étienne Gilson, por ejemplo— conscientes de las dificultades textuales que comporta la interpretación proclive a una identidad pura y dura, desarrollaron versiones que se hacen cargo de estas tensiones textuales. En efecto, definir el conocimiento como un contacto directo y libre de mediaciones resulta difícil de conciliar con el hecho de que Tomás lo explique, en todos los casos, recurriendo a especies inteligibles y que, muy a menudo, defina a estas últimas en términos de semejanza o representación.

A fin de salvar esta dificultad, Gilson recurre al expediente de hacer de la especie una suerte de prolongación de la forma del objeto o, mejor aún, la forma misma del objeto pero prolongada en el sujeto.

[E]sa semejanza de la forma que es la especie es una semejanza directa, expresada de suyo por el objeto e impresa en nosotros por él; y es tan indiscernible de él como los es la acción que el sello ejerce sobre la cera con respecto al sello mismo; en consecuencia esta semejanza no se distingue de su principio, porque no es una representación sino una promoción [*promotion*] y como una suerte de prolongación [*prolongement*]. (Gilson 1947: 323)

Sirviéndose del viejo símil platónico-aristotélico del sello, el estudioso francés consolida la *indistinción* entre la semejanza en el alma y el objeto que la deposita en ella. Y rectificando la letra misma de Tomás de Aquino, quien a menudo define la especie como *repraesentatio*, redefine la semejanza noética como tipo de promoción o prolongación de la forma del objeto conocido.

Algunas páginas antes, Gilson fundamenta metafísicamente su interpretación del concepto de semejanza. «El término *similitudo*, por el cual Santo Tomás designa a menudo la especie debe ser tomado en el sentido fuerte de una participación de la forma a la cual la semejanza representa porque es esta forma misma pero prolongada» (p. 320). Lamentablemente, al igual que Maritain, está más preocupado por cimentar una oposición entre Tomás y las noéticas modernas que en indagar con exactitud la noética tomista. Por esto, en vez de explicar cómo es que una semejanza noética puede consistir en algún tipo de participación, pasa directamente a impugnar la metáfora de la especie como pintura (la cual, por otra parte, es utilizada sin resquemor por Juan de Santo Tomás para referirse al verbo mental). «La *similitudo formae* no es un cuadro, ni siquiera calco, ya que de otra manera el conocimiento alcanzaría sólo sombras de objetos.» (p. 320).

## 2. Interpretaciones conformalistas

Además de las interpretaciones tradicionales (mayoritariamente francesas), en ámbito anglosajón se sostienen actualmente una lectura realista de la noética del Aquinate bajo la denominación de «conformalismo». En efecto, siguiendo a Jeffrey Tolland y a Susan Brower-Tolland (2008), cabe señalar que no todas las interpretaciones realistas directas se fundamentan en una completa identidad entre la mente y el mundo. Como vimos, esta es la postura de estudiosos como Gilson o Maritain. Otros, en cambio, optan por hablar de una «mismidad formal» o «conformalidad» («formal sameness», «conformality»). Mientras que, los primeros postulan una misma forma, numéricamente una, en el cognoscente y en el objeto, los otros recurren a la misma forma pero multiplicada en diversas instanciaciones, es decir, no una mismidad formal y numérica sino sólo formal.

Los medievalistas Henrik Lagerlund (2011) y Peter King (2005) coinciden en que, según la noética tomista, pensar consiste en que el intelecto posea la misma forma que el objeto sobre el que se piensa. El hecho de que una misma forma se instancie en la mente y en el objeto hace que el pensamiento sea sobre ese objeto. «La especie inteligible inmaterial en el intelecto potencial constituye el pensamiento» (Lagerlund 2011: 757). Por otra parte, todo conformalismo —advierten ambos estudio-

sos—se enfrenta con múltiples objeciones. Si para que A sea sobre B —es decir, para que los estados mentales sean sobre cosas— basta con que ambos compartan la misma forma, se concluye que los objetos podrían ser sobre los estados mentales, lo cual carece de sentido, ya que, por tener la forma de la rosa, es el cognoscente el que piensa la rosa y no ésta al cognoscente. La existencia intencional —continúan ambos estudiosos— sería la respuesta de Tomás de Aquino tendría contra esta objeción. Lo que hace que la forma presente en la mente (a diferencia de esa misma forma presente en el objeto) remita al objeto es el hecho de que, dentro de la mente, la forma del objeto tiene un muy peculiar modo de existencia, denominado existencia intencional o espiritual. Pero —otra objeción— si para que haya conocimiento o pensamiento basta con que la forma se haga presente de modo intencional, parecería entonces que el aire (y en general cualquier otro medio a través del cual fluyen las especies) serían capaces de conocer, ya que Tomás suele admitir que para que una especie (o forma) pase del objeto al sujeto transita por un medio.<sup>4</sup> En efecto, la especie existe en el medio de modo intencional y no de modo real —cuando el ojo ve el color rojo, no se enrojecen el aire intermedio entre el ojo y su objeto—. En suma, según King y Lagerlund, Tomás explicaría la intelección mediante la presencia intencional de la forma del objeto en el intelecto pero esta explicación adolecería de ciertas fallas graves las cuales, en definitiva, explicarían el surgimiento de nuevas noéticas menos aristotélicas (la de Ockham, por ejemplo), que prescinden de la noción de especie.

En cambio, otros estudiosos —también anglosajones pero identificados con el tomismo— tomaron la noética tomista como un caso de mismidad formal pero lo hicieron «más amigablemente», sin las aludidas objeciones. Siguiendo a Joseph Owens —uno de los más célebres representantes del tomismo anglosajón—, en *De ente et essentia* (=DEE) Tomás postularía una misma forma (la *natura* común tomada de Avicena) existente en sujeto y objeto (Owens 1957: 5).<sup>5</sup> En efecto, el Tomás del DEE adhiere claramente a la doctrina de la doble existencia de la naturaleza, tesis bastante próxima o favorable a lo que aquí denominamos conformalismo. A favor de su interpretación, Owens también explota pasajes donde Tomás critica a Platón por confundir el *modus* propio de la cosa misma con el *modus* de la cosa en cuanto inteligida.<sup>6</sup> «La semejanza entre el objeto real y el objeto como conocido no requie-

<sup>4</sup> King (2005: 5) alude al siguiente pasaje de Tomás: SDA 3.4: «[A]er et aqua, quorum utrumque est diaphanum, sunt perceptiva coloris».

<sup>5</sup> DEE 3: «Esta naturaleza tiene un doble ser. Uno en los singulares y otro en el alma. Según ambos, hay un accidente que le acontece <respectivamente> a dicha naturaleza. Y en los singulares, tiene también un ser múltiple según la diversidad de los singulares. Y, sin embargo, según la primera consideración —la absoluta— a la naturaleza misma no se le debe nada de esto.»

<sup>6</sup> SLM 1.10: «Está claro para quien examina cuidadosamente los argumentos de Platón que se equivocó en su postura porque creyó que el modo de la cosa inteligida en su ser es como el modo del

re que la cosa tenga en la realidad el mismo modo de ser que tiene en la intelección humana» (Owens 1959: 212). Sin embargo, como ya apuntamos, si la especie inteligible no fuera más que el objeto mismo o su forma existiendo intencionalmente en el intelecto no se entiende por qué Tomás enfatiza tanto que la especie no es lo que se entiende sino aquello *por lo cual* entendimos. En otras palabras, si la especie es *id quo intelligitur*, cabe sospechar que, por lo menos en algún aspecto, difiere del objeto al que representa o se asemeja. Con todo, Owens afirma lo siguiente:

¿Qué es el conocimiento para el Aquinate? Desde el tiempo de sus más antiguos escritos lo describió en términos de ser. En su comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo establece que “el conocimiento tiene lugar sólo en la medida en que lo conocido es en el cognoscente”.<sup>7</sup> [...] Explica el conocimiento en términos de existencia en contraste con la producción. [...] Este tipo distintivo de existencia de una cosa en un perceptor o cognoscente es, precisamente, lo que significa conocer. (Owens 1974: 75)

Por otra parte, esta concepción «existencial» del conocimiento se vincularía con la irrupción del creacionismo bíblico. En Aristóteles —puntualiza Owens (1991: 118-9)— quiddidad y existencia «estaban fusionadas». Para Tomás, en cambio, el acto creador contribuye a que las cosas mismas se diferencien de su propia existencia. Esta nueva perspectiva habría redundado en concebir, a nivel gnoseológico, que «la misma cosa puede tener indistintamente dos modos diferentes de existir y permanecer exactamente la misma cosa en naturaleza e individualidad». Por tanto, decir que «las cosas externas comienzan a existir en el conocimiento de alguien» constituye la novedad aportada por el Aquinate, la cual es desarrollo de (pero al mismo tiempo de diferencia de) la tesis aristotélica de que «el cognoscente y la cosa conocida son idénticas en la actualidad de la conciencia».

Justamente, esta es la tesis sobre la cual se basa toda la noética aristotélica, una tesis —según Owens (1976: 10)— que Aristóteles siempre presupone mas nunca justifica, y que sólo quedará satisfactoriamente desarrollada luego de Avicena y Tomás de Aquino. En este sentido, la noética aristotélica constituye un proyecto incoado por el propio Aristóteles pero completado por Tomás, proyecto el cual contrasta con su antagonista radical, el cartesianismo, que plagó la filosofía occidental con el dogma de que nada puede haber presente a la mente, salvo la mente misma y sus ideas (Owens 1976: 10). En otras palabras, la noética tomista comporta «una penetración más profunda en el tópico tratado por Aristóteles» (Owens 1992: 51), ya que la tesis (aviceniana y tomista) de que la naturaleza abstrae de toda existencia es el modo más convincente de explicar que la cosa extramental sea la misma cosa que está siendo conocida (la identidad propuesta por Aristóteles).

---

inteligir la cosa misma.» Nótese, de todas maneras, contra Owens que, mientras éste habla del *modus* del objeto real y del objeto en cuanto conocido, Tomás, en cambio, habla del *modus* del objeto real y el *modus* del intelecto al ejercer su actividad.

<sup>7</sup> La cita está tomada de I SSS d38 1.2 co

### 3. Interpretaciones disruptivas: Tomás como representacionalistas

En el ámbito de la filosofía de la mente se suele entender por representacionalismo toda noética que explica el conocimiento de objetos extramentales mediante la intervención de ciertos ítems mentales intermedios que los representan. En algunas noéticas de la modernidad —la de John Locke o Immanuel Kant, por ejemplo— la representación mental tiende a perder su carácter vicarial y a sustituir al objeto que representa. Aunque en las noéticas medievales que recurren a especies la sustitución del objeto nunca se llega a operar como ocurrió más tarde en la modernidad, numerosos especialistas en el último tiempo han querido interpretarlas en un sentido representacionalista. Según puntualizan Jeffrey Brower y Susan Brower-Tolland (2008), mientras que algunos estudiosos interpretan la noética tomista bajo la presuposición de que ítems mentales como la especie o el verbo son *lo mismo* que la forma del objeto extramental que se conoce a través de ellos (los mencionados en las secciones anteriores), otros, en cambio, toman la especie como algo que meramente *se asemeja* con la forma del objeto (por tanto, no es *lo mismo*, no *se identifica*). En otras palabras, si la especie explica la intelección en virtud de su carácter semejante o representativo, las noéticas que recurren a ella parecen ser más un tipo de realismo indirecto.

El estudioso norteamericano Robert Pasnau en su libro de 1997, *Theories of cognition in the latter Middle Age*, fue el primero en defender una interpretación representacionalista de la noética de Tomás de Aquino. El marco teórico en el que se mueve su investigación comporta varias teorías que conviene tener en cuenta desde el comienzo. (i) *Representacionalismo ingenuo*: nuestro conocimiento sobre el mundo consiste en un contacto directo con ciertos ítems mentales, que nos permiten hacer inferencias confiables sobre los objetos representado por éstos. Se trata de la versión más «simplista» de representacionalismo. (ii) *Teoría del Acto-Objeto* («Act-Object Theory»): conocer consiste en poseer conscientemente un *datum* el cual, en virtud de haber sido causado por el objeto, permite conocerlo; esta teoría es menos ingenua que la anterior en cuanto se justifica añadiendo un matiz causal. De esta teoría, también puede haber versiones más o menos sofisticadas. Las versiones más simplistas suelen confiarse en el *datum* causalmente producido sin hacer mayores indagaciones. En cualquier caso, tanto a (i) como a (ii) se les suele criticar la reificación de las representaciones mentales.<sup>8</sup> (iii) *Idealismo representacional*: ver-

<sup>8</sup> La «Teoría del Acto-Objeto» (Crane 2011, García 1996: 43 ss.) es una teoría de la percepción tipificada por los estudiosos de filosofía de la mente, aplicada originalmente a la percepción pero usada aquí por Pasnau para interpretar la intelección en Tomás. Según esta teoría, la estructura del conocimiento se basa en una clara distinción entre un acto (por ejemplo de sentir) y su objeto (es decir, lo sentido). A esto se añade la tesis de que percibir consiste en que el cognoscente tenga conciencia de un *datum* sensible causalmente producido por el objeto extramental. A este modelo de la

sión radicalizada de lo anterior, según el cual carecemos de cualquier tipo de conocimiento acerca del mundo porque *únicamente* aprehendemos representaciones mentales y es sobre ellas que emitimos nuestros juicios. (iv) *Realismo representacional*: teoría según la cual, a diferencia de la anterior, nuestro conocimiento versa sobre el mundo externo, aunque sin excluir cierta intervención de representaciones. Se trata de una versión moderada de representacionalismo, un tanto ambigua, y sofisticada, si se la compara con la versión ingenua. Según la tesis de Pasnau, aunque Tomás se niega explícitamente a las versiones (i) y (iii) de representacionalismo, incurre en una versión atenuada de representacionalismo porque adhiere a las posiciones (ii) y (iv) o, por lo menos, no se preocupa por rechazarlas satisfactoriamente.

Aunque en unos pocos pasajes — todos ellos de juventud — Tomás parecería admitir un representacionalismo ingenuo, sin embargo, el propio Pasnau desestima esta posibilidad (Pasnau 1997: 195 ss.). De hecho, le atribuye una forma sofisticada de representacionalismo, dado que, en la noética tomista, las representaciones no andan «flotando libremente» sino que cumplen un papel metafísico definido en cuanto formas cuya función es causar el acto de conocimiento (201). Por otra parte, Tomás enfatiza explícitamente que el conocimiento a través de semejanza no es discursivo (ver, por ejemplo, III *SSS* 23.1 a2 co), es decir, que consista en ir *de* las especies *al* objeto. «Aunque el Aquinate — puntualiza Pasnau (1997: 205) — piensa de alguna manera que percibimos el mundo exterior en virtud de percibir nuestras especies internas, no muestra signos de pensar que hagamos una inferencia de ningún tipo, consciente o no, desde nuestro propio estado hacia el estado del mundo externo». No hay en Tomás representacionalismo ingenuo en cuanto el conocimiento consiste, según él, en tomar contacto con el mundo extramental y no en confiar «ingenualmente» en un contenido representado.

Con respecto a la denominada Teoría del Acto-Objeto, Pasnau encuentra en Tomás una actitud variable. En numerosos pasajes tempranos encuentra una clara adhesión, la cual, en pasajes más tardíos, se atenúa, aunque Tomás no llega nunca a criticarla (p. 201). El primer grupo de pasajes toman el conocimiento como una actividad que recae sobre las especies causadas por el objeto y no sobre el objeto mismo. En ellos se dice, por ejemplo, que la semejanza de la cosa es «lo primeramente visto», mientras que la cosa es «lo visto en segundo lugar» (I *SSS* d35 1.2 co). O bien se dice que el fin del intelecto es «conocer las especies inteligibles» (*ST* I 78.3 co). O bien se habla de una potencia cognoscitiva cuya función es «captar la especie sensible [*apprehendere speciem sensibilem*] en presencia de la cosa» (*QDV* 1.11 co). Aunque Tomás excluya el pasaje *discursivo* desde la especie al objeto, sin embargo, Pasnau

---

percepción suele oponerse la denominada Teoría Adverbial de la Percepción, según la cual, es posible prescindir del *datum* sensible —entidad interpuesta y misteriosa—, pues la percepción puede explicarse como una simple modificación de la experiencia misma.

encuentra aquí Teoría del Acto-Objeto, y en una versión no sofisticada, en cuanto se advierte, según cree, una reificación de la especie, la cual se presenta como objeto de conocimiento. En otras palabras, una «sospechosa» confusión entre percepción e introspección.

Pasnau no se conforma con examinar las obras juveniles. Somete a análisis *STI* 85.2, uno de los principales pasajes a favor de una interpretación realista de la noética de Tomás. El estudioso norteamericano busca concluir que en este pasaje (así como en sus numerosos lugares paralelos) Tomás rechaza sólo la teoría (iii) —el idealismo representacional— más no la (iv) —el realismo representacional—. En el aludido pasaje, Tomás se pregunta si la especie inteligible es lo inteligido, es decir, el objeto de la intelección. Y responde negativamente, sirviéndose de un celeberrimo juego pronominal. La especie no es *lo que se entiende* —*id quod intelligitur*— sino *por lo que el intelecto entiende* —*id quod intellectus intelligit*—. En este contexto, se presenta un argumento anti-idealista. Si las ciencias versan sobre la realidad y no sobre nuestras representaciones, se sigue que conocer consiste en tomar contacto con la realidad y no con meras representaciones o especie. Y se agrega una reducción al absurdo: si fueran representaciones intramentales el objeto de nuestro conocer, entonces sería verdad lo que a cada uno le parece (o se le aparece), de lo que se seguiría que dos proposiciones contradictorias podrían ser simultáneamente verdaderas (para distintos cognoscentes), lo cual es absurdo. Por tanto, el antecedente es falso.

Según Pasnau, los intérpretes realistas cometen el error de «estirar» este argumento hasta encontrar en él un rechazo contra todo tipo de representacionalismo. *Como* tomar por objeto las especies —dicen— conduce a un idealismo subjetivista (lo cual no es admisible), *entonces* la intelección, según Tomás, consiste en un contacto directo (o quizás incluso en una identificación intencional) del intelecto con el objeto extramental. Según Pasnau, en cambio, en el pasaje en cuestión Tomás se opone a algo mucho más restringido. Se opone, en realidad, a que «los juicios o creencias se deban analizar como afirmaciones sobre los propios estados internos» (p. 210), es decir, rechaza la versión de representacionalismo más radical (la idealista) pero (al menos a juicio de Pasnau) no afronta seriamente la refutación de la versión atenuada, que es aquella con la cual él mismo parece estar comprometido. En *STI* 85.2, Tomás cree haber refutado el realismo representacional, pero allí «no mostró que los objetos extramentales sean conocidos primero, ni que las especies no sean, en casos normales, conocidas ellas mismas» (212). En otras palabras, según la interpretación de Pasnau, Tomás no advertiría que el verdadero problema se da a nivel de «mecánica noética», de modo que rechaza la tesis de que los juicios y las creencias versen sobre especies pero mantiene las especies como intermediarios legítimos en la intelección.

Finalmente, ¿en qué sentido afirma Pasnau que Tomás está comprometido con la teoría (iv), es decir, con el realismo representacional? Deseoso de ser completamen-



te claro en este punto, Pasnau opta por definir semiformalizadamente en qué consiste la inmediatez noética (que el realismo representacional quebranta). «*P* ve inmediatamente *x* si y sólo si no hay otro objeto *z*, tal que (a) sea en virtud de ver *z* que *P* ve *x*, y (b) *z* sea un objeto más inmediato de visión para *P* que lo que es *x*» (213). Si nos atenemos a una lectura superficial de la tesis *ST*I 85.2, Tomás parece evitar (iv), ya que si la especie es *por lo cual* se entiende, quedaría excluida la posibilidad de que sea objeto. Sin embargo, Pasnau somete a consideración un pasaje donde Tomás explica qué significa que la especie sea *por lo cual* se entiende.

Incluso en el caso de que algo se vea a través de su semejanza en otra cosa [*per similitudinem alterius rei*], puede ocurrir que quien ve la cosa a través de <ese> medio, piense inmediatamente sobre la cosa sin que su conocer se vuelva hacia alguna otra cosa. Porque <éste> no se vuelve [*non convertitur*] sobre ese medio en cuanto es una cierta cosa [*ut est res quaedam*] sino en cuanto <es> una imagen de la cosa que se conoce a través de ella. En efecto, es el mismo [*idem*] el movimiento del intelecto hacia la imagen en cuanto es imagen y hacia lo representado [*imaginatum*], aunque sea distinto el movimiento del intelecto hacia la imagen en cuanto es una cierta cosa [*ut est res quaedam*] y hacia aquello de lo cual es imagen. (IV *SSS*d49 2.7 ad8)<sup>9</sup>

Si admitimos interpretar el *quo intelligitur* mediante este último pasaje, la noética de Tomás se convierte en una versión de realismo representacional. «La cosa representada por la imagen la que, en todo sentido, es objeto de conocimiento. La imagen es un mero intermediario, porque aunque en cierto sentido está “dirigida hacia”, sin embargo no es conocida, en cuanto el ser conocido de un objeto implica que se formen creencias sobre los objetos» (219). Creo que, finalmente, llegamos al nudo de la interpretación de Pasnau. Si *ST*I 85.2 (y sus paralelos) sólo rechaza el realismo idealista, es decir, la tesis de que el conocimiento versa sobre ítems mentales, queda abierta la posibilidad de interpretar (sin incurrir en idealismo) el *id quo* como la intervención de un medio tan puramente medio que sólo dé lugar a la formación de juicios y creencias acerca del objeto representado por él y no sobre el medio mismo (a menos que se lo considere reflexivamente). En otras palabras, si por realismo Tomás entiende que nuestro conocimiento, juicios o creencias versen sobre el mundo externo, es totalmente viable un realismo representacional, porque la especie es tomada como un medio cognitivo tan transparente que da lugar conocimiento, juicios o creencias sobre el mundo externo. Es decir, la especie puede cumplir una real mediación, aunque sin consecuencias semánticas. Por eso Tomás sostiene, en todo

---

<sup>9</sup> He aquí otro pasaje que va en el mismo sentido. «Aunque algo sea especie o semejanza de otra cosa, sin embargo no necesariamente siempre que uno se vuelva sobre la especie, se vuelve a aquello de lo cual es la especie o la semejanza. En efecto, volverse sobre la especie o imagen ocurre de dos maneras. O bien en cuanto es especie de tal cosa, y así el volverse hacia la cosa y hacia la especie de la cosa es el mismo. O bien en cuanto la especie es una cierta res, y en ese caso uno no se vuelve hacia la especie de la cosa y hacia la cosa con el mismo volverse. Como cuando alguien observa una imagen en cuanto trozo de piedra o en cuanto semejanza de Sócrates o Platón», I *SSS*d27 2.3 co. Puede verse también II *SSS*d12 1.3 ad5.

momento de su carrera, lo que podríamos denominar la *doble tematización* de la especie. Cuando el cognoscente usa normalmente la especie, el conocimiento tematiza directamente el objeto, pero si la usa reflejamente, lo tematizado es la especie misma. La especie puede «ser transitada» tanto en dirección perceptiva como en dirección introspectiva.<sup>10</sup>

Otro estudioso, Martin Tweedale (2007: 71), adhiere a la interpretación de Pasnau y la sintetiza de un modo parecido al nuestro. «El Aquinate pensó en cuando miramos una imagen y nos enfocamos no en el dibujo mismo sino en la cosa dibujada, y, así, quedamos preparados para emitir juicios no sobre lo primero sino sobre lo segundo». Y al igual que Pasnau, Tweedale advierte que, según su opinión, la noética de Tomás, mediante esta tesis, no logra superar las amenazas del escepticismo. Y añade que, en el caso de opinar como Tomás, «es perfectamente razonable preguntarse si, incluso en casos normales, las especies representan el objeto externo tal como realmente es, igual que podemos preguntar esto cuando confiamos en una imagen de algo».

Paul Hoffman (2002, 2009) también toma la noética tomista como un tipo de representacionalismo. De hecho, para denominar su tesis acuña el título de teoría «tomista-cartesiana» del conocimiento (2002: 166 ss.). Resulta curioso que, siendo su trabajo posterior al de Pasnau, nunca remita a él explícitamente. Especialista en filosofía moderna, el autor rechaza una tesis defendida por Steven Nadler según la cual la noética de Descartes no sería representacionista sino una «teoría del conocimiento esencialmente tomista» (Hoffman 2009: 164). Aunque Hoffman rechaza esta tesis, acuerda con ella un presupuesto básico: la noética de Descartes se asemeja a la de Tomás mucho más de lo que comúnmente se reconoce. Pero realiza el movimiento opuesto: a diferencia de Nadler, afirma que la noética tomista, al igual que la de Descartes es representacionista. De todas maneras, lamentablemente, se limita a presentar, muy brevemente el mismo argumento de Pasnau. Por una parte, «Si la forma que existe espiritualmente en el intelecto no es lo que es inteligido, entonces debe desempeñar un papel de intermediario entre el intelecto y lo inteligido» (168). Sin embargo, la especie, según el Aquinate, «nos permite entender porque es una semejanza de lo entendido» (168). Por tanto, concluye, «esto me suena a representa-

---

<sup>10</sup> Luego de *Theories of cognition in the latter Middle Age* (1997), cinco años más tarde Pasnau publicó *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa theologiae 1a 75–89* (2002). A pesar del tema de este último libro, directamente conectado con las cuestiones noéticas, el autor no vuelve a discutir el tema del representacionalismo en Tomás de Aquino, acaso porque ya lo había examinado exhaustivamente en su libro anterior. Con todo, obviamente, puede detectarse en sus páginas elementos típicos de su propia interpretación sobre la noética tomista: la especie como representación, la semejanza como base de la intencionalidad, etc. Por tanto, a los efectos del presente estado de la cuestión la interpretación de Pasnau se concentra en su libreo de 1997.

cionalismo», ya que «el Aquinate parece creer que la forma tal como existe en el objeto no es se nos presenta a nosotros *in propria persona*» (168).<sup>11</sup>

Sandro D’Onoffrio, estudioso peruano proclive a la interpretación representacionista, retoma los tópicos de Pasnau pero hace también significativos aportes. «La especie no es una forma causal o una copia sino la representación de la esencia de la cosa extramental. [...] Esta entidad mental no es la forma causal o una mera copia de ella sino que difiere actualmente de la forma de la cosa extramental individual» (158). En un extenso análisis metafísico, el autor argumenta que la especie inteligible no puede identificarse sin más con la forma del objeto extramental porque ésta última, a su vez, según Tomás, en cuanto principio causal de lo concreto individual, no puede identificarse sin más con la esencia del objeto. Y, en realidad, el intelecto no conoce sólo el aspecto formal de los objetos sino su estructura esencial, la cual incluye la dimensión material.

Una forma causal no puede ser conocida como tal, porque es un principio individual unido a la materia en el compuesto. Sin embargo, la forma de la quiddidad de la cosa, debido a su mezcla con materia signada, es también una forma incognoscible: la esencia individual de un compuesto hilemórfico. Lo que puede ser conocido es una forma considerada como esencia, lo cual difiere de la propia forma sustancial de la cosa individual. (D’Onoffrio 2008: 220)

Y añade con claridad que «la esencia cognoscible es ontológicamente diferente de la forma causal y substancial que se encuentra en el compuesto individual. No hay otra manera de conocer una quiddidad más que abstraerla como *species intelligibilis*. La esencia cognoscible es sólo una semejanza de la esencia individual» (220).

Finalmente, el medievalista canadiense Claude Panaccio también ha desarrollado una lectura representacionista de la noética del Aquinate. El aporte de Panaccio al debate puede sintetizarse en dos aspectos. Una concisa y convincente *pars destruens* que demuestra que, más allá de cualquier pretensión interpretativa, la base textual misma proporcionada por la obra de Tomás vuelve inviable la tesis de realista en sentido de una pura y simple identidad entre el intelecto y su objeto. Y una *pars construens*, en la que insinúa cómo el Aquinate habría entendido la noción de especie.

El primer paso de Panaccio es reconocer varios pasajes que dan lugar a una interpretación realista. Se trata de lugares en los que Tomás insiste en que el conocimiento consiste en la presencia de lo conocido o bien de su forma dentro del cognoscente. Alude a tres tesis bien conocidas de la noética tomista. (i) Lo específico de los seres dotados de conocimiento es tener más de una forma, a saber, la propia y las de los objetos conocidos. (ii) La idea aristotélica de que el cognoscente en acto y lo conocido devienen algo uno (*feri unum*). (iii) La doctrina aviceniana de que la naturaleza

<sup>11</sup> Siguiendo a Arthur Lovejoy, Hoffman define el realismo directo como la presencia *in propria persona* del objeto en la mente.

de un objeto tiene la capacidad de instanciarse, además de en su objeto, en la mente del que lo conoce.<sup>12</sup>

Sin duda, si consideramos aisladamente los pasajes donde Tomás sostiene estas ideas, no quedaría otra alternativa que una interpretación realista. No obstante, como enfatiza Panaccio, esto es sólo una cara de la moneda. En efecto, cuando el Aquinate debe explicar en qué consiste esta presencia de lo conocido (o de su forma) en el cognoscente, recurre a dos nociones que ponen en duda la intencionalidad realista, que son las de semejanza (*similitudo*) y representación (*repraesentatio, repraesentare*) (Panaccio 2002: 187). En efecto, a través de todas sus obras, es muy común que cuando Tomás enfoca la cuestión de cómo es que se da la presencia intencional del objeto en el sujeto recurra a los conceptos de semejanza o representación. De hecho, la noética tomista no recurre a una única representación sino a dos: la especie y el verbo mental o concepto.<sup>13</sup>

A primera vista —argumenta Panaccio (189)— una especie inteligible «parece ser exactamente el tipo de cosa que usualmente denominamos “representación mental”». En otras palabras, el argumento gana contundencia por presentarse no como una intrincada pesquisa conceptual (como hace Pasnau) sino como un llamado a la honestidad interpretativa. Tomás suele decir que el conocimiento ocurre cuando lo conocido se hace presente en el cognoscente en virtud de una especie que es una semejanza de él. Ahora bien, «esto, innegablemente, suena bastante a un tipo duro de representacionalismo» (189). Si atendemos al segundo tipo de representación —el concepto—, la lectura de Panaccio se verifica todavía mejor. No hay duda —Tomás en esto es claro— de que el concepto o verbo mental no se identifica ni con la especie inteligible ni con la cosa externa. Por otra parte, también el concepto es una *similitudo*. Inclusive, Panaccio remite a ún pasaje —QDV 4.2— donde se afirma que la concepción del intelecto «es intermedia [*est media*] entre el intelecto y la

---

<sup>12</sup> He aquí la sustancia de los pasajes a los que remite Panaccio. *SCG* 1.47: «Omne intelligibile intelligitur secundum quod est unum actu cum intelligente»; *SCG* 1.44: «Formae autem intellectae in actu fiunt unum cum intellectu actu intelligente»; *ST* 1.14.1: «Non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius»; *ST* 1.16.1 «Non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius»; *SDA* 2.12: «Ipsa autem natura cui advenit intentio universalitatis, puta natura hominis, habet duplex esse: unum quidem materiale secundum quod est in materia naturali, aliud autem immateriale secundum quod est in intellectu»; *DEE* 3.5: «Ipsa enim natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus individuantibus».

<sup>13</sup> He aquí algunos ejemplos presentados por el mismo Panaccio: *SCG* 2.77: «Omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente»; *ST* 1.88.1: «Requiritur ad cognoscendum ut sit similitudo rei cognitae in cognoscente quasi quaedam forma ipsius»; *QDV* 2.5: «Aliquid cognoscitur secundum quod est in cognoscente repraesentatum, et non secundum quod est in cognoscente existens».

realidad inteligida». El estudioso canadiense concluye que en Tomás se verifica un «doble representacionalismo».

La especie inteligible no es lo mismo que la quiddidad por varios motivos: porque la especie es *id quo* y la quiddidad es *id quod*, porque la especie se multiplica en diversos intelectos y la quiddidad no, y porque la especie es un accidente del cognoscente y la quiddidad no (193). Otro tanto ocurre con el concepto. En efecto, el concepto es un ítem producido por la mente pero la quiddidad no, se multiplica por la multiplicidad de intelectos y la quiddidad no, y además el concepto parecer ser *sobre* la quiddidad, lo cual impide que se identifique con ella (195). Por otra parte, al igual que ocurre con las especies, Tomás no deja de marcar que pensar sobre conceptos no es lo mismo que pensar sobre objetos o quiddidades. Este es, en opinión de Panaccio, el argumento más fuerte contra la identidad.

La investigación no finaliza en este punto, sino que Panaccio afronta el nudo de la cuestión: ¿cómo conciliar el hecho de que Tomás hable, por un lado, de un cierto existir de la naturaleza de lo conocido en lo cognoscente y, por el otro, de la presencia de semejanzas o representaciones. La clave está en la noción de semejanza. A partir de ciertos pasajes (sobre todo juveniles), la semejanza, según Tomás, consiste en una representación, por oposición a una conveniencia en la naturaleza (véase *QDV* 2.3). «La semejanza cognoscitiva —destaca Panaccio (198)— es explicada por medio de representación». Sin embargo, a veces Tomás presenta estas nociones a la inversa: representar algo consiste en contener una semejanza de eso (véase *QDV* 7.5). De donde hay que concluir, «la identidad intencional, que en el Aquinate es más bien una forma de decir, se analiza como una relación de *similitudo* más que como una de identidad» (200). Por otra parte, Panaccio añade una conjetura que será preciso analizar: «La cuestión, hasta donde puedo ver, necesita todavía una ulterior elucidación. *Similitudo* [...] podría incluir, de una u otra manera, un componente causal que hoy, normalmente, no asociamos con “semejanza”. Pero el núcleo de ésta sería un cierto tipo de isomorfismo» (200).

Lo dicho conduce a Panaccio a varias conclusiones. La primera es que plausiblemente la noética de Tomás no sea un tipo de conformalismo (Panaccio 2010: 353). En segundo lugar, concluye que la noética de Tomás es representacionista. Si se toma como realismo directo «la doctrina de que un objeto externo puede ser aprehendido sin que sea aprehendido un objeto mental» (200), el Aquinate es más un representacionista que un realista directo ya que «la cosa externa, según él, no puede ser conocida intelectualmente sin un concepto mental —o palabra mental— el cual se forma *como un objeto inmediato de intelección*» (200).

#### 4. Las respuestas de los intérpretes realistas

Naturalmente, las respuestas contra estas interpretaciones disruptivas no se hicieron esperar. En lo que va del s. XXI, numerosos estudiosos han ensayado réplicas de diverso tipo. El primero de ellos, al parecer, fue Dominik Perler (2000). Según el estudioso alemán, es preciso insistir una vez más en que las especies inteligibles son, para Tomás de Aquino, un medio *por el cual* se conoce y no el objeto de conocimiento, así como —ejemplifica— al observar un diagrama de ADN en un papel, lo que observamos es la estructura misma del ADN y no los múltiples dispositivos técnicos que se utilizan para determinarlo (113). El Aquinate —puntualiza— es realista pero no ingenuo: el cognoscente toma contacto con la forma misma de lo conocido pero valiéndose de medios producidos por la mente misma a partir de los datos proporcionados por la sensibilidad.

Sin embargo, este planteo noético —advierte Perler— le debe su eficacia a unos presupuestos metafísicos que es preciso puntualizar. Reencontramos aquí la indiferencia de la naturaleza respecto de sus modos de existencia postulada por Avicena (tesis que Deborah Black no quiere conceder a Tomás de Aquino). En efecto, el punto metafísico crucial (entiende Perler) es que *una y la misma forma o naturaleza* existe en la realidad extramental y en el intelecto (113). Perler verifica este presupuesto metafísico con una simple constatación lingüística. Al mirar la mencionada estructura de ADN en el análisis, lo verosímil es decir: «Mirá, esta es la estructura del ADN de Juan». En otras palabras, todo ocurre como si tomáramos contacto con la forma misma de lo conocido y no con su duplicado (o «doppelgänger», como dice el propio Perler<sup>14</sup>). En suma, el realismo directo a nivel noético encuentra su fundamento en la existencia inmaterial de la forma de lo conocido. Y si Tomás habla a menudo de semejanzas —se defiende Perler— eso no contribuye al representacionalismo, ya que la semejanza es, según él, una relación que se funda sobre una misma forma compartida por dos entes distintos.

Cyrille Michon (2009), por su parte, adhiere a los motivos expresados por Perler pero añade otros nuevos. Su aporte al debate es, posiblemente, el más interesante, motivo por el cual nos detendremos en él con mayor atención. Según el estudioso francés, las interpretaciones que concluyen que Tomás es representacionista operan sobre un equívoco, ya que es preciso entender diversos tipos de representacionismo. El punto central, según Michon, lo que Panaccio no logra comprender es que, como Tomás no es un nominalista, nada le impide pensar que la semejanza entre mente y objeto sea el resultado de una identidad y no a la inversa. Como Tomás no es nominalista, no tiene problemas en presuponer la identidad como un hecho primitivo. Al igual que Perler, Michon fundamenta esta interpretación en un cono-

---

<sup>14</sup> «Doppelgänger» es un término alemán que alude al duplicado fantasmal de un personaje en obras de literatura fantástica o de ciencia ficción. Significa «el doble que camina».

cido texto, *ST I* 4.3, en el cual Tomás reconoce tres tipos de semejanza, y reduce todos ellos a identidad. El problema, tal como explícitamente admite Michon (y Perler había omitido reconocer), es que ninguno de estos tres tipos de semejanza puede aplicarse a la actividad cognoscitiva. Con todo, Michon no renuncia a este texto pues se conforma con el hecho de que en él «Tomás afirma que la semejanza se funda, en todo caso, sobre una identidad» (51).

Con todo, es importante tener en cuenta que Michon acuerda con Panaccio que «la especie y el verbo [...] son distintos del objeto conocido, que es esta misma forma pero con un modo de ser extramental» (52). Así —podemos añadir— se abre la posibilidad de neutralizar los pasajes tomistas en torno a la semejanza y a la representación como referidos (meramente) al modo de ser de una forma, que siempre idéntica en sí misma, existe por un lado en el objeto y por el otro en la mente. De esta manera, Michon logra concluir que la noética de Tomás es un tipo de representacionalismo, pero no por ello un realismo indirecto. Uno de los puntos débiles —es preciso reconocerlo— de su interpretación tiene que ver con una tesis del Aquinate, según la cual el verbo mental (no la especie inteligible) es lo *primum et per se intellectum*. Más allá de esto (a lo cual nos dedicaremos en detalle más adelante) digamos que Tomás hace un uso del participio *intellectus*, *-a*, *-um* que no siempre se corresponde a primera vista con un realismo directo, lo aplica a veces al verbo mental y no al objeto extramental, aunque nunca admite decir que «se entiende el verbo» o «se entiende el concepto». En otras palabras, presenta la paradoja de que aunque se entienda el objeto extramental, lo entendido primeramente-y-por-sí es el verbo mental. Para salir de este problema, Michon propone distinguir dos sentidos distintos de «conocer»: uno ontológico y otro semántico. Según el primer sentido, conocer equivale a producir una especie o un verbo, mientras que el segundo tipo de conocimiento es el que subyace a la preposición *de* cuando, por ejemplo, se dice que la ciencia es *de rebus*, por oposición a la lógica, que es *de intentionibus*.

Se puede decir, por tanto, que el verbo es entendido, e incluso entendido en primer lugar, en el sentido de que termina el acto de intelección en su realización *psico-ontológica*, y que así hace conocer la cosa, conocimiento *semántico* que es el verdadero resultado *epistemológico*. Entendiendo —es decir, *formando*— el verbo, el intelecto entiende —es decir, *conoce*— la cosa, así como girando el picaporte, abro la puerta. (57)

En esta perspectiva, atribuirle realismo indirecto a Tomás de Aquino significaría confundir ambos ámbitos. Hacer valer a nivel semántico o epistemológico una característica que es exclusivamente ontológica. El realismo indirecto —puntualiza Michon— es una inferencia (ir desde la representación a la realidad extramental), y las inferencias sólo tienen lugar en la acepción semántica del conocer (58). En conclusión, lo que Tomás propone es una

descomposición ontológica de la relación de conocimiento, fundada especialmente sobre la capacidad del intelecto para producir una semejanza por identidad formal con sus objetos. Y

podemos decir que una descomposición semejante aclara la naturaleza ontológica del conocimiento y su naturaleza semántica, su *aboutness*. En una teoría del conocimiento como *significación* a través del acto de conocimiento, la *aboutness* no se explica sino que se la requiere como característica del acto de conocimiento. (59)

Es imposible explicar el conocimiento prescindiendo de elementos que den cuenta de él. Sin embargo, el realismo directo propone, precisamente, explicar el conocimiento como una relación de dos, libre de intermediarios. La solución de Michon combina hábilmente estas dos necesidades, explícitamente presentes en el *corpus* tomista. Y las combina disociándolas en planos distintos.

Finalmente, cabe consignar uno de los estudios más recientes, el de Jeffrey Brower y Susan Brower-Toland, que enfoca nuestro problema desde el punto de vista de la intencionalidad de los conceptos. Según sus autores, en la noética tomista la intencionalidad es «un rasgo primitivo e inanalizable» del concepto (Brower & Brower-Toland 2008: 205). Pero antes de desarrollar esta tesis, los autores esquematizan todas las interpretaciones que difieren de la de ellos, que son todas las interpretaciones producidas en los últimos años. En efecto, hasta el momento la intencionalidad de los conceptos habría sido reducida a otras propiedades presuntamente más primitivas (identidad, mismidad, semejanza), mientras que su aporte sería interpretarla como rasgo primitivo e inanalizable, es decir, de modo no reductivo.

Me detendré brevemente en la esquematización aludida ya que sintetiza acertadamente las mismas interpretaciones que hemos expuesto hasta aquí y ratifica, por otra parte, nuestro estado de la cuestión. En efecto, según los autores, hasta el momento se han producido tres tipos de interpretaciones (reductivas todas ellas) sobre la intencionalidad de los conceptos en Tomás de Aquino. En primer lugar, tenemos quienes la explican mediante la ocurrencia de una misma forma en el objeto y en el sujeto. Según algunos, esto significa que una única forma —*numéricamente* una, según enfatizan los autores— ocurre tanto en el objeto como en el sujeto. Otros, en cambio, descartan la unidad numérica pero conservan la mismidad de la forma. En segundo lugar, tenemos quienes explican la intencionalidad en virtud de la semejanza, es decir, dos formas distintas que se asemejan. Surgen de lo dicho tres posiciones, «Teoría de la Identidad» (*Identity Theory*), «Teoría de la Mismidad Formal» (*Formal-Sameness Theory*) y «Teoría de la Semejanza» (*Similarity Theory*), las cuales se corresponden, respectivamente, con las interpretaciones analizadas en las secciones uno, dos/cuatro y tres de este capítulo.

Pero además de exponer estas interpretaciones, Brower y Brower-Tolland las critican. Sus objeciones son, posiblemente, uno de los aportes más valiosos de su trabajo. A la Teoría de la Identidad le objetan que presupone un realismo de tipo platónico sobre los universales, posición difícilmente justificable con textos de Tomás. Se trata de lo que denominan la «objeción del nominalismo», según la cual fuera de la



mente sólo existen seres concretos e individuales (Brower & Brower-Tolland 2008: 211).<sup>15</sup> Contra la Teoría de la Mismidad Formal señalan que difícilmente pueda hablarse de mismidad formal entre el concepto —que ontológicamente son accidentes que pertenecen al predicamento cualidad— y la naturaleza o quiddidad de la cosa —que es el objeto conocido mediante el concepto—. Es lo que denominan «objeción de la quiddidad» (p. 215-6). Finalmente, contra la última interpretación, objetan que si Tomás hubiera pretendido explicar la intencionalidad recurriendo a la semejanza, debería haber explicado en qué consiste una semejanza intencional, lo cual nunca hizo sino que se conformó con hablar de semejanzas y representaciones sin dar mayores explicaciones. Se trata de la «objeción de incompletitud» (p. 221-2).

Finalmente, Brower y Brower-Tolland exponen su propia opinión sobre la intencionalidad conceptual en Tomás. El Aquinate —he aquí el punto clave— no reduciría la intencionalidad a algo más básico, no admitiría explicarla mediante algo más primitivo, puesto que ésta sería «una característica inanalizable» del poseedor del concepto (p. 225). Cada vez que habla de semejanza o representación, los autores entienden que no estaría *explicando* en qué consiste la intencionalidad sino que estaría *distinguiendo* diversos tipos de semejanza. Poniendo en evidencia la semejanza intencional en su propia originalidad. El concepto, por tanto, sería «una cualidad particular, numéricamente distinta de la forma del objeto que representa» (229).

Naturalmente, aunque los autores se esfuercen en argumentar lo contrario, el punto débil de esta interpretación es su alta dosis de «misterio». Si acordamos que explicar algo consiste en poner en juego nuevas nociones que aclaren lo que debe explicarse, entonces algo inanalizable equivale a algo inexplicable y, por tanto, misterioso. Y me pregunto, además, cómo es posible sostener que hay alguna noción inanalizable justamente en Tomás de Aquino, quien no dudó, por ejemplo, en «analizar» a Dios en numerosos atributos, o en descomponer el acto humano libre en infinidad de pasos, o en subdividir puntillosamente las virtudes cardinales... Tomás no es proclive a la inexplicabilidad. Sin embargo, mi interés actual no es hacer una crítica de la interpretación no reductiva de la intencionalidad.

Por el contrario, acaso para compensar su presunta inexplicabilidad, Brower y Brower-Tolland profundizan dos posibles direcciones para la teoría no reductiva de la intencionalidad. En efecto, esta última se la puede tomar «o bien como una relación (una propiedad diádica o de dos lugares) o bien como una propiedad monádica

---

<sup>15</sup> Los autores pasan por alto que esta objeción opera sobre la dudosa presuposición de que Tomás de Aquino es nominalista. Si bien yo creo que la objeción es sustancialmente válida, valdría la pena aclarar en qué sentido Tomás acuerda y en qué sentidos se diferencia de Guillermo de Ockham a propósito del denominado problema de los universales.

(de un lugar)» (p. 231).<sup>16</sup> Los autores optan, sin justificarlo demasiado, por la última opción. De acuerdo con el Aquinate, el conocimiento intelectual es no relacional. Hay —afirman— fundamento textual para esto (aunque no lo aducen) y, sobre todo, una intencionalidad no relacional parece más fácil de conciliar con el hecho de que podamos pensar en seres inexistentes tales como centauros, unicornios e hircociervos. Si pensar fuera una relación entre conceptos y objetos, estos seres serían impensables. Añadamos a lo dicho por los autores que una intencionalidad no relacional también se muestra compatible con la tesis de la inmanencia del término de la intelección, es decir, con la idea, a menudo repetida por Tomás, de que el inteligir no recae primeramente en la cosa sino en el verbo mental o *intentio intellecta*. Todas las versiones de intencionalidad conceptual —tanto la defendida por Brower y Brower-Tolland como las de sus oponentes— pueden resumirse en el siguiente cuadro, que sintetiza el presente estado de la cuestión.

Teorías Reductivas de la intencionalidad	I. Teoría de la Identidad	La misma forma, numéricamente una en el cognoscente y en el objeto conocido	Crane, Cummins, Haldane, [Chisholm], [Garrigou-Lagrange], [Maritain] <sup>17</sup>	Objeción nominalista
	II. Teoría de la Mismidad Formal	Una mismidad más formal que numérica	O'Callaghan, Owens, Gilson, Kretzmann, Perler, Kenny <sup>18</sup>	Objeción de la quiddidad
	III. Teoría de la Semejanza	Dos formas distintas, similares entre sí, poseí-	Panaccio, Pasnau	Objeción de incompletitud

<sup>16</sup> «Usualmente —explican Chris Swoyer y Francesco Orilia (2014)— las propiedades se distinguen de las relaciones. Por ejemplo, un tono específico de rojo o un peso de tres kilogramos son propiedades, mientras que *ser más pequeño* o *estar entre* son relaciones. Se suele presuponer que las relaciones tienen “grado”, el cual depende del número de objetos que están relacionados, o bien, para decirlo metafóricamente, depende del número de “lugares” con los que éstas vienen. Hay relaciones “diádicas” (“dos-lugares”), “triádicas” (“tres-lugares”), y así. Por ejemplo, *ser más pequeño que* se la toma usualmente como una relación diádica (de grado dos) y *estar entre*, como una relación triádica (de grado tres). En línea con esta clasificación, a las propiedades se las puede llamar “monádicas” (de grado uno).»

<sup>17</sup> Lo consignado en corchetes es adición mía. Al examinar la Teoría de la Identidad, los autores retoman dichos incidentales de Crane y Cummins —especialistas en filosofía de la mente y no en filosofía medieval o en Tomás de Aquino— y se sorprenden de que —según ellos mismos confiesan— «es difícil encontrar un representante no ambiguo de la teoría de la identidad entre los estudiosos del Aquinate» (Brower & Brower-Tolland 2008: 208). Como demostraré más adelante, hay por lo menos dos célebres tomistas —Reginald Garrigou-Lagrange y Jacques Maritain— que adhirieron a esta interpretación.

<sup>18</sup> Brower y Brower-Tolland clasifican la interpretación de Anthony Kenny como conformalista, lo cual es erróneo. Kenny mismo es autor de una de las más agudas críticas contra la interpretación de Peter Geach, uno de los más célebres conformalistas del ámbito anglosajón.

		das de distinta manera.		
Teorías no Reduc-tiva de la intencio-nalidad	II. Teoría Relacional	La intencionalidad es una relación o propiedad de más de un lugar		Objeción de los entes de razón
	II. Teoría Monádica	La intencionalidad no es una relación sino una propiedad monádica	Brower y Brower-Tolland	

## 5. El verbo mental

Con posterioridad al año 1265, Tomás de Aquino diseña una doctrina sobre la especie inteligible —la de la *species* como aquello *por lo cual* se entiende— y la desarrolla en seis obras distintas en el lapso de seis años. En esta doctrina —que por motivos que explicaré en mi trabajo debe tomarse como la «versión definitiva» de la noética tomista de la intelección— la especie inteligible no es la instancia final del acto de entender. Por el contrario, la especie cumple la función de informar una actividad intelectual que consiste en producir o formar un nuevo (y culminante) ítem mental denominado concepto o verbo mental.

Resulta verosímil conjeturar que, al menos en el horizonte de estos textos posteriores al '65, la especie inteligible sólo termine de legitimarse si se la considera en función de la ulterior formación de un verbo mental. La especie inteligible sería el ítem mental cuya función sería informar al intelecto posible (garantizar su objetividad, dotarlo de contenido) en vista de la producción de un concepto. Así, la intelección se presentaría como un proceso complejo constituido al menos por cuatro pasos: la abstracción de la especie por parte del intelecto agente, que esta especie informe al intelecto posible, que éste produzca el verbo mental y, finalmente, que el intelecto se convierta sobre las representaciones imaginativas (*conversio ad phantasmata*), a fin de que la actividad intelectual vuelva a referirse a lo concreto.

Por estos motivos, los últimos capítulos de nuestro trabajo estarán dedicados al tema del verbo mental y su articulación con la especie inteligible. Al igual que esta última, el verbo mental también es objeto de intensa discusión por parte de los especialistas actuales. John O'Callaghan (2003, 2003b, 2000) y James Doig (2003) discutieron si, al hablar de verbo mental, Tomás de Aquino se está refiriendo a un tema específicamente noético o bien a una simple metáfora útil para describir la Trinidad a partir de la mente humana. Yves Floucat (1997), por su parte, intentó explicar de qué manera la formación del verbo mental no desmiente la inmanencia de la intelección y su carácter «improductivo». Finalmente, Robert Pasnau (1997b) y Claude Panaccio (2002) indagaron hasta qué punto la doctrina del verbo mental resulta

compatible con algunas teorías contemporáneas en filosofía de la mente de acuerdo con las cuales la estructura del pensamiento sería de tipo lingüístico (Fodor 1975).

En términos históricos, la tesis del verbo mental es una doctrina noética que hunde sus raíces en la obra de Agustín de Hipona e, incluso, en el *Evangelio de Juan* (en cuyo prólogo la segunda persona de la Trinidad es denominada Λόγος o *Verbum*, es decir, *Palabra*). De acuerdo con ella, la inteligencia sólo consuma su acto cuando realiza una actividad consistente en proferir, dentro de sí y para sí misma, una suerte de palabra interior en la cual se manifiesta la esencia de aquello que pretende entender. La intelección —suele explicar Tomás al menos en sus obras más tardías— no sólo consiste en la recepción de una especie inteligible, sino que incluye una dimensión de *actio* que, como veremos a lo largo de este trabajo, resulta fundamental para su noética.

Todavía más. Aunque la intelección sea una acción inmanente, comporta, no obstante, una cierta producción o formación de algo, al igual que la imaginación, que luego de recibir las especies sensibles, produce un *phantasma* (*ST* I 85.2 ad3). Ahora bien, si tomamos en serio esta disposición *ad formationem* del intelecto, cabe sospechar que la especie inteligible sea un dispositivo noético cuya justificación no se cierre en sí misma. Notemos desde el comienzo la «extravagancia» de la tesis, lo cual nos servirá para entender la dimensión de las discusiones que suscitó. La actividad de la inteligencia consiste esencialmente en una actividad cuyo fin es la formación de un dispositivo noético, en lo cual se consuma la actividad de entender. Y la especie inteligible es la principal condición de que se efectúe esta operación.

Desde fines del s. XIII, esta tesis suscitó arduos debates. Herveo Natal, dominico bretón, redactó en los albores del s. XIV un *Tractatus de Verbo*, al parecer con ciertas influencias de Duns Escoto, pero con la intención fundamental de desarrollar y defender las ideas del Aquinate. Una lectura atenta de este tratado, así como de las críticas formuladas por Pedro de Juan Olivi, Juan Duns Escoto o Guillermo de Ockham, sirven como resumen de los problemas que suscitó en su época el verbo mental tomista. Un primer conjunto de problemas tiene que ver con lo que podríamos denominar la *esencia* del verbo mental o bien, en términos más explícitos, qué es y qué no es, exactamente, el verbo mental. Este último —según afirma en reiteradas oportunidades Tomás de Aquino— es lo formado por la acción de entender y, por tanto, hay que diferenciarlo cuidadosamente tanto de la acción misma de entender como de la especie inteligible que informa a esta última. Se trata, entiende Tomás, de tres aspectos netamente diferentes: la acción formativa del intelecto, la especie que informa y da sentido a ésta y el producto del proceso, que es el verbo mental. Duns Escoto y sus seguidores critican acremente una diferenciación tan rigurosa de especie inteligible y verbo mental.

En segundo lugar, tenemos la *causación* misma del verbo mental como problema. En este punto, Tomás se encuentra en un grave problema. Por una parte, Aristóteles había dejado establecido que acciones tales como entender, ver o contemplar, a diferencia de edificar o tejer, son acciones cuyo fin no es la producción de algo exterior a su propia ejecución. Como el fin de estas acciones es la ejecución, cuando éstas son ejecutadas alcanzan su fin. En cambio, la acción de edificar o tejer, simultáneamente a su ejecución, comportan la producción de un algo exterior a ellas (el tejido, la casa) que deviene en finalidad. Así quedaban bien estipulados dos tipos de acciones: unas que no producen nada y son por tanto fin de sí mismas y otras que causan un producto por el cual devienen medio, pues su producto es su para qué. Aunque Tomás nunca lo afirme explícitamente, esta manera aristotélica de dividir la acción era inadecuada para su tesis del verbo mental. En el intelecto humano así como en el seno de la Trinidad, según Tomás, se concilia la inmanencia con la posibilidad de un efecto realmente diferente de la ejecución de la acción. Sin incurrir en politeísmo, la persona del Hijo procede del Padre y es distinta de él. Sin incurrir en *actio transiens*, un verbo interior se forma, con lo cual se alcanza la culminación de la intelección.

En tercer lugar, surge el problema de la *función*. El verbo mental tomista se sitúa en una articulación que, por lo menos, es difícil de comprender. Para que el intelecto pueda proferir el verbo mental, es preciso que haya sido informado por la especie, es decir, de alguna manera, debe contar con el conocimiento de aquello sobre lo cual debe proferir su verbo. En pocas palabras, no hay manifestación de lo conocido sin un conocimiento previo. Sin embargo, Tomás insiste en que la intelección no es previa a la formación del verbo sino simultánea a ella. Todavía más: que la instancia de formación del verbo es constitutiva de la intelección, de modo que la formación del verbo es condición necesaria de que se complete la intelección. Todo lo cual nos lleva a una aparente contradicción: para proferir el verbo es preciso entender el objeto pero sin verbo no es posible entender.

Por otra parte, la función noética del verbo mental se complica aún más si se toman en consideración ciertos llamativos pasajes donde Tomás insiste en que el verbo mental (y no el objeto conocido) es término sobre el cual recae *primo et per se* la intelección (*QDP* 9.5. Si el verbo es término *primo et per se* del acto de entender, puede acusarse a la noética tomista de incurrir en representacionalismo malo, es decir, en la ingenua tesis de que el conocimiento de un objeto de afuera se explica mediante el conocimiento de un objeto de adentro. Naturalmente, Tomás rechaza explícitamente esta última explicación. Pero, entonces, ¿cómo entender la tesis del verbo como término *primo et per se*? (véase sección 10.1).

Más allá de estos problemas tradicionalmente discutidos —esencia, causación y función del verbo mental— estudios más recientes renovaron las perspectivas sobre el tema. Hay una primera línea de textos críticos, que podríamos denominar «tradi-

cionales», por cuanto estudian la tesis del verbo mental con arreglo, exclusivamente, al «sistema noético» diseñado por Tomás de Aquino, preocupados por poner de manifiesto la unidad doctrinaria. El primero de ellos es *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir* de Jacques Maritain (1932). El verbo mental —enfatisa el tomista francés— debe ser interpretado según la pauta hermenéutica de Juan de Santo Tomás, para quien se trata de un signo natural, es decir, un tipo de signo que es tan puramente medio que sólo se lo puede percibir reflexivamente. De aquí que, al igual que se vio más arriba con la especie inteligible, según Maritain hay una cierta identidad entre verbo y objeto. Algunas décadas más tarde vería la luz el estudio de Hyacinthe Paissac (1951), que se destacó por enfocar el problema del verbo desde un punto de vista teológico (como, de hecho, hace Tomás de Aquino) y a la vez genético, por cuanto enfatisa los sucesivos virajes que este concepto va teniendo a través de la obra del Aquinate.

Hay una segunda línea interpretativa (Pasnau 1997b, Hochschild 2015), procedente del ámbito anglosajón, que pone en relación el concepto de verbo mental con lo que se ha denominado *hipótesis del lenguaje del pensamiento*. Al menos superficialmente, parecería que Tomás de Aquino, al igual que ciertas corrientes de la actual filosofía de la mente, ponen de relieve la naturaleza lingüística del pensamiento conceptual. En efecto, según Jerry Fodor (1975) entre otros, los estados cognitivos podrían analizarse comparándolos con representaciones lingüísticas. Al parecer, el único parangón posible para la notable productividad conceptual así como para su compleja estructura sería el lenguaje. El lenguaje, según esta hipótesis pondría en juego representaciones estructural o composicionalmente análogas a las representaciones lingüísticas (Aydede 2010). En otras palabras, según esta línea interpretativa se trata de indagar hasta qué punto la noética de Tomás de Aquino concibe el pensamiento al modo de un discurso interior.

En realidad, como ha estudiado, entre otros, Francesco Bottin (2010) Guillermo de Ockham fue el primero en llevar a término la gramaticalización del discurso interior, en el sentido de reconstruir a nivel mental unas estructuras semejantes a las que se encuentran en el discurso dicho o escrito. En tal sentido, es difícil encontrar la tesis del verbo mental como lenguaje del pensamiento en Tomás de Aquino, así como en cualquier otro autor anterior al franciscano. Así lo demuestran las conclusiones a las que ha llegado Robert Pasnau (1977b), de acuerdo con las cuales, en el Aquinate la estructura lingüística del pensamiento se da en un sentido muy restringido: el discurso interior está constituido por conceptos y a cada término del discurso exterior le corresponde un término del interior. Sin embargo, resulta infructuoso buscar en el Aquinate rastros de una «sintacticalidad» generalizada del pensamiento.

## 6. Intencionalidad

Según Henrik Lagerlund (2012) en el paso del s. XIII al XIV, tuvo lugar un «epistemological turn», es decir, un notable incremento de debates acerca cuestiones gnoseológicas diversas. A semejanza de esto, el s. XX, podría decirse que fue un «siglo de la intencionalidad», en el sentido de que numerosos pensadores, procedentes de tradiciones diversas, se interesaron por este rasgo del conocimiento humano. Carmen Paredes (2007) ha sabido resumir y analizar los prolíficos desarrollos en este sentido. En la tradición fenomenológica, cabe recordar, por un lado, la orientación de la conciencia hacia los objetos defendida por Edmund Husserl, por otro lado, la tesis del comportamiento intencional como una estructura fundamental del *Dasein*, según Martin Heidegger, así como, finalmente, la intencionalidad corporal promovida por Maurice Merleau-Ponty. Asimismo, desde un enfoque analítico, la intencionalidad constituye un tópico recurrente para los estudiosos de filosofía de la mente. Basta tener en cuenta los aportes de Roderick Chisholm y John Searle.

Franz Brentano es, en gran medida, el antecedente principal de la rehabilitación de este concepto. Según el pensador alemán, la conciencia así como la experiencia en general se caracterizan porque hay un objeto que existe «intencionalmente» en ellos. Los estudios recientes se complacen en citar, una y otra vez, un ya célebre pasaje suyo, procedente su obra de 1874, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*:

Lo que caracteriza a todo fenómeno psíquico [*psychischen Phänomen*] es lo que los Escolásticos de la Edad Media han llamado inexistencia intencional (o incluso mental) [*die intentionale Inexistenz (auch wohl mentale)*] de un objeto y lo que nosotros podríamos llamar, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido [*die Beziehung auf einem Inhalt*], la dirección hacia un objeto [*die Richtung auf ein Object*] (por el cual no hay que entender aquí una realidad) o hacia una objetividad inmanente [*die immanente Gegenständlichkeit*]. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como objeto, por más que no todos lo contengan de la misma manera. En la representación [*Vorstellung*], se trata de algo que es representado, en el juicio, de algo que es admitido o rechazado, en el amor, de algo que es amado, en el odio, de algo que es odiado, en el deseo, de algo que es deseado, etc. (Brentano 1874: 115; traducción tomada de Paredes 2007: 60)

Posiblemente, sea difícil justificar el sentido netamente internalista que Brentano parece conferirle aquí al concepto de intencionalidad, sobre todo si se lo extiende (como hace él mismo) a la Escolástica. Sin embargo, aquí hay algunas ideas que resultan determinantes en relación al tema de nuestro trabajo. Por un lado, la tesis de que la intencionalidad o (literalmente) la inexistencia intencional es la diferencia específica de lo mental. En otras palabras, un *proprium* de lo mental es la orientación o direccionalidad a un objeto, que para Brentano es inmanente. Y, además, el atribuirle a la Escolástica este modo de concebir el conocimiento.

Toda esta singular vigencia del concepto de intencionalidad, naturalmente, condicionó los estudios de filosofía medieval durante el s. XX y, de modo creciente, hasta la actualidad. En el caso específico de los estudios tomistas, en primer lugar debe-

mos citar un texto de los '40, *L'intentionnel selon Saint Thomas*, del jesuita belga André Hayen, fruto de sus estudios doctorales en filosofía en la Universidad Gregoriana de Roma, bajo la dirección de Charles Boyer. En el prólogo, Joseph Maréchal encarece el valor de la obra subrayando la falta de estudios dedicados al concepto de *intentio* en toda su heterogénea amplitud (Hayen 1942: 9). Luego de la elaboración del correspondiente marco histórico y doctrinal, el autor analiza la función de la *intentio* tomista no todavía dentro del *cognoscente* sino en su *fluir* por los media en la naturaleza.

Respecto de *intentio* en acepción noética, para Hayen la intencionalidad consiste en objetividad y, por tanto, más que una propiedad de la mente, es una característica del objeto, en tanto capaz de causar en el *cognoscente* una *species* semejante a él.

La objetividad del conocimiento intelectual y de todo conocimiento en general resulta, según santo Tomás, de la influencia del objeto en la facultad *cognoscente*. [...] Esta teoría se puede presentar de la manera siguiente. La objetividad del conocimiento se explica por el concepto [...] de semejanza [*ressemblance*]. La semejanza de la *species* inmanente con el objeto exterior se explica, a su vez, por la actividad del objeto en el sujeto *cognoscente*, o más exactamente por su causalidad objetiva. Finalmente, el carácter directo del conocimiento objetivo quedará sin explicación si no se admite la esencial intencionalidad del objeto por conocer. (Hayen 1942: 236-7)

Luego de este estudio pionero, se sucedieron numerosos trabajos sobre intencionalidad en el Medioevo y, específicamente, en Tomás de Aquino (para una sinópsis bibliográfica véase Amerini 2011). No obstante, es preciso advertir que los estudiosos están lejos de acordar un único sentido para el concepto de intencionalidad. Según la ingeniosa fórmula de Jack Zupko (Perler 2015), el concepto de intencionalidad funciona entre los medievalistas (e incluso entre los pensadores medievales) con la imprevisible versatilidad de «una navaja del ejército suizo». Por este motivo, conviene que pasemos revista brevemente a los distintos tipos de indagaciones que la bibliografía secundaria nos presenta bajo la etiqueta de intencionalidad con respecto a las noéticas medievales.

Un primer conjunto de textos toma la intencionalidad como la diferencia específica del ámbito de lo mental. Se trata de la misma tesis de Brentano, retomada actualmente por la filosofía de la mente bajo el rótulo la intencionalidad como «marca de lo mental» (Crane 2008: 65). En esta línea, contamos con numerosos estudios que discuten hasta qué punto la intencionalidad es diferencia específica de lo mental según Tomás de Aquino (Lisska 1976, Pasnau 1997, Brower & Brower-Toland 2008, Lagerlund 2011b, entre otros). Anthony Lisska, por ejemplo, propuso que uno de los «axiomas» de la intencionalidad en Tomás de Aquino era que los seres dotados de conocimiento se diferencian de los no *cognoscentes* por la capacidad de recibir formas de un modo «no-entitativo», es decir, inmaterialmente. Esta tesis, por otra parte, cuenta con el aval de «sonar muy aristotélica», en virtud de aquellos pasajes



de *De Anima* en los que se caracteriza el conocimiento como una recepción de la forma sin la materia. Según Richard Sorabji (1991: 228), entender la intencionalidad como un «proceso de desmaterialización» o «mensaje no-físico» es una reelaboración que debemos a los árabes y a Tomás de Aquino, aunque éstos la hayan atribuido a Aristóteles. En el mismo sentido, Bernard Lonergan (1967: 162), equipara existencia intencional con inmaterialidad y con la diferencia propia del cognoscente en cuanto recipiente de lo conocido. Robert Pasnau (1997: 36 ss.), en cambio, problematiza la tradicional equiparación de intencionalidad e inmaterialidad. Llama la atención sobre ciertos pasajes donde Tomás afirma explícitamente que la inmaterialidad de una forma no implica necesariamente su existencia intencional (el caso de un ángel que conoce a otro), y otros pasajes que admiten la existencia intencional de contenidos en seres materiales (el caso de la *species in medio*).

Pero bajo el título de intencionalidad —en segundo lugar— también encontramos numerosos trabajos enfocados en lo que, a falta de mejor denominación, llamaré la «mecánica» tomista del conocer y que no es otra cosa que el problema de las especies del que hablé arriba. En vez de tomar la intencionalidad como una propiedad de lo mental (problema ontológico), se la asocia a ciertos ítems mentales, tales como la especie o el concepto (problema funcional).

En tercer lugar, Fabrizio Amerini —responsable del artículo dedicado a intencionalidad en la reciente *Encyclopedia of Medieval Philosophy* (Lagerlund 2011)— aporta la novedad de enfocar el problema desde un punto de vista predicamental (novedad más para nosotros que para los pensadores medievales). A diferencia de la filosofía analítica, que entiende la intencionalidad en sentido lingüístico, los medievales prefirieron entenderla en un sentido más metafísico y epistemológico, lo cual los aproxima más al modo como se desarrolló la discusión sobre intencionalidad en la tradición fenomenológica. En definitiva, el debate sobre intencionalidad, tal como se cristalizó en los tratados al respecto producidos en el s. XIV, consistió en responder a la por cómo aplicar las *Categorías* de Aristóteles a la esfera de lo mental a fin de dar cuenta de sus propiedades intencionales (Amerini 2011: 559, 561). Y hubo dos tipos de soluciones, las que tomaron el conocimiento como acción y las que tomaron como relación.

Si el conocimiento es entendido como acción, una primera alternativa es preguntarse si la *intentio* resultante debe identificarse con la acción que la produce o no, es decir si el conocimiento es una acción inmanente o transitiva. Si se opta por esto último, se abren dos nuevas opciones, pues la *intentio* producida o bien existe «subjetivamente» como una cualidad de la mente que la produce, o bien existe «objetivamente», es decir, como correlato mental o contenido objetivo de un concepto. Por último, esto último puede entenderse todavía en dos sentidos: la *intentio* que existe objetivamente en la mente puede ser tomada o bien como un reemplazo de la

cosa extramental o bien como la cosa extramental misma, dotada de un nuevo modo de existencia.

A su vez, si el conocimiento es entendido como relación, se siguen dos alternativas: o bien una relación asimétrica o bien una relación simétrica. Según Amerini, hay asimetría cuando el conocimiento es tomado como una relación mente-a-mundo. Si, en cambio, se toma el conocimiento como dos relaciones superpuestas — mundo-a-mundo y mente-a-mundo —, entonces hay simetría. El autor da por supuesto aquí la tesis searleana de la «direction of fit» o «dirección de ajuste», muy difundida en el ámbito de la filosofía de la mente (Searle 1983: 22 ss.). Según Searle, un acto de habla de carácter descriptivo (en modo indicativo, digamos) tiene una dirección de ajuste mente-a-mundo. En cambio, en un acto de habla imperativo la dirección de ajuste se invierte, pues el mundo debe ajustarse a la mente.

Las posiciones diferenciadas por Amerini pueden apreciarse sinópticamente en el siguiente cuadro:

(A) Intencionalidad como <i>acción</i>	(A.1) Acción inmanente: la <i>intentio</i> resultante se identifica con la acción		
	(A.2) Acción transeúnte: la <i>intentio</i> resultante es <i>diferente</i> de la acción que la produce	(A.2.1) La <i>intentio</i> producida existe subjetivamente, es decir, como cualidad de la mente	
		(A.2.2) La <i>intentio</i> producida existe objetivamente	(A.2.2.1) La <i>intentio</i> reemplaza al objeto
			(A.2.2.2) La <i>intentio</i> es el objeto mismo pero con un nuevo tipo de ser.
(B) Intencionalidad como <i>relación</i>	(B.1) Relación <i>asimétrica</i> : mundo-a-mente		
	(B.2) Relación <i>simétrica</i> : mente-a-mundo y mundo-a-mente		

Amerini, posiblemente de un modo deliberado, no clasifica a los pensadores medievales, de modo excluyente, en una única categoría. Se contenta con algunas remisiones «desordenadas» y con explicitar ciertas afinidades teóricas, lo cual es indicación de que es factible encontrar varias tesis simultáneamente en un mismo pensador o noética.

Por ejemplo, las tesis (A.2.2) y (B.2) son compatibles con el internalismo y, por tanto, con la existencia de un «tercer reino» de objetos o universales (la *res intellecta* o *res ut intellecta*). A menudo —puntualiza Amerini (561)— esto se contrabalancea con la afirmación más o menos vehemente de que el objeto de adentro y el de afuera son de la misma naturaleza, de modo que «se reconcilia un duro realismo epistemo-

lógico con una cierta moderación metafísica» (561). En cambio, las tesis (A.1), (A.2.1) y (B.1) ofrecen mayor resistencia a una duplicación del objeto de pensamiento. Autores como Tomás de Aquino, Enrique de Gante o Juan Duns Escoto quedan del lado del primer conjunto de tesis. Guillermo de Ockham, en cambio, en el segundo conjunto.

Más allá de que esta clasificación nos resultará de utilidad a lo largo de nuestra investigación, deseo remarcar la aludida sugerencia de Amerini sobre el contrabalanceo de moderación metafísica, realismo gnoseológico e internalismo. A menudo, se suele presuponer que representacionalismo y realismo directo son posiciones opuestas e inconciliables. En parte, condicionado por la tendencia general de la literatura, este estado de la cuestión opera sobre ese presupuesto. Sin embargo, será útil tener en cuenta que tomar la inteligencia como una capacidad de reproducción inmanente de la realidad, por más que a menudo se lea esto en sentido exclusivamente realista, es una tesis que contribuye con una concepción internalista del conocimiento. En otras palabras, si el intelecto es capaz de reproducir inmanentemente la realidad conocida es porque, en el paso siguiente, puede decirse que el término sobre el cual recae el conocimiento es inmanente a la mente.

### 3. APROPIACIONES

Multiforme, l'archive n'est pas un dépôt mort, c'est une énergie fossile. Le principe qui guide notre travail est que l'archive elle-même pense *en donnant à penser*. La pensée qui se construit en elle n'est pas une répétition de la pensée qui fut, mais une anamnèse de celle qui vient.

Alain de Libera, *L'Art des généralités*

Toda teoría filosófica, por novedosa que sea, se vincula necesariamente con teorías filosóficas del pasado. Esta vinculación, sin embargo, no consiste en que una o varias tesis se abran paso a través de la historia cobijándose bajo rasgos superficiales distintos en cada autor. Por el contrario, las filosofías se gestan al compás de reapropiaciones del pasado. No se trata de un pasado que se abre paso hacia el futuro sino de un presente que se legitima reconstruyendo un pasado. Lo interesante es que, naturalmente, estas reapropiaciones no responden a una selección *a priori* de elementos «naturalmente compatibles» entre sí o más convenientes en función de cierta finalidad teórica. Por el contrario, en este punto suele operar una alta dosis de contingencia histórica la cual, lejos de dificultar o impedir la labor del pensamiento, se constituye en uno de sus principales estímulos. A lo largo de nuestro trabajo estudiaremos, por ejemplo, los ingentes esfuerzos de Tomás por armonizar en su propia noética elementos en inevitable tensión, procedentes de tradiciones muy diversas. En otras palabras, este poder estimulante de la divergencia entre tradiciones es una de las «energías fósiles» que según de Libera pululaba en el archivo de los pensadores medievales: «el archivo mismo piensa dando a pensar» (Libera 1999: 11).

El propósito del presente capítulo es indagar diversas figuras que la noción de representación cognoscitiva revestía en el archivo de los debates noéticos tardomedievales, específicamente las que operan de una u otra manera en la noética de Tomás de Aquino. Efectuaré esta indagación en textos de Aristóteles, Avicena, Averroes y Agustín de Hipona. En general, en estos autores opera el presupuesto de que es admisible describir o dar cuenta del conocer o bien como un tipo de actividad (comparar, abstraer, formar, etc.) o bien como un tener (conozco *porque tengo*, por ejemplo, una especie, una imagen, una representación, etc.). Pero tanto un tipo como otro de descripciones usualmente recaen sobre algo que se presenta como lo formado, o el término de la comparación o lo tenido. Por el momento, cuando hablo de

representación cognoscitiva me refiero simplemente a esto, es decir, a esos ítems mentales que cumplen con la sorprendente peculiaridad de que, formándolos, recibéndolos, siendo informado por ellos o simplemente teniéndolos, el sujeto resulta transferido al estado de cognoscente.

### 1. Φάντασμα y εἶδος en Aristóteles

Aunque mi trabajo se centrará en la fase intelectual de la actividad cognoscitiva, es aconsejable comenzar considerando el φάντασμα aristotélico. Como toda noética dependiente de Aristóteles, la de Tomás de Aquino exhibe una buena dependencia del pensamiento con respecto a la sensibilidad. Tan imposible es pensar sin imágenes que por momentos parece que la intencionalidad de los pensamientos depende toda ella del enlace operado por las representaciones imaginativas. Por otra parte, éstas suelen presentarse como el objeto sobre el que recae de alguna manera la actividad intelectual; las representaciones imaginativas —suele decir Tomás— son al intelecto como los colores a la vista (II *SSS* d17 2.1 co; *QDV* 2.6 co). De hecho, como veremos más adelante, una de las principales críticas contra la teoría tomista de las especies —la crítica de Enrique de Gand— sostiene que la especie es innecesaria porque, para explicar la intelección, basta con la pura actividad intelectual recayendo sobre representaciones imaginativas.

A diferencia de Platón, quien en *Fedón* y *República* menosprecia el valor noético de la imagen, según Aristóteles la representación imaginativa cumple una función noética positiva, al punto que el intelecto mismo depende de ellas para cumplir con su función. El último libro de *De Anima* se dedica al conocimiento intelectual. No obstante, los primeros capítulos de este libro se ocupan de la sensación y de la imaginación, que constituyen las condiciones sensibles de las que depende el pensamiento para actuar. Los seres dotados de conocimiento son afectados por los objetos sensibles. «Cuando lo que puede oír está en acto y lo que puede sonar está sonando, entonces el oído en acto y el sonido en acto se producen al mismo tiempo» (*DA* Γ.2, 425b). En otras palabras, el conocimiento se inicia con una afección activada en la sensibilidad por los objetos.

Una vez que cesa la acción del objeto —una vez que el sonido deja de escucharse o lo visible se oculta— la afección no desaparece por completo de la sensibilidad, sino que persiste en virtud de la imaginación (φαντασία). «[A]un cuando los objetos sensibles no estén presentes, las sensaciones y las representaciones [αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι] siguen estando en los órganos sensorios» (*DA* Γ.2, 425b). En este contexto, la imaginación se define como «un movimiento producido por la sensación en acto» (*DA* Γ.3, 429a), que se caracteriza por el hecho de que las imágenes permanecen (τὸ ἐμμένειν) y son semejantes (ὁμοίως εἶναι) a las sensaciones. En otras palabras, la sensibilidad, la base misma de toda la actividad cognoscitiva, además de ser esti-

mulable por parte de los objetos actualmente presentes, cuenta con la capacidad de sostener o renovar la presencia de esos objetos a través de un aparecer o mostrarse interior al cognoscente. Esta primera manifestación intramental del objeto es el φάντασμα. Por otra parte, contando con una representación de este tipo, el cognoscente gana autonomía respecto del objeto extramental, gracias a lo cual resulta capaz de ejecutar procesos cognoscitivos de orden superior, pues la intelección sería imposible sin la interiorización y la estabilización operada por este primer aparecer del objeto.

Según Victor Caston (1998: 252), en este punto el Estagirita habría sido consciente del problema que actualmente denominamos con el nombre de intencionalidad. Habría tenido en cuenta que nuestros estados mentales son *sobre algo*, es decir, admiten ser descriptos en términos de posesión de un contenido. Y habría explicado esta característica postulando la φαντασία y los φαντάσματα. Este último se caracterizaría por su marcada impronta naturalista, es decir, por ser una representación, explicada en términos de «poderes causales y magnitudes corpóreas» (Caston 1998: 250). En otras palabras, en opinión de Caston el φάντασμα implicaría una opción por el naturalismo y por el representacionalismo: nuestra actividad cognoscitiva sería *sobre algo* porque manipula las improntas físicas producidas por los objetos corpóreos extramentales en los órganos sensitivos.

Esta lectura representacionista gana fuerza por un célebre pasaje procedente de otra obra, las primeras líneas del *De Interpretatione*, donde se establece el conocido cuadro semántico en los siguientes términos: «lo que hay en el sonido es símbolo de las afecciones [παθημάτων] que hay en el alma» (*Int.* 16a). Y se añade que, a diferencia del idioma, que no es el mismo para todos, «las afecciones del alma, <son> las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas [ὁμοιώματα], las cosas, también <son> las mismas» (*Int.* 16a). John Akrill —comentando este pasaje (1963: 113)— manifiesta su perplejidad ante estas «afecciones en el alma». Sostiene que Aristóteles las llamaría semejanzas porque probablemente haya incurrido en la ingenuidad de explicar el contenido mental de quien piensa en un gato como una pintura o una semejanza del gato.

A diferencia de Caston, María Elena Díaz (2009: 196) destaca que no es posible reducir el φάντασμα aristotélico a una mera copia o impronta física que, causalmente producida por el objeto, reproduciría determinadas características de éste. Por el contrario, según la estudiosa, éste resultaría de una activa selección operada por el sujeto. Mientras que la αἴσθησις depende causalmente del objeto —es una afección del objeto en el alma—, la φαντασία no depende totalmente del objeto sino, por lo menos en parte, puede ser manejada a voluntad: podemos imaginarnos lo que queremos. «<La imaginación> —se lee en *DA* Γ.3, 427b— es una afección que depende de nosotros [πάθος ἐφ' ἡμῖν] y podemos <imaginarnos algo> cuando queremos —es

en efecto posible producir algo [τι ποιήσασθαι] ante nuestros ojos...». Reparemos en lo paradójico de un πάθος ἐφ' ἡμῖν (casi un oximoron), que probablemente vale tanto como decir un πάθος híbrido, el cual por su contenido tiene bastante de afección recibida pero en cuanto podemos manipularla a los fines cognoscitivos propios de la mente, se aparta del paradigma de una afección pasivamente recibida.

Al término de los *Segundos Analíticos* (100a), se explica cómo la sensación puede convertirse en experiencia. Aunque todos los animales estén dotados de cierta sensibilidad, sólo en algunos se produce una persistencia del percepto (μονὴ τοῦ αἰσθήματος). Ahora bien, cuando estos perceptos son muchos surge la distinción (διαφορά), el concepto (λόγος) y, en definitiva, lo universal, que viene a aquietarse o estabilizarse en el alma (ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ), como lo uno ante la multiplicidad (τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλά) y como algo idéntico en esas cosas (ὁ ἂν ἐν ἅπασιν ἐν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό). Lo que quiero señalar, por un lado, es que también en este texto se explica una actividad cognoscitiva como el surgimiento y la posesión de un ítem mental o representación que según los casos es un simple αἶσθημα, una διαφορά o un λόγος. Pero por otro lado, si el percepto o αἶσθημα debe leerse en la línea de una universalidad incoada y gradualmente creciente cuya culminación es la universalidad conceptual propia del intelecto humano, es posible inferir que ni el pensamiento ni la sensibilidad son meros productos de los objetos sino que se da una actividad unificadora o estabilizadora de intensidad variable a través de todos los grados posible de conocimiento, lo cual resulta favorable a la interpretación de Díaz.

Si Aristóteles toma la representación imaginativa como un primer paso de una creciente persistencia o de un gradual detenerse, es posible aplicarle a la representación, de algún modo al menos, el célebre ejemplo que da pocas líneas más abajo (*APo* 100a10 ss.), según el cual la sensación es como una batalla, en la cual, al producirse la fuga, si uno (de los fugitivos) se detiene, luego lo sigue otro, y luego otro, hasta que se recupera el orden del principio (ἕως ἐπὶ ἀρχὴν ἦλθεν). Desde este punto de vista, el φάντασμα, más allá de su innegable aspecto de πάθος, parece ser también un producto de la subjetividad en virtud del cual el flujo de la sensibilidad comienza a estabilizarse y se hace presente en la inmanencia de la mente a fin de habilitar, a su vez, la actividad del intelecto agente. Y es, por tanto, bastante más que una mera impronta causalmente producida. En otras palabras, mientras que una interpretación representacionalista de la sensibilidad propende a una correlación estricta o literal entre objetos extramentales e improntas producidas, estos pasajes del propio Aristóteles nos inducen a buscar en la sensibilidad (y en las imágenes que esta produce) un *plus* de síntesis o universalidad incoada. De hecho, tampoco este modo interpretar la sensibilidad en Aristóteles fue extraña a las noéticas tardomedievales. Veremos más adelante que Enrique de Gand, al compás de su rechazo de las espe-

cies tomistas, postula la existencia de un *phantasma universale* que articula sensibilidad e intelecto.

Finalmente, en *De Memoria et Reminiscentia* (*Mem.* 450b11 ss.) —obra que Tomás conocía y comentó— Aristóteles se pregunta: si la memoria y la imaginación actúan recibiendo y conservando una afección (πάθος), ¿por qué lo que recordamos es lo que produjo esa afección y no la afección misma? Si, al ejercitar la memoria, contemplamos y percibimos esta afección (θεωρεῖ τὸ πάθος τοῦτο καὶ αἰσθάνεται τούτου), ¿por qué recordamos objetos extramentales? Como puede apreciarse, se trata de una pregunta fundamental que, aunque formulada en el contexto de una teorización sobre la memoria, tiene implicancias noéticas en general. Al igual que una pintura, el φάντασμα —responde el Estagirita— se lo debe considerar desde dos puntos de vista, no unívocamente. En efecto, una figura pintada en un cuadro (τὸ ἐν πίνακι γεγραμμένον ζῷον) es al mismo tiempo una figura pintada —ζῷον—<sup>19</sup> pero también una representación —εἰκόν—. E inserta inmediatamente una frase que sintetiza magistralmente el problema noético del φάντασμα. La figura pintada, «<siendo ella> la misma y una, es ambas [*sc.* una figura (pintada) pero también una representación de otra cosa], pero el ser no es el mismo para ambas [τό αὐτὸ καὶ ἓν τοῦτ' ἐστὶν ἄμφω, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταυτὸν ἀμφοῖν]» (*Mem.* 450b22-3). La tesis aristotélica roza la contradicción al parecer: en un uno y único φάντασμα, sin declinar esta unidad, es posible distinguir dos aspectos distintos, pues puede considerárselo como una figura pintada a la que se observa por sí misma (αὐτὸ τι καθ' αὐτό) o bien como una representación, es decir, como una figura de algo otro (ἄλλου), exterior a la pintura misma. Esta distinción, por otra parte, no parece arbitraria o infundada porque ambos aspectos son efectivamente *dos* aspectos reales de un único φάντασμα, pues a cada uno le corresponde un εἶναι distinto. Por un momento, esta línea nos recuerda la tesis de Pedro de Juan Olivi, quien pretendía que en único ente podían existir diversas *rationes* reales sin que éstas se diferenciaran realmente entre sí. El φάντασμα, infiere Aristóteles,

en cuanto <algo> en sí mismo [καθ' αὐτό] es contemplación [θεώρημα] y φάντασμα, y en cuanto <algo> de otro es como [οἷον] una representación [εἰκόν] y un recordatorio [μνημόνευμα]. Y cuando se mueve, si el alma lo percibe [αἰσθάνηται ἢ ψυχῇ] como algo por sí mismo, parece

<sup>19</sup> Numerosos traductores y estudiosos —indica David Bloch (2007: 33)— coinciden en que aquí el término griego ζῷον debe traducirse no como «animal» sino según su acepción más genérica, a saber, «pintura», tal como ocurre en otros pasajes tanto platónicos —*Gorg.* 453c-d; *Resp.* 514c-515a— como aristotélicos (*Cat.* 1a1-6). No obstante, reconoce que la traducción por «animal» no es imposible. De hecho tanto la traducción latina que Tomás sigue traduce por *animal pictum*, lo cual el Aquinate admite sin críticas.



sobrevenirnos como un pensamiento [νόημα] o un φάντασμα. Pero si <el alma lo percibe> como <algo> de otro, como cuando <se ve algo> en un dibujo [ὡσπερ ἐν τῇ γραφῇ], lo contempla [θεωρεῖ] como a una representación [εἰκόν], y sin haber visto a Corisco, lo contempla como <a una representación> de Corisco. De donde la afección de esta <última> contemplación [τὸ πάθος τῆς θεωρίας ταύτης] es diferente de <la afección que ocurre> cuando se contempla algo como una figura pintada [ὡς ζῶον γεγραμμένον]. En un caso, se produce en el alma una <afección> como un único pensamiento [νόημα]; en el otro, en cambio, dado que es una representación [εἰκόν] se produce como un recordatorio [μνημόνευμα]. (*De mem. et reminisc.* 450b25 ss.)

Se delínean en este pasaje dos maneras distintas de considerar un φάντασμα, la posibilidad de ejecutar sobre él dos θεωρίαι distintas, cada una de las cuales ocasiona un πάθος diverso en el alma. El πάθος del pensamiento resulta de tomar al φάντασμα como algo por sí mismo, en cambio, el πάθος del recuerdo surge cuando se considera al φάντασμα como una representación, es decir, no como algo por sí mismo sino que remite a otra cosa. Sin embargo, el pasaje no agota en esto su complejidad. En su totalidad lo atraviesa una comparación: el φάντασμα es como una «pintura», o bien, según leyeron los medievales, como un *animal pictum*. Ahora bien, el punto central, según creo, es que este carácter de pintura o de *animal pictum* subyace a los dos aspectos señalados del φάντασμα. El pasaje de Aristóteles es suficientemente explícito al respecto: al igual que una pintura o un *animal pictum*, el φάντασμα se lo puede considerar o bien como en sí mismo o bien como representación de otro.

Ahora bien, si esto último es correcto, nuestra mente puede hacer dos consideraciones distintas sobre el φάντασμα. Puede tomarlo en sí mismo, es decir, olvidando que es imagen de otra cosa y considerándolo como algo en sí mismo. Sin embargo —he aquí lo paradójico— cuando se toma al φάντασμα por sí mismo, lo que resulta es un pensamiento (un νόημα) que no es sobre el φάντασμα sino sobre la realidad extramental que éste representa (el en sí de φάντασμα es un para otro). En otras palabras, cuando consideramos a una imagen por sí misma, los νοήματα surgidos de aquí no versan sobre la imagen en cuanto tal (cuyo carácter de imagen ha quedado de lado) sino sobre su contenido. En cambio, cuando consideramos al φάντασμα sin omitir su propia condición de imagen, surge el μνημόνευμα en el cual se manifiesta no sólo el objeto extramental sino la distancia que separa a éste de su φάντασμα. Por tanto, νόημα no se diferencia de μνημόνευμα por surgir de un contacto más inmediato sino por tematizar la representación como tal.

El propio Tomás de Aquino entendió así este pasaje. Sirviéndose de la distinción aviceniana entre *intentio* y forma (que en breve expondremos), comenta que lo que caracteriza la memoria es volverse sobre la representación imaginativa prestando especial atención a una especial *intentio* de ésta, que es su relación de imagen de otra cosa. El intelecto, en cambio, se vuelve sobre esta misma imagen sin detenerse en la *intentio* de imagen como tal sino en el contenido universal (o universalizable) que

ésta le exhibe. Incluso podría pensarse que la tesis de la especie inteligible como *id quo intelligitur* es un calco a nivel intelectual de esta doctrina de Aristóteles. En efecto, la intelección en sentido recto pone en juego una especie sin tematizarla como tal sino valiéndose simplemente de su contenido. Sin embargo, cabe la posibilidad de que la especie se convierta en *id quod intellectus intelligit*, lo cual da lugar a una tematización de la especie como medio de conocimiento, tarea propia de la lógica y de la *scientia de anima*.

[C]uando el alma se vuelve a la representación imaginativa [*phantasma*] en cuanto ésta es una cierta forma conservada en sensibilidad, hay un acto de imaginación o fantasía o bien un acto del intelecto que considera lo universal en ella. Pero si el alma se vuelve a ella en cuanto es imagen de lo que antes oímos o inteligimos, esto corresponde al acto de la memoria. Y ya que el ser imagen significa una cierta *intentio* acerca de la forma, Avicena sostiene correctamente que la memoria apunta a una *intentio* pero la imaginación a la forma aprehendida por los sentidos. (Tomás de Aquino, *SDS* ii lect3)

En cuanto al plano intelectual, Aristóteles dispone de tres términos para denominar el contenido del pensamiento: νόημα, λόγος y εἶδος. El primero de estos términos es un sustantivo derivado por medio del sufijo -ματ-, que como enseñan los gramáticos (Goodwin 1895: 186) tiene un sentido resultativo, es decir, que denota el resultado de una acción. Así por ejemplo, πράγμα indica el resultado de πράσσω, y τμήμα el de τέμνω. Pero este denotar el resultado es amplio. En efecto, si πράσσω significa «hacer» o «realizar», πράγμα significará tanto la cosa (hecha) como el acto mismo (por el cual se la hace); si τέμνω significa cortar, τμήμα significará la pieza o sección cortada pero también el corte o la incisión. Ahora bien, ¿de qué tipo es el resultado indicado por el término νόημα. ¿Se trata simplemente de la acción de inteligir en el acto mismo de ser realizada? ¿O bien indica un resultado más autónomo con respecto a la acción que le da lugar, algo así como un producto? Notemos que en νόημα reencontramos dificultades ya presentes en φάντασμα, pues también éste último es un resultativo nada menos que del verbo φαίνω. Por tanto, en ambos casos cabe preguntarse cuánto hay, tras estos términos, de una suerte de acción pura — manifestarse, inteligir — y cuánto de un producto mental tendiente a escindirse y a diferenciarse de su causa. Esta ambigüedad se confirma por el hecho de que en *De Anima*, νόημα ha sido traducido como «pensamiento», «concepto» o «ítem inteligido». Según Marcelo Boeri (2010: 149 n. 353) νοήματα puede traducirse por «“intelecciones”, o tal vez mejor, “los resultados de la intelección” es decir “los ítems inteligidos”». Por otra parte, este término entraña el problema de su escasa aparición en el corpus aristotélico.

Εἶδος y λόγος, en cambio, deparan resultados más significativos. Con ellos, Aristóteles designa tanto un ítem mental intelectual como el constituyente o principio ontológico más formal o esencial de una realidad. En su acepción ontológica, εἶδος designa la forma de un compuesto hilemórfico. «[L]a carne, el hueso y cada parte de este tipo, tienen un doble aspecto, tal como las demás cosas que poseen su forma en

una materia [ὡσπερ καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐν ὕλῃ εἶδος ἐχόντων]. Por esto, el nombre de “carne” o “hueso” se aplica tanto a la materia como a la forma» (*GC* A.5, 321b19). En otra ocasión expone Aristóteles que la diferencia del cielo sensible y del cielo sin más —οὐρανὸς ἀπλῶς— es que este último es forma y estructura —εἶδος καὶ μορφή—, mientras que el otro es lo mismo pero mezclado con materia —τῇ ὕλῃ μεμιγμένον— (*De Caelo* A.9, 278a10). Según *Metafísica*, el εἶδος, en el caso de una casa es su λόγος por oposición a la materia, que es la tierra y las piedras (*Metaph.* III.2, 996b6), y por otra parte, a menudo, este término se equipara sin más con la esencia —τὸ τί ἦν εἶναι— (*Met.* VIII.4, 1044a34).<sup>20</sup> Aunque con menor frecuencia, λόγος también aparece designando el constituyente formal o esencial de los seres. Al comienzo de *De Anima*, se afirma que afecciones psíquicas tales como el valor, la dulzura o el miedo son formas materiales —λόγοι ἔνυλοι—. En el pasaje citado de *Metafísica* de la casa, λόγος junto a εἶδος representan lo esencial de la casa por oposición a la materia —piedras y tierra—. En definitiva, Aristóteles presenta una clara equiparación de los siguientes conceptos: εἶδος, λόγος, μορφή y τὸ τί ἦν εἶναι.

En cuanto a εἶδος y λόγος en acepción noética, *De Anima* define la sensación como recibir un εἶδος sensible sin materia —τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης— (*DA* B.12, 424a18). El inteligir —νοεῖν— también es definido como recepción de un εἶδος —δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους— (*DA* Γ, 429a13). Coherentemente con esto, el νοῦς es forma de formas —εἶδος εἰδῶν— y la αἴσθησις, forma de lo sensible —εἶδος αἰσθητῶν (*DA* Γ.8, 431b26)— y el alma misma amerita el título de lugar de las formas —τόπον εἰδῶν— (*DA* Γ.4, 429a28). Así como en el plano ontológico el εἶδος es objeto de un tener —ἔχειν— por parte del ente material, en el plano noético es objeto de un tomar —λαβεῖν— por parte del cognoscente. En *Metafísica*, adquirir ciencia de las cosas —τὴν τῶν ὄντων λαβεῖν ἐπιστήμην— equivale a tomar el εἶδος de éstas —τὸ τῶν εἰδῶν λαβεῖν— (*Met.* III.3, 998b6). Y en *De Anima*, en el ejemplo del anillo, aunque no se hable explícitamente del εἶδος, reencontramos la metáfora del tomar: la cera toma —λαμβάνειν— la impronta —σημεῖον— del hierro o el oro que conforman el anillo.

«El realismo directo —puntualiza Michael Esfeld (2000: 321)— es una opción que se ajusta a la filosofía de Aristóteles, porque éste supone que las formas de las cosas en el mundo son también nuestros perceptos y conceptos». En efecto, es coherente con esta tesis el hecho de que la noética aristotélica no cuente con un término marcado que diferencie al εἶδος en la mente del εἶδος inmanente en la cosa. En el mismo sentido puede leerse el λαμβάνειν como término que explica cómo se intelige un determinado objeto. De hecho, el Estagirita en más de una ocasión explica todo conocimiento —tanto sensitivo como intelectual— como un identificarse de la potencia con su objeto. La facultad sensitiva y la cognoscitiva —τὸ αἰσθητικὸν καὶ τὸ

<sup>20</sup> *Met.* Z.7 (1032b1 y 1035b32): «εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι».

ἐπιστημονικὸν— son en potencia —δυνάμει— lo sensible y lo cognoscible (*DA* Γ.8, 431b26), o bien, «el intelecto y lo inteligible se identifican [ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν]», (*Met.* XII.7, 1072b18). Por tanto, si atendemos a estos pasajes, el conocimiento no termina en mero λαμβάνειν, sino que llega a operarse una cierta identidad —ταὐτόν—. En otras palabras, si tomamos en cuenta lo dicho recién sobre la intelección como identidad o unidad y lo dicho más arriba sobre la sensación y φάντασμα, cabe concluir que, como ha mostrado Carolina Fernández, hay en Aristóteles una «ambigüedad constitutiva» respecto de si la forma conocida «es la misma forma o una forma semejante a la materializada» (2013: 60). En cierta manera, toda la presente investigación es un testimonio de esta «ambigüedad constitutiva» en la noética del aristotélico Tomás de Aquino.

Varios pensadores medievales —el Aquinate entre ellos— el εἶδος aristotélico como precedente y legitimación de su propia tesis de la *species intelligibilis*. En efecto, Tomás, por ejemplo, cree que el término con el que debe denominarse el contenido del conocimiento es mucho más que otra acepción del mismo término que denomina el constituyente formal o esencial de los seres. Desde este punto de vista podría imputársele a Aristóteles una ambigüedad, a saber, la de no haber generado un término marcado que denomine específicamente el contenido del conocimiento. Tomás si lo hizo por medio de una estrategia muy simple: añadió los adjetivos «sensibilis» o «intelligibilis». En efecto, la *species intelligibilis* no es simplemente la esencia o la forma de la cosa sino una *intentio* y una semejanza. Parte de mi trabajo será esclarecer y delimitar las diferencias y las relaciones entre estos conceptos.

Una última puntualización. Como sabemos, los latinos de fines del s. XIII y principios del s. XIV desconocieron el pensamiento griego en su lengua original. En la versión latina del *De Anima* aristotélico que Tomás utilizó, el, el gr. εἶδος ya aludido venía traducido por el lat. *species*. Por ejemplo, cuando en Γ.4 se dice que el νοῦς es δεκτικὸν τοῦ εἶδους, Tomás leyó *susceptiuam speciei*, y cuando en ese mismo capítulo la ψυχή recibe el título de τόπος εἰδῶν, el Aquinate encontró *locus specierum* (ed. Leonina 45/1.201). A su vez, al igual que casi todos sus contemporáneos, al comentar e interpretar a Aristóteles, dotó al sustantivo *species* del especificativo *intelligibilis*, de modo que terminó por encontrar en la noética de Aristóteles la fuente principal de lo que él mismos denominaba *species intelligibilis*.

Tomás creyó encontrar en Aristóteles mismo la tesis de que el intelecto se actualiza al recibir un ítem mental —la *species intelligibilis*— el cual se diferencia de la quiddidad misma de lo conocido, la cual es el objeto de la intelección. En otras palabras, Tomás creyó leer en el *De Anima* la tesis de que la intelección se consuma no sólo gracias a la simple concurrencia de intelecto y objeto sino que, además, debe concurrir un (hasta cierto punto) tercer elemento, que es la *species*.

Está claro —dice el Aquinate comentando el *De Anima*— que las especies inteligibles por las cuales el intelecto posible deviene en acto no son el objeto <mismo> del intelecto. Pues no son al intelecto como lo que se entiende sino como por lo que <éste> entiende. Así como la especie que hay en la visión no es lo que se ve sino por lo que la visión ve, mientras que lo que se ve es el color, que está en el cuerpo. Semejantemente, lo que el intelecto entiende es la quiddidad, que está en las cosas... (Tomás de Aquino, *SLDA* 3.2)

Sin embargo, como vimos más arriba, Aristóteles mismo identifica el τὸ τί ἦν εἶναι del objeto entendido con el εἶδος mismo del objeto (*Met. Z.7*, 1032b1 y 1035b32: «εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι»). Y, presumiblemente, el εἶδος del *De Anima*, es decir, lo que antes tomamos como la «acepción noética» de εἶδος posiblemente no se diferencia del εἶδος que se identifica con el τὸ τί ἦν εἶναι del objeto. Cabe preguntarse, por tanto, hasta qué punto es válido equiparar el εἶδος del *De Anima* con lo que las noéticas tardomedievales (y específicamente la de Tomás) denominaron *species intelligibilis*.

Naturalmente, no nos es posible resolver esta pregunta en esta sección inicial. Su resolución depende, hasta cierto punto, de todo lo que se discutirá a lo largo del presente trabajo. Sin embargo, por el momento digamos que algunos intérpretes defienden la posibilidad de identificar la *species intelligibilis* con el εἶδος del *De Anima*. Se trata de los intérpretes deseosos de enfatizar el carácter realista de la noética del Aquinate, siempre proclives a encarecer continuidades que vuelvan menos inverosímil esa construcción historiográfica denominada «aristotelismo-tomista». En tal sentido, André de Muralt (1993: 129) afirma sin reservas que «Santo Tomás no pierde nunca de vista que el εἶδος, la *species*, inteligible o entendida, impresa o expresa, no es otra formalmente que la forma real de la cosa en tanto que distinta de ésta en razón razonada».

Poco antes de esto, de Muralt establece que el lat. *species* equivale al gr. εἶδος, traducción que le resulta inobjetable pues la asume acríticamente. Y poco después del pasaje citado, concluye que según Santo Tomás «la intelección es una identidad *simpliciter* del intelecto y del objeto inteligible» (129). Por tanto, en poco más de tres páginas se cimenta la tesis de que la intelección, tanto para Aristóteles como para Tomás, consiste en la identidad entre intelecto y objeto, posición contra la cual se opondría el *esse obiectivum* de Juan Duns Escoto y con la cual acordaría (¡paradójicamente!) la noética de Guillermo de Ockham en cuanto a la supresión de mediaciones superfluas.

Más allá del complejo y discutible aparato ideológico-historiográfico que subyace a lo dicho (más adelante lo criticaremos), señalaré por el momento que la *species intelligibilis* no debe equipararse acríticamente al εἶδος del *De Anima* aristotélico. La presencia del especificativo «*intelligibilis*» y la ausencia de un término equivalente en Aristóteles es motivo suficiente para justificar lo que digo. «*Species intelligibilis*»

denomina un espacio teórico común —una zona de tensión dialógica, según la terminología convenida en el capítulo 1— cuyo principal precedente en el archivo textual de los medievales es la subjetivación del εἶδος operada por la noética aristotélica en oposición al platonismo. Ahora bien, no tiene sentido preguntarse si en Aristóteles hay o deja de haber *species intelligibilis*. Así formulada, la pregunta es impropia. Lo que sí hay en Aristóteles es su propia noética, que estableció la intelección sobre una subjetivación del εἶδος, sin problematizar cuán idéntico o cuán distinto es este último respecto εἶδος-de-la-cosa.

En suma, *pace* los estudiosos proclives al esencialismo de las construcciones historiográficas, lo que tenemos entre manos es un conjunto de pensadores —los tardo-medievales como Tomás, Duns, Ockham u otros— cuyo archivo le otorga el mayor protagonismo a un texto noético —el *De Anima*—, el cual, no obstante, es insuficiente en relación a los problemas que estos mismos pensadores desean resolver, lo cual suscita el debate. Y ese texto no es insuficiente por una negligencia de su autor sino porque la práctica filosófica *como tal*, en cuanto construcción temporal o histórica, comporta *necesariamente* la experiencia de la insatisfacción al trasladar trans-temporalmente un texto.

El error de de Muralt consiste en perder de vista que en sus análisis no está manipulando esencias intemporales sino con conceptos filosóficos acuñados en épocas distintas, en contextos teóricos comparables pero no idénticos. Y hay todavía un punto más importante. Para las filosofías en su historia (así como para quienes las estudian), discontinuidades tales como los malentendidos, los «errores», las traducciones inaceptables desde una perspectiva purista gozan de una fecundidad teórica mucho mayor que las presuntas continuidades transtemporales, espectrales persistencias conceptuales que le deben demasiado al empecinamiento de sus diseñadores.

## 2. Avicena y Averroes

A pesar de sus diferencias, las noéticas de Avicena y Averroes se asemejan en complejizar la sensibilidad interna del individuo humano y en disociar de éste el intelecto para comprenderlo como una actividad más autónoma y vuelta sobre sí misma. La imaginación —sentencia Agamben (Coccia 2008)— es un descubrimiento medieval que alcanza en Averroes su máximo desarrollo. En todo caso, una vez que el pensamiento se disocia del individuo, en la noética árabe se activa la elaboración de una detallada sensibilidad interior, mucho más exhaustiva que la de Aristóteles. En parte, porque sólo así el individuo humano conseguirá ponerse a la altura del pensamiento separado, al cual debe alimentar con sus propias imágenes. Pero también porque seguramente ambos filósofos presintieron que despojar al individuo del pensamiento debía compensarse con una elevación de su sensibilidad.

Según Avicena, la interacción entre el alma y la *res sensibilis* es incapaz de producir conceptos. Aún más: la *res sensibilis* ni siquiera es capaz de producir por sí misma en el alma las imágenes necesarias para el conocimiento a nivel sensitivo. Por el contrario, al igual que ocurre a nivel intelectual, la creación divina deviene paradigma del conocimiento sensible. Puede trazarse un paralelo entre dos hechos: por un lado, el ser natural no se genera porque su forma sea producida por agentes naturales precedentes, sino que éstos cumplen la función de predisponer o preparar la materia en vistas al advenimiento de la forma desde el *Dator Formarum*; por otro lado, en el plano noético, el cognoscente no toma su ciencia de las cosas sensibles, sino que el intercambio con ellas lo predisponen (reflexión y cogitación mediante) para el advenimiento de la quiddidad universal, que desciende desde el *Dator Formarum*. Tomás rechaza a menudo esta concepción de la sensibilidad como meramente preparatoria (véase, por ejemplo, *QDA* 15 co).

La teoría aviceniana de los sentidos internos tiene que ver con una intensificación de la actividad de parte del cognoscente con vistas a compensar el hecho de que la *res sensibilis* sea incapaz de ser inteligida. Lo que prepara cognoscitivamente al hombre no es lo que obtiene de la *res sensibilis* sino lo que su sensibilidad interna es capaz de producir. Y esta preparación es insoslayable ya que, como indica Dimitri Gutas (2012: 421), la emanación de las formas jamás es automática y el intelecto activo nunca la inicia. Gérard Verbeke (1968: 46\*-59\*), por su parte, advierte que esta actividad de los sentidos internos tiende a conferirle orden y estabilidad a la realidad sensible por medio de la generación de representaciones incoadadamente abstractas.

La noética aviceniana presenta cinco sentidos internos, es decir, cinco potencias sensitivas localizadas en distintos lugares del cerebro.<sup>21</sup> Éstos son el *sentido común* junto con la *imaginación retentiva*, la *imaginación compositiva*, y la *estimativa* junto con la *memoria*. Siguiendo a Aristóteles, Avicena plantea dos tipos de objetos para la sensibilidad interna: las formas y las intenciones. Formas son los sensibles propios, es decir, todos aquellos contenidos sensibles que caen específicamente bajo el alcance de algunos de los cinco sentidos externos, es decir, el color, el sonido, etc. Las intenciones, en cambio, son contenidos que, a pesar de ser sensoriales, no caen estrictamente bajo ningún sentido externo: algo que el alma percibe de lo sensible sin que sea percibido por un sentido externo. El ejemplo típico de este sentido de *intentio* es la maldad del lobo percibida por la oveja a través de la estimativa; otro ejemplo de *intentio* (ya más ligado con el conocimiento intelectual) es la semejanza o desemejanza de dos imágenes sensibles percibida por el hombre a través de su cogitativa. Notemos la aparición por primera vez del concepto de *intentio* que tendrá gran importancia en adelante.

---

<sup>21</sup> Para una presentación general véase Sebti 2000: 51-90.

El *sentido común* produce la primera síntesis perceptual, que es una imagen basada en los datos procedentes de cada uno de los sentidos externos, aunque como tal esta imagen no se encuentra en la realidad sensible. Por su parte, *estimativa* e *imaginación compositiva* se centran en la producción de un segundo tipo de imagen más abstracta que la anterior. Mientras que la imagen del sentido común es un redoblamiento que remite a otra cosa en virtud de cierta semejanza, en cambio la imagen de la estimativa y de la imaginación compositiva emancipa en cierto modo al alma de la presencia de lo sensible (Sebti 2000: 53). La *imaginación compositiva* trata con imágenes, mas no para retenerlas (como la retentiva) sino para combinarlas o dividir las. Avicena destaca que a diferencia de los animales, la imaginación humana debe someterse obedientemente a la razón, lo cual constituye una suerte de condición ascética en vistas a acceder a la verdad. Esta peculiar imaginación humana recibe el nombre de potencia cogitativa, la cual prepara para la actividad de la razón, y garantiza la conexión adecuada de los conceptos universales con los seres singulares. Así como la razón compone y divide conceptos, la cogitativa compone y divide imágenes. En definitiva, para Avicena —apunta Sebti (2000: 112)— la percepción sensible «no es un simple choque sensorial, ni la recepción de una forma preexistente, sino la producción por parte del alma de una imagen por cuya mediación se conoce el objeto material presentado a los sentidos. No es el cuerpo que afecta al alma sino el alma la que a partir de una imagen que ella produce, se autoafecta». Interpretar el conocimiento de objetos corpóreos como una autoafectación del alma es una importante tesis que reencontraremos en Agustín de Hipona y que resurgirá en los debates noéticos del medioevo tardío bajo la forma de la sentencia *corpus non agit in spiritum*.

La *estimativa* es el punto más alto de la sensibilidad humana, donde se alcanza el mayor grado de abstracción y orden que el conocimiento sensitivo puede conseguir. Esta facultad cumple la función de ordenar las imágenes sensitivas. Una de las formas de concebir los inteligibles es «distinguiendo y ordenando». La estimativa opera un «orden de intenciones» (*De Anima* V.6 —ed. Van Riet 138.90 ss. = ed. Bakoš 171.15 ss.—).<sup>22</sup> Aunque naturalmente el orden operado por la estimativa no es subjetivo, no se trata de un orden meramente «residual», en el sentido de que resulte de un mero desnudamiento o abstracción. Realmente está en potencia y su aparición depende de elaboración genuinamente activa. Esta actividad ordenadora tiene un carácter comparativo y unificador a partir de semejanzas y desemejanzas de imáge-

<sup>22</sup> A pesar de esto Sebti curiosamente afirma que la imaginación aviceniana carece de una función cognitiva determinada. Según la autora, esta actividad compositiva y disociativa no constituiría una función cognitiva sino una mera ayuda en vistas del descubrimiento del término medio por parte del alma. Véase Sebti 2000: 73. Por otra parte, para una exposición aviceniana sobre la estimativa puede verse *De Anima* IV.3 (ed. Van Riet 34.90 ss. = ed. Bakoš 129.4 ss.); y sobre la imaginación compositiva y la cogitativa, *De Anima* IV.2 (ed. Van Riet 12.50 = ed. Bakoš 119.19).



nes.<sup>23</sup> Gracias a la unidad funcional de estimativa e intelecto, el alma puede comparar las imágenes de la sensibilidad. La interacción de intelecto y estimativa permite distinguir por comparación «lo esencial y lo accidental de estas formas imaginativas». Cuando las imágenes se asemejan entre sí es porque ambas se corresponden con una única idea. «Las ideas por las cuales estos fantasmas no difieren devienen en la esencia de la inteligencia una única idea en relación con la semejanza de unas con las otras. Sin embargo, lo que es en la esencia de la inteligencia en relación a aquello por lo cual los fantasmas difieren, deviene ideas múltiples» (*De Anima*, V.5 —ed. Van Riet 128.64 ss. = ed. Bakoš 167.38 ss.—).

El sentido de la sensibilidad aviceniana es la representación estabilizadora de la realidad sensible, la cual, representada en estas imágenes, asciende de grado, aumentando su nivel de abstracción y se pone «a nivel del alma». En definitiva, la sensibilidad aviceniana se encuentra en una situación paradójica. Es una sensibilidad centrada en la actividad más que en la recepción, una sensibilidad que «se alimenta de lo sensible para sustraerse de él y lo pone de manifiesto apartándose de él» (Sebti 2000: 77).

Como dijimos, Tomás ciertamente rechaza la tesis de que la sensibilidad como mera preparación; sin embargo, su modo de concebir la sensibilidad interna le debe mucho a la noética aviceniana. Con todo, este no es el motivo por el cual acabo de presentar suscitadamente este tema. Lo que pretendo subrayar es que la sensibilidad interna, la formación de la imagen interior, funciona en la noética tomista como un paradigma para entender la intelección. Y uno de los rasgos fundamentales de la sensibilidad que la noética tomista traspone al intelecto es esta tesis, muy presente en Avicena, de que el conocer es una actividad que se alimenta de la recepción pero que culmina sustrayéndose de ella y aplicándose a una actividad formativa inmanente. Este rasgo (que, además de verse en Avicena, también es definitorio en el φάντασμα aristotélico y en la *similitudo* agustiniana) hará que Tomás repita en numerosas ocasiones que, al igual que la imaginación, el intelecto posible es una potencia que conoce no sólo recibiendo sino, sobre todo, formando (véanse secciones 10.2 y 11.3).

La noción de *repraesentatio* —relevante en la noética tomista, sobre todo en textos tempranos— es la actividad que caracteriza a la *vis imaginativa* según Avicena. Más adelante veremos que la noción de *similitudo*, muy utilizada por Agustín de Hipona para explicar el conocimiento sensible, reaparece en Tomás pero aplicada también a la intelección. De la misma manera, la noción de *repraesentatio* en Tomás de Aquino pasa de ser un rasgo propio de la sensibilidad (así es en Avicena) a ser una

<sup>23</sup> Avicena establece que la estimativa asocia y disocia imágenes a partir de la afinidad que detecta entre ellas; en la versión latina el término elegido para indicar esta afinidad es ‘comparatio’ (Avicena, *De Anima*, IV.2 (ed. Van Riet 20.76 = ed. Bakoš 123.3)).

característica del conocimiento *como tal* y por ende cumple su función más cabalmente en la intelección. Por el momento digamos que, para Avicena, *repraesentare* es una acción que pertenece a la función de la imaginación que más arriba denominamos compositiva, es decir, aquel tipo de imaginación que trasciende la mera retención y, emancipada de la presencia de lo sensible extramental, efectúa las reestructuraciones finales del dato sensible para que el cognoscente termine de predisponerse al advenimiento de la quiddidad universal.

Según el persa, «cuando el sentido le representa una forma a la imaginación y la imaginación <se la representa> al intelecto, y el intelecto toma de ella la *intentio*. Y si después se le representa otra forma de la misma especie que es diversa sólo numéricamente, el intelecto ya no tomará otra forma más que la que había tomado...» (Avicena, *De Anima*, v.5 —ed. Van Riet 129.82 ss. = ed. Bakoš 168.16 ss.—). *Repraesentatio* y *repraesentare* suelen ir acompañados por algún dativo. Se debe a que denominan propiamente la articulación entre sensibilidad e intelecto, es decir, la transferencia final del dato sensible a fin de obtener a partir de él la *intentio* universal. Representar, para Avicena, es representar para alguien, justamente porque la sensibilidad es sobre todo una *imaginatio*. Sentir equivale a producir imágenes a fin de sustentar la actividad cognoscitiva del intelecto, imágenes que no son simple réplica de lo que precede al sentir sino que conllevan siempre una cierta *collatio* unificadora. De aquí la capacidad de «descarte» de la repetición aludida en el pasaje citado. De hecho, siglos después, Tomás continuará diciendo que *omnis repraesentatio consistit in quadam collatione* (ST II-II 110.1 co.).

En cuanto a la intelección, cabe señalar que lo mental y lo real constituyen en Avicena dos alternativas posibles para la existencia de una quiddidad. La existencia es un complemento que adviene o acontece sobre la quiddidad y, por tanto, resulta más bien un estado respecto del cual ésta es completamente indiferente. Por otro lado, el conocimiento es un tipo de existencia (existencia mental, *esse intentionale*) alternativo a la existencia en la realidad. En otras palabras, realidad y mente son dos posibilidades alternativas para la instanciación de una quiddidad que no dice relación esencial más a una que a otra. «A tal punto —enfatisa Deborah Black (2010)— la teoría de la intencionalidad está enraizada en el reconocimiento de un modo específico de una existencia mental a la par del ser extramental, que la consideración aviceniana de la distinción entre esencia o quiddidad y sus dos modos de existencia ofrece el fundamento ontológico para la doctrina medieval del *esse intentionale*».

La quiddidad es concebida como un molde que —una vez salido del Intelecto Activo— puede replicarse o instanciarse tanto en la materia extramental como dentro de la mente. Mente y realidad se configuran como ámbitos o estados alternativos donde a la esencia puede acontecerle ser. De aquí que la quiddidad aviceniana no incluya dentro de sus notas propias la existencia o concomitantes tales como la unidad o la

pluralidad. Nada más claro al respecto que el célebre dictum aviceniano. La «equinidad» es simplemente la «equinidad» y por lo tanto en sí misma no es ni universal ni particular, sino que éstas últimas le acontecen. Desde este punto de vista, la esencia misma del pensamiento es redefinida como el conjunto de notas esenciales (las que constituyen por caso la humanidad o la equinidad) sobre el cual adviene la universalidad, de modo que ese conjunto de notas esenciales no es ni particular ni universal.

El universal en cuanto tal es una cosa, y en cuanto algo a lo cual le acontece la universalidad es otra cosa. En relación con el universal en cuanto universal constituido, puede significarse uno de los términos predichos. <Por ejemplo>, si <el universal en cuestión> es hombre o caballo, habrá allí otra *intentio* además de la *intentio* de universalidad, que es la humanidad o la equinidad. En efecto, la definición de la equinidad está por fuera de la definición de universalidad y la universalidad no está contenida dentro de la definición de equinidad. La equinidad tiene una definición que no precisa de la universalidad sino a la que le acontece la universalidad. De donde la equinidad misma no es otra cosa sino sólo la equinidad. Y en sí ésta ni es múltiple ni una, ni existente en los seres sensibles ni en el alma, ni <es> ninguna de estas cosas <sea> en potencia <sea> en acto, de modo que <los seres sensibles o el alma> debiesen estar contenidos dentro de la esencia de equinidad en cuanto es sólo la equinidad. (Avicena, *Metaphysica* V.1: ed. Van Riet 228.24-36)

He aquí lo que se conoce como «indiferencia de la naturaleza» o «indiferencia de la esencia». Los universales como tales —«hombre» o «caballo», es decir, lo que aquí Avicena denomina aquí «universal constituido»— no son realidades simples. Se las debe descomponer en dos *intentiones*: la esencia misma —equinidad, humanidad—, que no contiene otra cosa más que sus notas constitutivas propias, y la universalidad, que es otra *intentio*, la cual le acontece a la esencia siempre que esta se encuentra en la mente. He aquí el origen de una tesis que influirá en la filosofía sucesiva, tanto árabe como latina. Como veremos, Averroes retomará el concepto de *intentio*. Tomás de Aquino, por su parte, a menudo dará cuenta del contenido del pensamiento mediante la noción de *intentio*.

Puede apreciarse cómo la noética aviceniana es, a nivel intelectual, un tipo de realismo directo, en el sentido de que explica el conocimiento como una toma de contacto del cognoscente con la esencia misma de lo real, existente intencionalmente en la mente. Y por paradójico que pueda resultar, Avicena combina con esto una sensibilidad proclive al representacionalismo en virtud de centrarse en la producción de imágenes. De hecho, los defensores de una interpretación realista fuerte de la noética tomista le adjudican una postura muy parecida a Tomás de Aquino, lo cual discutiremos oportunamente. Por ahora, basta con tener en cuenta la advertencia de Deborah Black (1999: 31): mientras que Avicena deja muy claro que lo que existe en la mente es la esencia misma instanciada, Tomás de Aquino, una y otra vez, habla de semejanzas. «[L]a ecuación implícita de existencia mental, identificación cognitiva y conocimiento por semejanza es una característica propia de la interpretación del Aquinate del modelo general de Aristóteles del conocimiento en *De Anima* 2.5. El

Aquinate se desliza suavemente desde la afirmación de una identidad más dura a la afirmación de una identidad más débil».

De algún modo, en Avicena la quiddidad que resultará conocida se triplica. Se encuentra en la Inteligencia Activa suprahumana, y a partir de ahí fluye primero al singular y luego al intelecto del individuo (si es que éste se encuentra preparado). La influencia del intelecto creador (que es la Inteligencia Activa) no produce una consolidación del singular sensible, ya que el verdadero conocimiento de la quiddidad le viene al intelecto humano de parte de la Inteligencia Activa. En realidad, la influencia de la Inteligencia Activa es doble: la primera, que es como una luz o resplandor, consiste en que el intelecto del individuo sea capaz de reconocer en la imagen elaborada por los sentidos internos, ciertos rasgos de lo esencial; la segunda, que, una vez preparado por el esclarecimiento de estos datos esenciales, el intelecto del individuo recibe la quiddidad misma de parte de la Inteligencia Activa.

Con respecto al papel desempeñado por las representaciones mentales, la noética aviceniana es paradójica (al menos mirada desde las categorías noéticas actualmente hegemónicas). Si hubiera que clasificarla, sin duda diríamos que es una forma de realismo directo. La mente no toma contacto con una representación de la cosa sino con la esencia misma (de la cosa), la cual, indiferente al ser, se instancia en la mente. Sin embargo, es una forma paradójica de realismo porque no se asienta sobre la solidez ontológica de la *res sensibilis*. Por el contrario, se apoya sobre una triplicación de dimensiones de la realidad. En definitiva, la noética aviceniana es en sí misma una prueba de que una noética realista dentro de un marco religioso creacionista no necesariamente da una consolidación de la *res sensibilis*. Avicena diseñó una noética realista coherente con una *res sensibilis* débil o reducida a instanciación de esa misma quiddidad existiendo en la Inteligencia Activa.

Una última precisión acerca de la noética aviceniana. Como veremos en los capítulos subsiguientes, entre los intérpretes de la noética tomista tiene cierta importancia la tesis de que la intelección se daría en virtud de la *identidad* (ver sección 6.1), es decir, el hombre intente su objeto porque el intelecto es la capacidad de hacerse o convertirse en la forma de lo otro en cuanto otro (*fieri aliud in quantum aliud*). Se trata de una interpretación que habiendo tenido algunos esbozos en Juan de Santo Tomás, fue elaborada por el dominico Reginald Garrigou-Lagrange y universalmente difundida por Jacques Maritain. Ahora bien, Avicena también conoce (y refuta detalladamente) la interpretación de la intelección en términos de identidad (posiblemente haya tomado contacto con ella por sus esbozos en Aristóteles y la adhesión de Plotino —Hadot 1999—). Como digo, Avicena refuta la tesis de la intelección por vía de identidad y no lo hace «de pasada» sino que desarrolla un complejo dilema a fin de explicitar los diversos absurdos en los que incurre, según él, esta tesis. Vale la pena citar *in extenso* el pasaje.

Y eso de que el alma misma se convierta en [*fit*] las cosas mismas inteligidas es imposible en mi opinión. No entiendo cuando se dice que una cosa se convierte en otra ni entiendo de qué manera puede darse esto. [A] En efecto cuando algo deja una forma y se revista de otra, con la primera forma es una cosa y con la segunda, otra. Lo primero, en realidad, no se convierte en lo segundo sino que se destruye y sólo permanece su sustrato [*subiectum*] o bien alguna parte suya. [B] Pero si no ocurre así, investiguemos de qué manera ocurre. En efecto, diremos que, cuando algo se convierte en otra cosa, eso primero (como ya se convirtió en lo segundo) tiene ser o no. [B.1.] Si tuviera ser, entonces lo segundo o bien también lo tiene o bien no. Si lo segundo tuviera ser, entonces los dos tienen ser y no uno <solo>. Si lo segundo no tuviera ser, entonces lo primero, que tiene ser, se convirtió en algo que no lo tiene y no en alguna otra cosa que tenga ser. Pero esto es ininteligible. [B.2.] Y si lo primero no tuviera ser, entonces no se convierte en alguna otra cosa sino que él mismo fue destruido y el ser se le atribuye a otra cosa. Por tanto, ¿de qué modo puede convertirse en la forma de otras cosas? (Avicena, *De Anima*, VI.5: ed. Van Riet 134-6.50 ss. = ed. Bakoš 170.9 ss.)

Lo primero que descarta Avicena, naturalmente, es la transformación en términos físicos (sección A). En efecto, en este caso lo único que permanece es el *subiectum* del cambio, mientras que la forma original es desplazada por la nueva forma. Sin embargo, la sección B nos depara una singular deducción de la sistemática imposibilidad de la tesis impugnada. Concedida la presunta transformación, cabe preguntarse si la primera forma tiene ser o no. Si no lo tiene, el propósito de Avicena ya está cumplido porque en este caso la primera forma habría desaparecido. Pero si ésta, luego de la transformación, sigue teniendo ser ¿cómo puede darse esto? La implacable lógica aviceniana consiente una subdivisión más: o bien la segunda forma también tiene ser o bien no lo tiene. Pero ambas alternativas incurren en dificultades, porque si ambas formas tienen ser, no hay transformación sino coexistencia, y si la segunda no tiene ser, entonces la primera se transforma en algo que no es, lo cual es, sencillamente, ininteligible.<sup>24</sup>

Debemos reconocer que Tomás no retomó nunca este pasaje aviceniano, ni para refutarlo ni para adherir a él. No obstante, dada la innegable solidez del argumento, ¿no habría procurado refutarlo en el caso de que hubiese adherido a la tesis de la intelección por vía de identidad, tal como sostuvieron algunos de sus intérpretes? De hecho, tal como veremos más adelante, siempre que Tomás tiene que explicar algún pasaje aristotélico donde se esboce esta tesis, su comentario va en el sentido de la atenuación. Que el alma o el intelecto sea de alguna manera todas las cosas debe interpretarse en el (débil) sentido de una capacidad para recibir las semejanzas de las formas de los objetos. Pero, como digo, todo esto lo consideraré en detalle más adelante.

<sup>24</sup> La acusación de ininteligibilidad contra la teoría de la identidad John Haldane (1993: 35) la remonta a Roderick Chisholm, el cual — como el propio Haldane indica — la leyó en la versión maritainiana (inadecuada según Haldane) desarrollada en *Los grados del saber*. Sin embargo, como puede apreciarse, no sólo a Chisholm le resulta ininteligible esta teoría.

En cuanto a Averroes, se ha señalado atinadamente que su noética es deudora de tres tesis aristotélicas, las cuales ha repensado y dado protagonismo (Bazán 1981: 425-6). En primer lugar (y en franca oposición a lo argumentado en último término por Avicena), el pensamiento como estricta identidad entre intelecto e inteligible: pensar se explica por una facultad de hacerse lo pensado. En segundo lugar (nuevamente contra Avicena), la dependencia de todo el proceso cognitivo con respecto de las imágenes o fantasmas producidas por la sensibilidad: es imposible pensar sin imágenes. En tercer lugar, la marcada diferencia entre intelecto como potencia trascendente y supraindividual y el ejercicio del pensamiento en términos de oponer lo eterno a lo corruptible.

Averroes enfatiza que el pensamiento debe explicarse como cierta identidad. Con esto no hizo más que poner en primer plano algo que, como vimos, ya está esbozado en Aristóteles. Como ya se dijo, el estagirita interpreta el conocimiento desde una matriz conceptual hilemórfica desde la cual comprender algo se explica como un recibir su forma y resultar informado por ella. Los términos que indican lo formal del compuesto hilemórfico suelen ser los mismos que denominan el contenido del pensamiento intelectual. Como vimos, la recepción del εἶδος o λόγος por parte de la materia da el compuesto material, y la recepción por parte del intelecto posible da el pensamiento.

El intelecto en su aspecto receptivo —el que más tarde Tomás denominará posible y Averroes denomina material— se identifica realmente con el contenido u objeto de su pensamiento, según Averroes. Sin embargo, el dinamismo noético supera al físico. En la sustancia material se opera la unificación de materia y forma, no obstante, esta unificación se da a condición de la formación de un *tertium quid*, distinto de sus constituyentes, que es el compuesto. En el mundo físico, la unificación se paga con la abolición de la especificidad de los principios unificados, es decir, de la alteridad. Pero es aquí donde el pensamiento trasciende al mundo físico. El conocimiento intelectual resulta, al igual que el compuesto hilemórfico, de la unificación de dos principios, pero a diferencia de éste, de la unión noética no resulta un *tertium quid*.

Y también queda claro que la materia y la forma se unen entre sí de modo tal que lo compuesto por ellos es algo único. Pero sobre todo <se unen> el intelecto material y la *intentio* inteligida en acto. Lo que se compone a partir de ellos no es algo tercero, otro que ellos, como ocurre con los otros compuestos de materia y forma. (Averroes, *Comentario De Anima*, III, comm. 5: Crawford 404.503-8)

La insistencia en una identidad sin residuos entre intelecto e inteligible lleva a Averroes a ciertos problemas vinculados a lo generable e inestable del pensamiento. Cómo explicar la inestabilidad del pensamiento, es decir, empezar a pensar en algo, dejar de hacerlo, pensar en otra cosa, olvidar pensamientos, etc., si el pensamiento es la perpetua identidad entre el eterno intelecto material y lo inteligible. Y la respuesta del filósofo cordobés es simple. Lo inestable y cambiante no es el pensamiento sino

la activación de éste en el individuo. El pensamiento y sus contenidos constituyen una unidad eterna incesantemente alimentada por las representaciones producidas por la sensibilidad de cada individuo de la especie humana, que constituye una suerte de gran órgano receptivo que activa el pensamiento del intelecto, único y eterno.

Y Averroes se preocupa por detallar cómo ingresan esas percederas representaciones imaginativas al eterno e inmutable ámbito del pensamiento. Y lo hacen en virtud de un segundo intelecto, el intelecto agente, que opera esta sorprendente integración de lo percedero y cambiante en lo eterno del pensamiento. Averroes recurre al símil de la luz. La manifestación del color se da en virtud de la sinergia de tres elementos, los cuales en acto resultan identificados, lo diáfano, la luz y el color. Así como el color accede a su manifestación uniéndose con lo diáfano a través de la luz, que lo actualiza, de la misma manera, las representaciones imaginativas, generables y corruptibles, ingresan a la identidad eterna con el intelecto posible a través del intelecto agente. Y todo esto se consuma en la identidad de lo que Averroes denomina *intentio intellecta*.

Una vez que nosotros establecimos que el intelecto material es eterno, que los inteligibles teóricos son generables o corruptibles del modo en que dijimos, y que el intelecto material entiende tanto las formas materiales como las abstractas, queda claro que el sujeto de los inteligibles teóricos y del intelecto agente es, según este modo, el mismo y único, a saber, el <intelecto> material. Y un símil de este <último> es lo diáfano, que recibe al mismo tiempo el color y la luz, y es esta última la que actualiza el color. (Averroes, *Comentario De Anima*, III, comm. 36: Crawford 499.559)

Y unas páginas más adelante Averroes no puede más que sorprenderse de su propia teoría: «Et quam mirabilis est iste ordo, et quam extraneus est iste modus essendi!» (III, comm. 36: Crawford 501.622).<sup>25</sup>

La noética de Averroes se caracteriza por poner en primer plano hasta qué punto el pensamiento como tal trasciende al individuo. El planteo de Averroes —señala ingeniosamente Emanuele Coccia (2008: 269-70)— admite entenderse como la inversión del de Descartes. Este último recurre al individuo en primera persona, a su conciencia como medida y fundamento del pensar: subordina el pensamiento a la existencia de la conciencia individual. Averroes, en cambio, se pregunta lo contrario. ¿Qué ocurre con el pensamiento cuando el hombre duerme, o es todavía un niño, o muere? La cesación del pensamiento es a su juicio casi una ficción, una creencia que sólo se justifica en tanto el pensamiento toma contacto con este o aquel individuo. Por el contrario, hablando rotundamente, el pensamiento es en sí una actividad esencialmente indeficiente.

---

<sup>25</sup> «De este modo el hombre —había dicho inmediatamente antes el Cordobés— como dice Temistio, se asemeja a Dios, porque es de alguna manera todas las cosas y las conoce de alguna manera <a todas>. Los seres no son sino su ciencia y no hay otra causa para los entes que su ciencia.»

Al intelecto que denominamos material le acontece a veces inteligir y a veces no <hacerlo> sólo respecto a las representaciones [*formarum*] imaginativas existentes en cada individuo, pero no respecto a la especie <humana>. Es decir, inteligir a veces el concepto [*intellectum*] de caballo y a veces no <inteligirlo> le acontece sólo respecto a Sócrates y Platón. Sin embargo, a secas [*simpliciter*] y respecto a la especie <humana> entiende ininterrumpidamente [*semper*] este universal, a menos que desapareciera por completo la especie humana, lo cual es imposible. (Averroes, *Comentario al De Anima*, III, comm. 20: Crawford 448.136 ss.)

Ahora bien, este enfoque pone a la noética averroísta en un problema inevitable. Es preciso explicar o justificar los vínculos entre pensamiento y conciencia. En otras palabras, se plantea el problema de cómo explicar —en términos de Coccia— el sentido de que el pensamiento esté subjetivamente determinado, que tenga una inherencia en ciertos seres generables, corruptibles e individuales, que son los individuos actualmente pensantes de la especie humana. He aquí el problema crucial que le queda por explicar a la noética averroísta. Y ésta responderá mediante dos tesis mutuamente implicadas: la del doble sujeto del pensamiento y la de la continuación mediante las representaciones imaginativas.

Según Averroes —en lo que se conoce como la teoría de los dos sujetos de la *intentio*— el conocimiento intelectual se explica por la sinergia de tres elementos distintos en la unidad de la *intentio intellecta*. Por *intentio intellecta* entiéndase el pensamiento mismo o conocimiento intelectual en acto. Para explicarlo, Averroes postula que ésta existe sustentada por dos sujetos: el intelecto posible o material, que la hace ser, y el intelecto agente, que le confiere contenido. Y aquí entra el tercer elemento, que son las representaciones imaginativas —*formae o intentiones ymaginatae*—, que son de donde sale el contenido, en virtud de la iluminación del intelecto agente.

Como dice Aristóteles, concebir por el intelecto es como percibir por los sentidos. Pero percibir por los sentidos se cumple mediante dos sujetos. Uno es el sujeto mediante el cual el sentido deviene verdadero (y es lo sentido fuera del alma). El otro es el sujeto mediante el cual el sentido es una forma existente (y es la primera perfección de lo sentiente). Por tanto, es preciso que los inteligibles en acto [*intellecta in actu*] tengan dos sujetos. Uno es el sujeto por el cual son verdaderos, es decir, las formas que son imágenes verdaderas. El otro es aquel por el que los inteligibles son uno de los existentes [*entium*] en el mundo <real>.<sup>26</sup> Y este <sujeto> es el intelecto material. Por tanto, la única diferencia entre sentido e intelecto es que el sujeto por el que el sentido es verdadero está fuera del alma y el sujeto por el que el intelecto es verdadero está dentro del alma. (Averroes, *Comentario al De Anima*, III, comm. 5: ed. Crawford 400.379 ss.)

Tanto la sensación como la intelección se dan por presencia conjunta de dos principios subyacentes. Uno aporta el contenido de conocimiento, es decir, hace del acto de conocimiento algo verdadero o adecuado a un objeto extramentaria; en otras palabras, le aporta la *aboutness*. Y el otro aporta la existencia, así como el mármol —a modo de ejemplo— se constituye en sustrato del diseño de la escultura. Nótese la

<sup>26</sup> En la adición de «real» sigo a Alain de Libera (2008: 42).



curiosa expresión de Averroes. Gracias al intelecto pasivo o material, los *intellecta* resultan en algo existente en el mundo, «illud per quod intellecta sunt unum entium in mundo». A diferencia de Avicena, la *intentio* o contenido inteligible no es algo que se instancie y exista alternativamente en la mente y en el mundo, una equinidad que exista en el concepto mental de caballo y en el caballo concreto e individual. Para Averroes, lo inteligible, lo individual es verdaderamente individual, no es instanciación de otra cosa. Por tanto, sólo en la mente —en el intelecto posible— puede decirse que los conceptos son «un ente del mundo real».

Finalmente, como ya se deja ver en algunos pasajes citados, los pensadores árabes recurrieron a menudo a la noción de *intentio* con sentido noético, la cual es central tanto en la noética de Tomás de Aquino como, en general, en los debates tardomedievales sobre el conocimiento. Según Alain de Libera (2004: s.v.) el latín escolástico manejó al menos ocho acepciones distintas de este término: (i) atención, (ii) finalidad, (iii) relación (= *habitus*), (iv) la significación expresada por un hablante (= *intentio loquentis* o *proferentis*), (v) imagen o semejanza (= *similitudo*), (vi) noción o concepto, (vii) forma inteligible (= *species*) y (viii) semejanza extramental. El mismo de Libera aduce un célebre pasaje de Duns Escoto donde se esquematizan de un modo un poco más simple los sentidos del término:

El término *intentio* es equívoco. En un sentido, <con él> se denomina al acto voluntario. En un segundo sentido, a la *ratio* formal en la cosa, como <cuando hablamos> de la *intentio* de la cosa, a partir de la cual se toma la diferencia. En un tercer modo, <con él> se denomina al concepto. <Y> en un cuarto <sentido>, <con él se denomina> a la *ratio* por la cual se tiende al objeto [*ratio tendendi in obiectum*], como cuando decimos que una semejanza es *ratio* por la cual se tiene hacia aquello de lo cual es <semejanza>. Y es en este último sentido en que decimos que la luz es *intentio* o *species* de luz. Porque lo sensible, cuando se lo pone sobre el sentido, lo obstaculiza, pero la luz en el ojo no lo obstaculiza, más bien es requerida para que el ojo vea... (Duns Escoto, *Reportatio* II, d13, *quaet. unica*; ed. Vivès 23.44)

Puede verse cómo el término *intentio* comporta diversas acepciones noéticas. La más importante en relación a nuestro trabajo es la de *intentio* como concepto, que es, precisamente la que Tomás retoma de la tradición árabe. Por *intentio intellecta* o bien *intentio* a secas a menudo el Aquinate entiende el producto formado por la intelección en su fase culminante —«llamo *intentio intellecta* a lo que el intelecto concibe en sí mismo sobre la realidad inteligida» (*SCG* I.53). No obstante, también utiliza este término como sinónimo de *species* (tal como atestiguan Duns y de Libera). «[P]ara la operación del sentido se requiere un cambio espiritual [*immutatio spiritualis*] mediante el cual una *intentio* de la forma sensible se suscite [*fiat*] en el órgano del sentido» (*ST* I.78 a3 co).

Recapitulando lo dicho acerca de la *intentio* en la tradición árabe, cabe señalar que en su acepción objetiva, es decir, como algo del objeto y no de la potencia cognoscente este término lo encontramos en la noética aviceniana, según la cual la sensibi-

lidad no sólo percibe lo que formalmente afecta a cada órgano sino también ciertas *intentiones* (el lobo como peligro). En su acepción objetiva, es decir, como una *ratio tendendi in obiectum*, la encontramos tanto en ambos pensadores árabes. En el pasaje citado de la *Metaphysica* aviceniana se utiliza el término *intentio* para desglosar los dos «componentes» que forman el universal: su contenido y la universalidad superveniente *in mente*. Finalmente, en Averroes, encontramos la expresión *intentio intellecta* para denominar la intelección misma en acto con sus *duo subiecta*, es decir, el intelecto material informado por la forma abstracta e identificada por completo con ella.

### 3. Agustín de Hipona

De las fuentes reseñadas en este capítulo, Agustín de Hipona es el autor más ausente de la noética de Tomás de Aquino (situación que no se repite obviamente en otros temas; para Tomás, como todos los medievales, Agustín representa una *auctoritas* fundamental). No obstante, hay dos razones que justifican la presencia del hiponense en este capítulo. Por un lado, *pace* los estudiosos que remontan a Aristóteles la noción de semejanza presente en la noética tomista, es la noética agustiniana el único precedente donde yo encontré que la noción de semejanza cumple un papel verdaderamente central, aunque, digámoslo desde el comienzo, su papel se reduce al plano sensible, en lo cual se diferencia de Tomás. Por otra parte, si como sostuve en el capítulo 1, un estudio histórico-filosófico debe centrarse en redes de conceptos y en zonas de tensión dialógica, la noética agustiniana cobra la mayor importancia. En efecto, como veremos más adelante, pensadores como Pedro de Juan Olivi o Juan Duns Escoto batallaron contra la noética tomista retomando tesis centrales de la noética de Agustín.

Aunque mi investigación se centra sobre todo en la intelección y en las representaciones que intervienen en ella, en la presente sección me enfocaré en el plano sensitivo o perceptivo de la noética del hiponense. Paradójicamente, por lo menos para las noéticas tardomedievales, el modelo agustiniano de la percepción valió como explicación y paradigma también del conocimiento intelectual. En efecto, para los pensadores franciscanos, siempre tan preocupados por la *praesentia* del objeto, el *intuitus* visual se convirtió en verdadera metonimia del conocimiento en cuanto tal. Según el paradigma agustiniano de la percepción, el alma como principio activo del conocimiento ocupa el lugar central, al punto de explicar casi en su totalidad el acto de conocimiento. En efecto, es muy estrecho el margen que la noética agustiniana le deja a nociones tales como la de información o como la de una afección proveniente del objeto. Como veremos, la semejanza cobra un lugar central en la noética agustiniana una vez que la determinación proveniente del objeto corpóreo debe ser reem-

plazada o reinterpretada como una (auto)determinación que el alma opera sobre sí misma.

*Corpus non agit in spiritum*, he aquí lo primero a tener en cuenta. Entre los cuerpos y el alma hay una inconmensurabilidad fundamental que la noética agustiniana debe superar pero que al mismo tiempo desea conservar e incluso exacerbar. Que los cuerpos sean incapaces de afectar al alma, si bien es una dificultad a nivel noético, representa un indicio irrenunciable de la superioridad de la mente humana. Si desplegamos la actividad cognoscitiva en los planos de especificación y de ejecución — distinción que, por cierto, Agustín no hace— en ambos casos la explicación recae sobre el alma como principio activo del conocimiento. En cuanto a la especificación del acto, el alma cuenta con la capacidad de generar imágenes o semejanzas de los seres corpóreos mediante las cuales se determina a conocer un determinado objeto. En cuanto a la ejecución, en cambio, el alma cuenta con una suerte de fuerza propia e interior que Agustín suele denominar con derivados nominales del verbo *tendere*: *attentio*, *intentio*.

Y ya que son cuerpos lo que <el alma> empezó a amar por fuera mediante los sentidos de la carne y aquello con lo que <ella> se enredó por una cierta dilatada familiaridad, y como ella no puede introducir estos cuerpos mismos dentro de sí porque es una región de naturaleza incorpórea, se apropia y arrebatada [*convolvit et rapit*] las imágenes formadas en sí misma [*imagines formatas in semetipsa*] a partir de sí misma. Y para formarlas les da algo de su propia sustancia [*quiddam substantiae suae*] pero se reserva algo <de sí> con lo cual juzgar libremente sobre el aspecto de tales imágenes. Y esto <que se reserva> es más bien la mente [*mens*], es decir, la inteligencia racional [*intelligentia rationalis*] que se reserva para juzgar. Porque las partes del alma que son informadas por semejanzas las tenemos en común con los animales. (*De Trinitate* X.5.7)

La inconmensurabilidad de lo espiritual se presenta metafóricamente como una vastedad —la *regio naturae incorporeae*— totalmente inaccesible para los cuerpos. Lo que hace un momento denominé especificación, Agustín lo desdobra en dos instancias: primero el alma forma en sí misma una imagen y luego se apropia de ella. Forma de la cosa corpórea una imagen o representación incorpórea porque esta última está hecha de la sustancia misma del alma, recién entonces el alma queda imbuida de su objeto. Sin embargo, este imbuirse con los cuerpos, esta *familiaritas* para con ellos, no es (o al menos no debe ser) completa, pues el alma debe reservarse para sí su parte superior —lo que en el pasaje recibe el nombre de *mens* o *intelligentia rationalis*— y así juzgar la realidad corpórea sin depender nocivamente de ella.

Más adelante veremos cómo en el medioevo tardío subyacen ideas como estas cuando Olivi rechaza las especies inteligibles porque entiende que si unas afecciones provenientes del objeto son capaces de alcanzar el intelecto esto comprometería gravemente el libre albedrío del cognoscente. Puede apreciarse que en la noética de Agustín la noción de *similitudo* cumple un papel central porque es el único punto

donde puede efectuarse la convergencia de un cognoscente incorpóreo y un objeto corpóreo de conocimiento. «En modo alguno —enfatisa Agustín (*De Trinit.* IX.11.16)— están los cuerpos mismos en el alma cuando pensamos en ellos sino sus semejanzas». La *similitudo* agustiniana difiere notoriamente del ὁμοιον tematizado por Aristóteles en los primeros libros del *De Anima*.

Si admitimos tomar como tesis hasta cierto punto análogas el *corpus non agit in spiritum* agustiniano y la impassibilidad propia del νοῦς aristotélico, se ve mejor todavía como ambos pensadores difieren en su modo de concebir la semejanza. Justamente como el νοῦς es para Aristóteles una potencia inmaterial e impassible, es erróneo pretender explicar la intelección por vía de semejanza como quiere hacer Empédocles. Para Agustín, en cambio, ocurre justamente lo contrario, pues la *similitudo* garantiza la desmaterialización del objeto extramental. Vista desde aquí, la *similitudo* tomista está más cerca de Agustín que de Aristóteles aunque no termine de identificarse con la de ninguno de los dos (véase Anchepe 2014).

Y continúan los cruces entre el Hiponense y el Estagirita pues en la noética de este último las *similitudines* producidas por el alma equivalen a las representaciones imaginativas denominadas por los griegos φαντασίαι y φαντάσματα. En efecto, según Agustín, ambos términos no designan lo mismo. Mientras que las φαντασίαι son las imágenes que representan afecciones corporales, los φαντάσματα parecen ser imágenes como de segundo orden, en el sentido de que no son los movimientos mentales mismos que representan a los cuerpos sino un resultado del «entrechocarse» de estos movimientos, una suerte de imagen menos vívida o más distante del original.

Todas las <cosas> que por la memoria retenemos sobre los movimientos del alma efectuados frente a las afecciones corporales, en griego se denomina φαντασίαι y no encuentro cómo las llamaría en latín [...] Pero cuando estos movimientos se chocan como distintos vientos de la *intentio* que se oponen, unos engendran movimientos a partir de otros. Pero ya no esos <movimientos> que retenemos a partir de los choques de las afecciones corporales impresas en los sentidos sino los <movimientos> semejantes, como imágenes de imágenes, las cuales se denominan *phantasmata*. En efecto, de un modo pienso sobre mi padre, a quien a menudo vi, pero de otro en mi abuelo, a quien nunca vi. De esto, lo primero es *phantasia* y lo otro *phantasma*. A lo primero lo encuentro en la memoria, a lo otro en el movimiento de la mente que surge de lo que tiene la memoria. (*De Musica* VI.11.32)

La percepción se presenta como una sucesión de capas de semejanza que se van superponiendo al paso de una creciente desmaterialización del objeto corpóreo extramental. Emprolijada, la secuencia es como sigue: (i) los cuerpos, (ii) las afecciones impresas en los órganos, (iii) movimientos del alma, (iv) *phantasiai* (imágenes «de primer orden») y (v) *phantasmata* (imágenes de imágenes). El ejemplo es lo suficientemente claro: mi padre, como fue visto por mí (compareció corporalmente ante mis ojos), impresionó mis órganos y dio lugar a que se generaran en mí imágenes (las *phantasiai*); de mi abuelo, en cambio, a quien nunca vi, me quedan *phantasmata*,

porque de él sólo conservo representaciones de representaciones (los recuerdos de las descripciones de su fisonomía: las palabras de quienes me lo describieron, las imágenes de él que haya podido ver). En pocas palabras, a diferencia de la *phantasia*, el *phantasma* no es producto de una causa externa directa (O'Daly 1987: 106).

En este pasaje también se deja sentir cómo la noética agustiniana propende a identificar memoria e imaginación. Se trata de un punto a menudo enfatizado por los estudiosos. Como ha enfatizado Paul Ricoeur, la teoría platónica del εἰκόν —que según creo se deja sentir en la memoria/*phantasia* agustiniana— pone en primer plano el «fenómeno de la cosa ausente», de modo que remite por lo menos implícitamente al pasado y por tanto propende —en palabras de Ricoeur— a la «confusión entre rememoración e imaginación» por cuanto según ella el recuerdo deviene imagen (Ricoeur 2000: 22). Gerard O'Daly confirma nuestra sospecha y encuentra en Agustín una tesis semejante. «Recordar, para Agustín, es una forma de imaginar» (O'Daly 1987: 106), puesto que la percepción de un objeto implica las imágenes incorpóreas y, a su vez, al recordar son imágenes lo que evocamos. Como veremos más adelante, Olivi se remontará a esta tesis agustiniana para sostener contra Tomás de Aquino (y contra Aristóteles, según creía el franciscano) que las únicas especies admisibles son las que guardamos en la memoria. No obstante, el provenzal al parecer se aparta de Agustín al menos en un punto: la especie no es necesaria para todo acto sensorceptivo sino sólo para los casos en que el objeto no está presente. Pero como al mismo tiempo adherirá con vehemencia a la tesis de que los cuerpos no afectan al espíritu, explicará todo acto cognoscitivo recurriendo a esa fuerza nativa del cognoscente que ya mencioné más arriba: la *attentio*.

En el plano de la especificación del conocimiento la noética agustiniana da todavía un paso más. La percepción sensorial en modo alguno consiste en un proceso causal. Al percibir no es el cuerpo el que afecta al alma —pues de aquí se seguiría una superioridad inadmisibles de los cuerpos por sobre el alma— pues es el espíritu quien efectúa en sí mismo la imagen del cuerpo. Con esta tesis la noética agustiniana parece apartarse del sentido común: solemos inferir que la percepción depende causalmente de los objetos porque sólo se dan imágenes mentales si antes hay cuerpos fuera de la mente. En otras palabras, si la presencia de un cuerpo siempre precede temporalmente a la formación de una imagen sobre él, la imagen parece ser un efecto o afección que un cuerpo introduce en el alma.

[N]o debemos pensar que el cuerpo efectúe algo en el espíritu, como si, al efectuar <algo> el cuerpo, el espíritu se sometiera a la materia. Siempre es más excelente el que efectúa que la cosa de la cual efectúa algo; pero en manera alguna el cuerpo es más excelente que el espíritu; más bien el espíritu lo es y de un modo evidente. Aunque ocurra primero que vemos un cuerpo que antes no veíamos y luego comience a haber una imagen de éste en nuestro espíritu por lo cual recordamos este <cuerpo> cuando está ausente, no obstante, no es el cuerpo el que

efectúa su propia imagen en el espíritu sino que el espíritu mismo en sí mismo la efectúa... (*De Genesi ad litteram* XII.16.33)

He aquí, nuevamente enfatizada, la imperiosa necesidad de recurrir a *similitudines* para explicar por lo menos el conocimiento de los cuerpos. A diferencia de lo que suelen conjeturar los intérpretes anglosajones —siempre proclives a interpretar la semejanza en un sentido representacionista— la noción de *similitudo* cobra vigencia conforme los pensadores van encareciendo más y más la superioridad de un espíritu cuya interacción causal con el mundo se torna cada vez más difícil de explicar. El Hiponense pone en juego en este pasaje una tesis que resultará de suma importancia: los seres espirituales pueden percibir cuerpos sin ser afectados por ellos porque cuentan con unos ítems espirituales denominados semejanzas.

Este filosofema lo retomará Tomás para explicar cómo los ángeles conocen la realidad material. Dios, que como creador cuenta con los paradigmas de los seres materiales, infunde ideas o semejanzas en los ángeles, los cuales mediante éstas conocen los cuerpos, incluso de un modo superior al de los seres humanos dotados de cuerpo. En otras palabras, que la semejanza de un cuerpo sea más excelente que el cuerpo mismo que se conoce a través de ella transforma al cuerpo conocido en una ocasión (eventual pero no imprescindible) del conocimiento de ese cuerpo. Mientras que el sentido común nos lleva a pensar que la percepción depende necesariamente de los cuerpos, la especulación filosófico-teológica estipula, según Agustín, que la imagen espiritual de los cuerpos precede a los cuerpos mismos, es más excelente y no depende de éstos. Por tanto, sólo en el caso del ser humano, ese intelecto atípicamente corpóreo, el cuerpo conocido resulta ocasión necesaria (mas no causa) de la formación de la imagen mediante el cual se lo conoce.

Lo dicho nos conduce a una última cuestión acerca de la especificación perceptiva. ¿Por qué requerimos la presencia de los cuerpos para percibirlos? O dicho de otra manera, ¿qué función cumple la sensibilidad si la percepción se explica en virtud de imágenes o semejanzas que la mente forma e implanta e en sí misma? Cuando percibimos un cuerpo, en definitiva, nuestro conocimiento no resulta especificado porque este cuerpo o aquel afecte al alma sino porque ésta cuenta con una fuerza ínsita, una *intentio* que le es propia, en virtud de la cual puede llevar adelante su propio *opus*. Ahora bien, la interacción del alma con los cuerpos comienza a darse cuando ésta advierte que emergen en el cuerpo afecciones que son favorables o desfavorables a esa obra suya. En otras palabras, por disposición divina el alma tiene bajo su dominio a un cuerpo (su propio cuerpo), el cual, a diferencia de otros cuerpos de naturaleza inferior, goza de un especial equilibrio —una feliz refinación ontológica— en virtud de lo cual es afectable y afectado por los cuerpos exteriores y, a su vez, transmite estas afecciones al alma bajo cuyo dominio existe. De aquí que, según

Agustín, percibir los cuerpos es en realidad que *éstos no se le oculten alma*, es decir, que no es un *pati* sino un *non latere*.

Cuando el alma siente en el cuerpo [*in corpore*], no es afectada en nada por él sino que actúa más atentamente [*attentius agere*] en las afecciones de éste [*in eius passionibus*], y estas acciones, sean fáciles por la conveniencia o difíciles por la inconveniencia, no se le ocultan [*non eam latere*]. Y a esta totalidad se la denomina sentir [*et hoc totum est quod sentire dicitur*]. Pero el sentido que subsiste incluso mientras que no sentimos nada, <éste> es, en cambio, un órgano [*instrumentum*] del cuerpo, en el cual por su complexión [*temperatione*] puede actuar el alma. Y así <ella> deviene más apta para actuar con atención [*cum attentione*] en las afecciones del cuerpo [*ad passiones corporis agendas*], y une lo semejante a lo semejante y rechaza lo que es perjudicial. (*De Musica* VI.5.10)

La distribución sintáctica del discurso agustiniano revela el entramado filosófico. *Cum anima sentit in corpore*: se siente *en* el cuerpo pero el alma es *la que* siente, lo cual se debe a que el *in* del *sentire* consiste en una afección, incompatible con la excelencia del alma, pero el *sentire* mismo como tal es un actuar del alma. Pero por superior que sea el alma humana, y aunque todo conocimiento suyo sea acción, su *sentire* no puede darse por decir así en el vacío sino que depende del cuerpo (tanto de *su* cuerpo como de *los* cuerpos) en cuanto siente *in corpore* o *in eius passionibus*. Ahora bien, el *non latere* es la figura que encuentra Agustín para dar cuenta de que el alma recurra a los cuerpos para efectuar su actividad cognoscitiva sin padecer nada de parte de ellos. En otras palabras, es el alma la que en virtud de su propia *intentio* efectúa la actividad cognoscitiva pero, al efectuarla, no se le oculta o no le pasa desapercibido que su cuerpo está mejor o peor dispuesto en relación a la actividad cognoscitiva. Y cabe notar, como ya insinué, que el cuerpo interactúa cognoscitivamente con el alma porque, previamente a este interactuar, el alma «lo atemperó» o «lo armonizó» y así un cuerpo se convierte en *el cuerpo* para esta alma, es decir, su propio *instrumentum*.

En suma, la percepción no consiste en que los objetos corpóreos afecten al alma sino en que el alma se genere para sí una *similitudo* de las afecciones que estos introducen en el cuerpo o, más específicamente en los órganos sensoriales. Lo que la noética agustiniana parece perseguir postulando una semejanza de este tipo es justificar cómo es posible que el alma juzgue o evalúe acerca de la conveniencia o no de estas afecciones respecto de su propia actividad cognoscitiva. En la noética agustiniana hay un énfasis en el esfuerzo que comporta la percepción para el alma. A veces, dice el Hiponense, el alma «empuja dificultosamente [*difficulter impingit*] a la materia que le está sometida por los caminos de su obra [sc. la del alma] y así deviene más atenta [*attentior*] por la dificultad para actuar. Y esta dificultad para estar atenta [*difficultas propter attentionem*], cuando no se le oculta <al alma> [*cum eam non latet*], se denomina «sentir»... (*De Musica* VI.5.9). En otras palabras, el alma ejecuta su propia actividad de un modo por así decir «fontal» (la actividad brota de

ella) y, en este contexto, sentir consiste en que no le pase desapercibido el hecho de que ciertas afecciones provenientes de fuera son favorables a esa actividad y otras no lo son. Ahora bien, todo este proceso de reconducir la multiplicidad de lo sentido a la unidad del *opus* del alma sería imposible sin *similitudines*.

\* \* \*

Extraigamos algunas conclusiones de lo precedente:

- 3.1. Indagar las fuentes o precedentes de un debate filosófico determinado (en nuestro caso la discusión tardomedieval sobre la especie inteligible con especial atención en la noética de Tomás) no consiste en narrar la pervivencia de problemas intemporales que atraviesan diversas épocas sino en delimitar lo que Alain de Libera denomina un «archivo», es decir, un elenco de pensadores, problemas filosóficos, tesis y tensiones de las cuales una determinada generación se apropia a fin de tomarlos como material de su propio ejercicio filosófico.
- 3.2. Resulta improductivo distinguir con excesiva pulcritud sentidos e intelecto para nuestro problema. A menudo teorizaciones sobre la sensibilidad — particularmente sobre la percepción o la visión — son aplicadas a la intelección por los maestros del Medioevo tardío. La noética aviceniana, por ejemplo, ofrece un modelo de sensibilidad entendida como *imaginatio* la cual, a la postre, le sirve a Tomás para pensar la actividad del intelecto posible como una combinación de recepción y formación. Por otra parte, la sensibilidad aviceniana pone en juego la noción de *repraesentatio* la cual, trasposición mediante, la reencotramos en Tomás aplicada a la actividad intelectual, sobre todo en textos juveniles tales como *QDV*.
- 3.3. Algo semejante ocurre con la *similitudo* en Agustín de Hipona. A pesar de que algunos estudiosos remitan a Aristóteles la *similitudo* noética utilizada por Tomás, la realidad es que no se encuentra en la noética aristotélica una base textual suficiente para atribuirle una función positiva a la noción de semejanza. Resulta más verosímil que Tomás haya tomado esta noción de la sensibilidad agustiniana, donde desempeña un papel central, y la haya extendido como rasgo propio de todo acto cognoscitivo apoyándose en el tradicional *dictum* «simile simili cognoscitur».
- 3.4. A nivel de la sensibilidad aristotélica los especialistas debaten si hay representacionalismo o bien cierta autonomización y síntesis del dato percibido que excede la idea de que el *phantasma* sea un mero producto causado por el objeto. En efecto, algunos críticos anglosajones suelen presuponer que el *phantasma* aristotélico debe interpretarse en sentido lockeano: un cuerpo produce una impresión en el cognoscente la cual deviene, a su vez, objeto directo de la actividad cognoscitiva de éste. Según Tomás de Aquino, en cambio, creo que está fuera de discusión que el



*phantasma* no es un mero producto de un influjo causal de los cuerpos sino una imagen o representación producida por la *imaginatio* que, al mismo tiempo, revisite la condición de *obiectum* del intelecto, pues, al inteligir, en él se aprehende la esencia del objeto. Con todo, dotar al *phantasma* de este tipo de funciones nos dará a pensar qué significa el realismo directo que se le suele atribuir al Aquinate.

3.5. En un importante pasaje del *De Memoria*, Aristóteles establece la doble consideración del *phantasma*, el cual aunque sea algo único, admite ser tomado como algo en sí o bien como algo de otro, es decir como una representación. En estas líneas puede leerse un muy temprano antecedente de la tesis de que los ítems mentales deben ser tomados como *quo*, es decir, como algo *por lo cual* tomamos contacto con la realidad, tesis que resultará central en la noética de Tomás. Por otra parte, en la tensión de una imagen que es algo único pero que a la vez se desdobra en un en sí y en un de otro puede leerse un antecedente de la dicotomía *subiectivum/obiectivum* que atormentó a las noéticas tardomedievales, problemática que, por otra parte, suele remitirse a la teoría averroísta del «doble sujeto».

3.6. En el plano intelectual, si bien Aristóteles opera una cierta «subjetivación» del εἶδος platónico (es el alma el verdadero τόπος εἰδῶν), no hay base textual que permita inferir que en el intelecto haya un ítem que difiera del εἶδος propio de la cosa conocida. Νοεῖν para Aristóteles es hacerse (con) el εἶδος de la piedra. Por tanto, la *communis opinio* de los pensadores tardomedievales de que la noética de Aristóteles postula una *species intelligibilis* no tiene más fundamento que un malentendido, a saber, el hecho de que εἶδος haya sido traducido por *species*. Como veremos en los próximos capítulos, los estudiosos más realistas suelen enfatizar este aspecto de la noética aristotélica y trasponerlo acriticamente a la noética tomista, como si Tomás en este punto no hubiese hecho otra cosa que repetir a Aristóteles. Sin embargo, una lectura atenta revelará que la consideración de la *species intelligibilis* como hecho *verdaderamente* subjetivo (de «este» intelecto singular) se aleja de Aristóteles y constituye una de las problemáticas más fecundas de las noéticas tardomedievales.

3.7. Resulta improcedente explicar la intelección tomista recurriendo a la doctrina aviceniana de la indiferencia de la naturaleza, es decir, atribuirle a Tomás la convicción de que inteligir consistiría en que en el intelecto comience a existir (con un ser intencional) la misma forma que existe en la cosa conocida. Mientras que en la noética aviceniana la indiferencia de la naturaleza vuelve superfluo el recurso a la semejanza, en la noética tomista el recurso a la semejanza parece impedir hablar de una misma naturaleza en sentido estricto. Con todo, en algunas ocasiones, Tomás se sirve de esta doctrina aviceniana para referirse al conocimiento aunque *en general*. Cuando se propone descender a los detalles específicos de la mecánica cognoscitiva comienzan a proliferar las nociones de representación, semejanza y especie, las cuales no funcionan como *lo conocido* sino como aquello *por lo cual* se cono-

ce. Ahora bien, esta última tesis lleva a pensar que Tomás no se compromete seriamente con la aludida enseñanza aviceniana.

3.8. La noética de Averroes influye muchísimo en la noética de Tomás de Aquino, lo cual será objeto del próximo capítulo. Por el momento, cabe señalar dos nociones averroístas centrales para la noética de Tomás: la noción de *intentio intellecta* como culminación de la intelección y el entender la intelección en términos de una *formatio*. En efecto, en el *Commentarium Magnum* al *De Anima* el *voëiv* aristotélico reaparece notablemente como un *formare per intellectum*, a partir de lo cual Tomás establecerá que tanto la imaginación como la intelección son acciones formativas que deben comprenderse en relación al término inmanente que producen, que para la imaginación es el *phantasma* y para el intelecto la *intentio intellecta*.



## 4. LA ESPECIE INTELIGIBLE EN *ST* I 85.2 Y SUS LUGARES PARALELOS

...la imposible tarea de apropiarse de lo que debe, en cada caso, permanecer inapropiable. Lo que Santo Tomás, que se hace aquí portavoz del subjetivismo moderno, parece no comprender es que, para un autor árabe, una imagen bien puede ser el punto donde quien ve se une a lo que es visto.

Giorgio Agamben, *Estancias*

El problema de las representaciones intelectuales Tomás de Aquino lo discutió a lo largo de toda su carrera, sea bajo la forma de la especie inteligible o incluso del verbo mental, a fin de explicar la actividad de todo tipo de intelecto: Dios, ángeles u hombres. Sin embargo, entre los años 1265 a 1270 formuló en varias ocasiones lo que constituye la versión madura de su doctrina de la especie inteligible. *ST* I 85.2, exposición canónica de la tesis de la especie como *id quo intelligitur*, es el texto central en el debate que venimos estudiando. La especie inteligible —sostiene— no es el objeto de la intelección sino aquello por lo cual —*id quo*— el intelecto entiende su objeto, que es la quiddidad o esencia de algo. Por el contrario, si la aprehensión intelectual recayera sobre las propias afecciones intelectuales, las ciencias no versarían sobre la realidad y, por otra parte, lo verdadero sería lo que a cada uno le parece tal. Es difícil no ver en este pasaje, a primera vista al menos, un rechazo *ante litteram* del representacionalismo que caracteriza a ciertas noéticas modernas.

Debe responderse —comienza diciendo— que algunos afirmaron que nuestras potencias cognitivas sólo conocen sus propias afecciones [*passiones*]; que el sentido —por ejemplo— sólo siente la afección de su órgano. Y según esta <opinión> el intelecto sólo entiende su afección, es decir, la especie inteligible recibida por él. Y según esta <opinión> una especie de este tipo es lo que se entiende [*ipsum quod intelligitur*]. (*ST* I 85.2 co)

El contexto inmediato del presente artículo es el análisis de los actos intelectivos humanos —cc. 84 a 88—. La cuestión 85 se enfoca sobre el modo y el orden del acto de entender y analiza el asunto siguiendo el orden mismo del acto de intelección. En el primer artículo se pregunta si el intelecto humano entiende abstrayendo especies a partir de las representaciones imaginativas, y en el segundo —el que estudiaremos—

analiza si estas especies son lo inteligido mismo o aquello por lo cual se entiende algo distinto de la especie misma. Como puede observarse en el pasaje, Tomás omite revelarnos la identidad de los *quidam* que sostenían la opinión criticada aquí. Según ésta, la intelección reacería sobre las afecciones del propio intelecto (recuérdese que al comienzo del *De Interpretatione*, Aristóteles al contenido del intelecto en acto lo había denominado *παθήματα*, término que los latinos tradujeron por *passiones*).

En este capítulo demostraré que la noética averroísta es la destinataria original contra la cual Tomás elaboró su doctrina de la especie como *id quo*. El carácter antiaverroísta de esta tesis pasa desapercibido en *ST* porque, como se sabe, el propósito de esta obra es exponer las cuestiones teológicas (y filosóficas) *secundum ordinem disciplinae* y evitar las confusiones provocadas por temas fortuitamente acumulados según una mera *occasio disputandi* (*ST* I prol.). Según este criterio expositivo no tiene sentido develar la identidad de los *quidam* ya que la doctrina de la especie como *id quo* se inserta en su contexto no a título de disputa antiaverroísta sino a título del desarrollo sistemático de ciertas cuestiones noéticas de inmediato interés para la teología. Ahora bien, como veremos, si leemos este artículo contrastándolo con sus *loca parallela* —otros cinco pasajes—, queda claro que el destinatario en todos los casos es Averroes. Según la interpretación de Tomás, asumir la *species intelligibilis* como *id quod intelligitur* es el *parvus error* por donde el averroísmo comienza para terminar sosteniendo la unicidad del intelecto humano.

Según la crítica, este texto de *ST* fue redactado alrededor de 1267 o 1268, al final del período romano, poco antes de que Tomás retornase a París. Lejos de ser un pasaje aislado o excepcional, el *corpus* ofrece cinco versiones más de este mismo conjunto de argumentos. Y las seis versiones paralelas fueron redactadas en un tiempo bastante corto: entre los años 1264 y 1270. En otras palabras, en un lapso de cinco o seis años encontramos que en géneros y formatos diversos Tomás formula una y otra vez el mismo argumento. El análisis sinóptico de estas versiones resulta imprescindible si se desea entender la función que la especie inteligible cumplió en la última noética del Aquinate.<sup>27</sup>

Las referencias de los seis pasajes según un orden cronológico plausible es la siguiente:

- (i) *Summa contra gentiles* II 75: 1264-5;
- (ii) *Compendium theologiae* I 85: 1265-7;
- (iii) *Sententia libri De Anima* III 8: 1267-8;
- (iv) *Quaestio de spiritualibus creaturis* 9 ad6: 1267-8;

<sup>27</sup> En el Anexo I puede verse una presentación sinóptica del texto de estas versiones en lengua original.

(v) *Summa theologiae* I 85.2: 1267-8;

(vi) *De Unitate Intellectus* 5: 1270.

Es fácil develar los *quidam* «pronominalmente invisibilizados» en *ST*I 85.2. Se trata de Averroes y de sus seguidores latinos:

[A] parecer —se advierte en *QDSC* 9 ad6— Averroes asienta su argumento principal sobre el siguiente argumento: dado que, como él mismo dice, si el intelecto posible no fuese único para todos los hombres, se seguiría que la cosa inteligida se individualaría y se enumeraría mediante la individuación y la enumeración de los hombres singulares y así sería inteligida [*intellecta*] en potencia y no en acto.

He aquí el problema que desencadena todo. «Si hay un intelecto en mí —explica Tomás en *CT*I 85— y otro en ti será preciso que haya una especie inteligible en mí y otra en ti, y consiguientemente un inteligido que yo entiendo y otro que tú entiendes. Por tanto habrá una *intentio* inteligida multiplicada según el número de individuos <inteligentes>, y así no será universal sino individual». Como veremos, en este texto subyace un pasaje del propio Averroes, levemente retocado, conservados incluso algunos giros originales. Según este argumento, la unidad del intelecto posible es una consecuencia que se infiere necesariamente a partir de la universalidad del contenido del pensamiento. Si los intelectos son múltiples, junto con ellos se multiplican las especies inteligibles y, con ello —concluye Averroes— se multiplica el universal inteligido. Pero si se multiplica el universal inteligido, se anula la universalidad del pensamiento ya que no hay manera de que lo universal sea múltiple y persista en su multiplicidad.

Hay, por tanto, una conexión esencial entre la tesis de la especie como *id quo intelligitur* y la tesis de la unicidad del intelecto posible. El argumento averroísta falla —dice Tomás— «porque no distingue entre aquello por lo cual [*id quo*] se entiende y aquello que [*id quod*] se entiende» (*SCG* II 75). En otras palabras, Averroes infiere la multiplicidad del intelecto a partir de la multiplicidad de la especie inteligible porque da por bueno un error. Cree equivocadamente que la especie inteligible es lo inteligido. El contraargumento de Tomás consiste en decir que, como la especie no es *lo inteligido* sino *por lo que se entiende*, la multiplicación de especies inteligibles no implica en modo alguno la multiplicación del contenido del pensamiento. La multiplicación de ítems mentales es interpretada de distinta manera por Averroes y por Tomás. Mientras que para el primero esta multiplicación conlleva la anulación del carácter universal de lo inteligido (pues lo universal debe ser necesariamente uno y único), para Tomás esta misma multiplicación no implica más que la el incremento de medios de entender y no del objeto mismo de la intelección.

### 1. Averroes, el antagonista

El Comentador consignó sus ideas sobre la intelección en su *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima libros*, conservado sólo en traducción latina.<sup>28</sup> En Averroes el problema acuciante, al parecer, no era la unicidad del intelecto posible. Esta última fue la respuesta a la cuestión de cómo «recortar» el pensamiento y asignar su ejercicio a los individuos concretos, sin perjudicar su unidad universal. Si la unidad es una prerrogativa esencial de lo universal, si lo inteligible es por esencia ingenerable e incorruptible, hasta qué punto el pensamiento no pierde su propia inteligibilidad una vez distribuido entre múltiples individuos pensantes. Multiplicado al compás de los individuos pensantes, el pensamiento parece desandar la senda de la abstracción completa y volver a sumergirse en la multiplicidad.

«Si afirmásemos que lo inteligido es múltiple, la cosa entendida por ti y por mí sería una en la especie pero sería dos en el individuo, y la cosa entendida contendría una cosa entendida, y así hasta el infinito» (Averroes, *De Anima*, comm. 5: 411.714 ss.; Puig Montada 2005: 86). La multiplicación cancela el pensamiento como tal, lo confina a una posibilidad contradictoria, porque multiplica algo esencialmente inmultiplicable, algo para lo cual la unicidad es condición de multiplicidad. Ahora bien, el problema de Averroes se agrava. No es posible cancelar sin más la multiplicación del pensamiento. Al parecer, es evidente e incontestable el hecho de que haya múltiples individuos en posesión de lo inteligible, tal como se ve, por ejemplo, en la actividad pedagógica, donde maestro y discípulo, siendo dos, manipulan simultáneamente los mismos inteligibles.

Averroes —ya lo vimos en el capítulo 2— soluciona estos problemas mediante su doctrina de los dos sujetos y de la continuación o conjunción mediante los *phantasmata*. Sintéticamente, el pensamiento en acto —el *intellectum speculativum* según el Averroes latino— está constituido por la concurrencia de dos principios: el intelecto posible, que le confiere entidad, y los *phantasmata*, que, gracias a la luz del intelecto agente, le confieren contenido o verdad. Por «continuación o conjunción» mediante los *phantasmata* se entiende que los múltiples individuos humanos forman en su sensibilidad unas formas imaginadas que proveen de contenido al *intellectum speculativum*. Gracias a esto, sostiene Averroes, se explica cómo es posible que los múltiples individuos piensen y que de alguna manera —en un sentido realmente acotado— pueda decirse que lo inteligible se genera y se corrompe. Según la feliz fórmula del arabista Richard Taylor (1999: 161), los inteligibles existen en la potencia racional, según Averroes, en virtud de una *presencia operacional*, a diferencia de los *phantasmata*, dotados de *presencia ontológica* en la mente del individuo.

<sup>28</sup> El texto de Averroes lo citaré remitiendo a dos ediciones: la crítica en latín de F. Stuart Crawford (1953) y la traducción española (parcial) del arabista español Josep Puig Montada (2005).

Ahora bien, no es exactamente este punto de la doctrina averroísta el que nos interesa en este momento. Lo que suscita la teoría tomista de la especie como principio *quo* es más bien el argumento averroísta ya mencionado, según el cual es imposible la existencia de múltiples intelectos, dado que ocasionaría la multiplicación de inteligibles, lo cual, a su vez, cancelaría la inteligibilidad y la proyectaría al infinito. Puede decirse que en esta conclusión de Averroes intervienen por lo menos dos premisas que es preciso considerar. (i) Hay una radical unidad entre lo inteligido y el intelecto, por tanto, el intelecto posible condiciona la naturaleza de lo inteligido al recibirlo y unirse hilemórficamente con él. (ii) De la premisa anterior se infiere una drástica correlación: a la unidad de lo inteligido *debe corresponder* la unicidad del intelecto y de la multiplicación de intelectos *se seguiría necesariamente* la multiplicación de lo inteligido y, por tanto, la cancelación de su inteligibilidad.<sup>29</sup>

*(i) Radical unidad entre lo inteligido y el intelecto.*

Averroes insiste mucho en que el intelecto recibe tan eficazmente lo inteligido, que se identifica con él y opera una completa unidad (de hecho, como veremos más adelante, cuando Maritain quiso atribuirle a Tomás una interpretación identitaria, recurrió paradójicamente a textos de Averroes tanto como a textos del propio Tomás). Por tanto —continúa el Cordobés— para que el pensamiento conserve su universalidad, el intelecto que lo ejerce debe ser una entidad totalmente neutra, absolutamente indeterminada. Es preciso negarle toda especificidad. No sólo el intelecto posible no debe ser corpóreo, ni siquiera debe ser considerado una facultad. Cualquier determinación de su naturaleza, por mínima que fuese, operaría un «cerramiento» (*conclusio*) que vulneraría irreparablemente su transparente diafanidad y, por tanto, la universalidad de lo inteligido.

La causa por la cual esta naturaleza [la del intelecto] distingue y conoce, y en cambio la materia prima no distingue ni conoce, es porque, mientras la materia prima recibe formas diversas, o sea individuales, y determinadas, [el entendimiento material] recibe formas universales. De ahí viene que esta naturaleza no sea nada concreto, un cuerpo ni una facultad en un cuerpo, porque si lo fuera, recibiría las formas en cuanto son diversas y determinadas, y si así fuese, las formas existentes en esa naturaleza serían inteligibles en potencia... (Averroes, *De Anima*, comm. 5: 388.32 ss.; Puig Montada 2005: 72)

La causa por la cual el intelecto es capaz de inteligir es (i) porque recibe y, sobre todo, (ii) porque lo hace de un modo *absolutamente* indeterminado. La eficacia del intelecto posible radica en ser una receptividad pura, un sustento absoluto, gracias al cual el pensamiento deviene existente en acto, sin el menor menoscabo de su univer-

<sup>29</sup> Lawrence Dewan (1996: 122-3) y Richard Taylor (1999: 164) también sintetizaron la posición de Averroes en dos tesis que se aproximan a las que acabo de presentar. Según ellos, el filósofo cordobés establece que (i) se debe considerar al intelecto de acuerdo al tipo de recepción que realiza, y (ii) la multiplicación del intelecto conlleva la de lo inteligido.



salidad. En otras palabras, la noética averroísta nos depara hasta cierto punto la paradoja de una platónica subsistencia del universal en acto.

Averroes teje una metáfora que manifiesta inigualablemente la receptividad que es condición de lo inteligido en acto. El intelecto posible se asemeja a lo diáfano: es al intelecto agente y al contenido inteligido lo mismo que lo diáfano es a la luz y al color. Lo inteligido emerge como un ente entre los entes de un modo análogo a como surge el color, visible en acto. La emergencia del color —explica Averroes— consiste en que éste mueve lo diáfano, gracias a la iluminación operada por la luz. Sin luz, el color sería incapaz de mover lo diáfano.

Del mismo modo que la luz hace pasar el color de la potencia al acto, de modo que este pueda mover el diáfano, así el entendimiento agente hace pasar las *intentiones* materiales de la potencia al acto, de modo que el entendimiento material las reciba. Así hay que entender lo relativo al entendimiento material y al agente. (Averroes, *De Anima*, comm. 5: 411.697 ss.; Puig Montada 2005: 86)

Metaforizar el intelecto mediante la diafanidad implica hacer de él algo análogo al medio —en el sentido en que se habla de las *species in medio*—. Y el medio implica una capacidad de recepción libre de toda sospecha de transformar o perturbar lo recibido. La diafanidad en cuanto medio, y el intelecto posible, análogo a ella, son recepción pura, en la cual lo recibido no se altera (Coccia 2011: 41-3).

*(b) Correlación drástica entre inteligido e intelecto.*

La metáfora de Averroes no es azarosa. Si el filósofo cordobés estableció una receptividad pura como condición de que emerja lo inteligido es porque creía que cualquier perturbación —por menor que fuese— lo alteraría inevitablemente. Esta concepción —llamémosle medial— del intelecto posible cimenta una correlación inexorable entre inteligido e inteligible. Para Averroes, el intelecto material es «aquello en lo cual se realiza la actual intelección de las formas» (Taylor 1999: 148), de donde se sigue una rigurosa correlación entre el intelecto como potencia y lo inteligible en acto. Si el intelecto posible no es sino la posibilidad de recepción y existencia de lo inteligido en acto, es inevitable que la multiplicación de los intelectos posibles produzca la correspondiente multiplicación de los inteligidos.

Ahora bien, como lo inteligido en acto consiste en que se opere lo uno y que cese lo mucho, la multiplicación de los inteligidos daría lugar a sucesivos procesos intelectuales, recurrentes pero ineficaces. De aquí la necesidad de postular un único intelecto posible para todos los hombres. Si hubiese múltiples intelectos, éstos ya no serían indeterminados sino concretos (porque serían muchos), y comprometerían con ello la universalidad de lo inteligido. «[C]omo hay identidad de cognoscente y conocido en los intelectos separados —afirma atinadamente Taylor (1999: 160)— el contenido inteligible de un intelecto separado —lo que es conocido— no puede ser

idéntico con el contenido inteligible de otro intelecto separado, porque en ese caso no habría dos intelectos sino sólo uno».

Reparemos en un detalle importante. Para Averroes, es inevitable que la multiplicación de los intelectos conlleve cierta determinación. O dicho de otra manera: a todo lo superior —sea el ser superior o los intelectos que presiden la especie humana— repugna la determinación que impone la multiplicidad. Posiblemente afectado por un involuntario platonismo e influido sin duda por concepciones teológicas islámicas,<sup>30</sup> el intelecto posible de Averroes (como las Formas del maduro Platón) repele la multiplicación porque esta añade la ínfima determinación de la otredad. Para ser verdaderamente indeterminado, un intelecto no puede ser ni siquiera otro. Un intelecto multiplicado es algo ya concreto y determinado. Ya no es *el* intelecto sino *un* intelecto entre otros. Es constitutiva del fondo de la intuición averroísta esta tesis de que no hay modo posible de conciliar la indeterminación propia de lo universal con la individualidad.

Si afirmamos que este entendimiento material se multiplica por el número de individuos, entonces tiene que ser algo concreto y determinado, un cuerpo o una facultad en un cuerpo, y si es algo determinado, será una *intentio* inteligible en potencia. [...] La facultad del entendimiento será idéntica a la facultad de los sentidos, o [de lo contrario] no habría diferencia alguna entre la existencia de las formas dentro o fuera del alma. La materia determinada e individual no recibe las formas más que como determinadas e individuales. Esta es una de las pruebas de que Aristóteles piensa que este entendimiento no es una *intentio* individual. (Averroes, *De Anima*, comm. 5: 402.432 ss.; Puig Montada 2005: 81)

El filósofo cordobés construye una correlación total entre lo inteligido y el intelecto. Si lo inteligido en acto es único, el intelecto posible, por tanto, también debe ser único. Y lo compuesto por ambos también es único, en el sentido de que no consis-

---

<sup>30</sup> Averroes enfatiza mucho la completa unidad en este punto. Si bien se esfuerza por remitir este principio a Aristóteles, hay que tener en cuenta sus raíces teológicas en el Islam. «En el Islam — afirma Rafael Guerrero (2015: 10)— todo conocimiento reposa en la idea de la Unidad, base de la revelación coránica: Dios no es sólo Uno, sino también Único; y esta Unidad divina se manifiesta en la multiplicidad de los seres de la naturaleza. El conocimiento es, así, la “señal” que encamina al hombre al encuentro de la Unidad en las formas de la naturaleza». ¿Resulta exagerado establecer un paralelismo, noéticas de los cristianos proclives a la trinidad vs. noéticas musulmanas proclives a la unidad? Recuérdese la creencia islámica según la cual habiéndosele preguntado al Profeta acerca de Alá y no sabiendo éste qué responder, Dios mismo le dictó la respuesta bajo la forma de una corta sura de cuatro aleyas —Corán 112—: «Di: “¡Él es Alá, Uno, Dios, el Eterno. No ha engendrado, ni ha sido engendrado. No tiene par.”». Lo que Aristóteles dice literalmente acerca de la identidad entre el cognoscente y su objeto es que el intelecto mismo «es inteligible como lo son los inteligibles pues en el caso de las cosas que carecen de materia lo que entiende y lo inteligido son lo mismo [τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον]. En efecto, el conocimiento teórico y lo que es objeto de conocimiento en este sentido son lo mismo [ἡ ἐπιστήμη ἢ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστίν]» (*DA* Γ.4 430a.2-5). Al parecer, inspirado en pasajes como estos, Averroes enfatizará esta línea abierta de la noética aristotélica.

te en un *tertium quid* distinto de sus anteriores componentes. La luz que emerge en lo diáfano continúa siendo la comparación más adecuada para entender lo que la noética averroísta postula. Aunque en la explicación intervengan tres elementos nominalmente distintos —lo inteligido, el intelecto posible, lo inteligido en acto; la luz, lo diáfano, el espacio luminoso en acto—, lo que ocurre verdaderamente es un único acontecimiento: la emergencia de lo luminoso y la de lo inteligido. Averroes lo dice sin ambages: el entendimiento «no es un esto [*non est hoc*], ni cuerpo ni forma en un cuerpo» (Averroes, *De Anima*, comm. 5: 389.61-2 ss.; Puig Montada 2005: 73).

Esta misma tesis de la correlación completa entre las unicidades de lo inteligido y el intelecto, Averroes la formula también en términos de perfección. La breve fórmula señala que si la última perfección es única, también debe serlo la primera perfección. Dicho más claramente, si lo inteligido, que es la perfección última y suprema que puede alcanzar el hombre, es única, también debe ser único el intelecto posible, que es la primera perfección humana. La multiplicación de éste último produciría una absurda disrupción en la perfección humana y, sin duda, la volvería imposible. La «distribución» de esta perfección en diversos individuos humanos sólo puede darse según la *continuatio per phantasmata*, a la que ya se aludió más arriba.

Si el entendimiento material es la primera perfección del hombre, tal como se explica en la definición del alma, y el entendimiento teórico [*intellectus speculativus*] es la última perfección, y sin embargo el hombre es generable y destructible, y uno numéricamente a causa de su perfección última por el intelecto, igualmente tiene que ser uno a causa de su primera perfección. [...] Si la primera perfección es algo concreto y determinado, y multiplicable por el número de los individuos, necesariamente la última perfección tiene que ser también de esta clase, del mismo modo que es necesario lo contrario, es decir, que si la última perfección es multiplicada por la numeración de los hombres individuales, es necesario que la primera perfección sea de esta clase. (Averroes, *De Anima*, comm. 5: 392.159 ss.; Puig Montada 2005: 75)

«Entendimiento teórico» o *intellectus speculativus* denomina al intelecto en el ejercicio de consideración actual, es decir, en la actual posesión de su objeto en acto, lo cual ocurre en virtud de la concurrencia del intelecto agente y de las imágenes, el doble sujeto que especifica al intelecto material. (Bazán 1981: 427). He aquí, entiende Averroes, el punto más alto de perfección al que puede acceder un ser humano. Sin embargo, ¿cómo puede ser posible semejante acceso, si el hombre es múltiple, generable y corruptible, mientras que el *intellectus speculativus*, en cuanto perfección, es uno, único y universal? Este problema sólo puede resolverse si la primera perfección —la primera desde abajo, la más imperfecta de todas— es decir, el intelecto material en cuanto receptividad pura, desnuda todavía de cualquier positiva perfección superveniente, también es uno y único, igual que la última perfección. He aquí, bajo otro punto de vista, el la perfección, la ya vista inferencia averroísta. Lo intelectual en todo su arco, también la simple potencia receptiva y no sólo sólo

su objeto en acto, debe ser único, a fin de resguardar el carácter verdaderamente universal del pensamiento, a fin de hacer plenamente coherente el acto de pensar.

## 2. La respuesta de Tomás

Como dijimos, entre 1264/5 y 1270 Tomás de Aquino redactó seis versiones distintas de su argumento de la *speciēs* como *id quo intelligitur*. Procedentes de cotextos y géneros diversos, estas seis versiones son (por lo menos superficialmente) distintas. No obstante, en todas subyace una estructura común (véase Anexo I), cuyas partes pueden evidenciarse mediante una lectura comparativa o sinóptica.

1. Solución de Averroes al problema de la multiplicación de la *res intellecta*
  - 1.1. Exposición de la solución averroísta
  - 1.2. Refutación de ésta solución
2. Solución de Tomás a este problema: la *speciēs* como *id quo intelligitur*
  - 2.1. Desarrollo de la solución
  - 2.2. La *speciēs*, específicamente, cumple la función de informar una acción inmanente, que es el entender
  - 2.3. De hecho, las ciencias y las artes son sobre realidades extramentales
  - 2.4. La *speciēs* sólo deviene objeto mediante la reflexión
3. Resolución de posibles objeciones
  - 3.1. La *speciēs* es individual
  - 3.2. La *speciēs* existe según un *modus* distinto al de la *res*

Seguidamente analizaré cada una de estas secciones.

### (1) La tesis de Averroes

De las seis versiones comparadas, la de *ST* es la única que omite toda referencia a la tesis averroísta, no obstante — como veremos — cuenta con todos los elementos que el argumento tomista exhibe en las cinco versiones restantes. En la versión de *SLDA*, la remisión también es elíptica: «el argumento de algunos que pretenden...» (*SLDA* III lect.8). La referencia al averroísmo, en cambio, es explícita en *DUI* y en *QDSC*, donde Tomás se preocupa por consignar que no se trata de una tesis secundaria sino que «parece que en este argumento reside la fuerza principal de Averroes» (*QDSC* 9 ad6). *SCG* y *CT* no hacen referencia nominal al filósofo cordobés pero las fórmulas utilizadas están calcadas del *Commentarium Magnum* de este último al *De Anima*. He aquí la comparación de los pasajes del comentario averroísta con los dos pasajes de Tomás:

Averroes, *De Anima*, 411.713-6*SCG* II 75*CT* I 85

Et si posuerimus [res intellecta] eum esse multa, continget ut res intellecta **apud me et apud te** sit una in specie et due in individuo...

Si intellectus possibilis esset **alius in hoc et in illo homine**, oporteret quod species intellecta esset alia numero in hoc et in illo, una vero in specie:

[S]i est **alius intellectus in me, alius in te**, oportebit quod sit **alia species intelligibilis in me, et alia in te**, et per consequens aliud intellectum quod ego intelligo, et aliud quod tu.

Dejando de lado las cuestiones formales, cabe señalar que las versiones de *SCG*, de *CT* y de *SLDA* —anteriores al '67, en Roma— retoman de Averroes la tesis de que si las especies se multiplican, por lo mismo se individualizan y, por tanto, pierden su inteligibilidad en acto. Especies multiplicadas implican necesariamente especies inteligibles en potencia. *QDSC* y *DUI* —posteriores al '67, ya probablemente en París— exponen reformulaciones más sofisticadas del argumento de Averroes. Detallan más específicamente en qué consiste que, según el cordobés, las especies multiplicadas pierdan su inteligibilidad en acto. Tomás añade esta puntualización incorporando casi literalmente una línea del comentario de Averroes:

Averroes, *De Anima*, 411.716-7*QDSC* 9 obj. 6*DUI* 5

...et sic res intellecta **habebit rem intellectam**, et sic **procedit in infinitum**.

[Q]uae numerantur per numerationem individuorum **habent rem intellectam communem**; et sic rei intellectae erit aliqua res intellecta **in infinitum**; quod est impossibile.

Si duo [intellecta] in numero et unum in specie, sequitur quod intellecta **habebunt rem intellectam**: [...] et sic **procedetur in infinitum**...

Vemos reaparecer dos ideas que desarrollan lo anterior. Según el cordobés, lo inteligible en acto debe ser necesariamente algo uno, porque es universal. La multiplicación de la *res intellecta* —por tanto— obligaría a operar una nueva unificación mediante otra *res intellecta* única. Esto es lo que con mayor concisión indica la fórmula reiterada *res intellecta habebit rem intellectam*, es decir, la realidad inteligida (la multiplicada) dará lugar otra realidad realidad inteligida (que debería ser única). Pero como se presupone que esta *res intellecta* también será multiplicada, concluye Averroes que el conocimiento intelectual se diluiría en proceso *in infinitum*.

El Aquinate pasa inmediatamente a demostrar la ineficacia del argumento de Averroes. Excepto en *ST*, este paso está presente en todas las versiones, lo cual es bastante coherente porque precisamente la autoría de Averroes está ausente de *ST*. Más allá de su propia tesis de la especie como *id quo intelligitur*, Tomás entiende que Averroes mismo no consigue solucionar el problema que él mismo se plantea. Coincide con él en que el problema es un verdadero problema, pero discrepa en que la solución averroísta logre resolverlo. Unificar el intelecto es una solución ineficaz porque un intelecto único es ontológicamente tan singular como los intelectos mul-

tipificados a los que pretende reemplazar. La claridad como forma —consigna Tomás en una contundente comparación— está tan individuada en el sol como en las perlas, ya que, en relación a la individuación de la forma, es irrelevante que el sol sea único en su especie y las perlas sean muchas (*QDSC* 9 ad6). Averroes no logra resolver el problema porque ataca la multiplicidad cuando la verdadera dificultad reside en la singularidad. Recalco este punto pues convendrá tenerlo en cuenta: Tomás acuerda con Averroes que el problema que este último plantea es *un verdadero problema* que, como tal, exige el despliegue del análisis noético.

Pero Tomás va más lejos todavía. La unificación propuesta por Averroes es ineficaz porque en la propia filosofía averroísta, aunque a nivel humano se opere la unificación, no obstante hay multiplicación de intelectos, dado que el propio Averroes sostiene la existencia de intelectos suprahumanos. De modo que, admitiendo incluso la unificación del intelecto a nivel humano, seguiría habiendo muchos intelectos entendiendo una realidad única. Formulando la cuestión en términos cristianos, sería como postular un intelecto único para todos los hombres mientras que, al mismo tiempo, se sigue sosteniendo una multiplicidad de intelectos angélicos. En *CT* no duda en explicitar que el argumento de Averroes, en definitiva, es insospechadamente proclive al panteísmo. «Por tanto queda claro que este argumento, si tuviera alguno de validez [*necessitatis*], suprimiría a secas toda pluralidad de intelectos, no sólo los humanos» (*CT* 85).

En suma, todo nos lleva a pensar que en la doctrina tomista de la *species* como *id quo intelligitur* articula dos aspectos que conviene no confundir. Por un lado, el aspecto histórico o coyuntural consistente en la querella antiaverroísta emprendida por Tomás contra la tesis de que la universalidad del pensamiento conlleva necesariamente la unicidad del intelecto a nivel humano. Pero por otro lado, el aspecto más teórico o sistemático consistente en que Tomás no se limita a rechazar la tesis averroísta con la superficialidad del mero apologista sino que se hace cargo de ella, toma muy en serio el problema teórico que la motiva, y procura solucionarla a su modo, elaborando sus propios desarrollos conceptuales. En otras palabras, en la querella antiaverroísta Tomás reencuentra y se propone solucionar el problema de cómo es posible decir que dos individuos verdaderamente individuales —completa y radicalmente distintos— son capaces de pensar *lo mismo*, son capaces de entender *una única cosa*. Por otra parte, si se considera esta doctrina de Tomás teniendo en cuenta el gran debate que el concepto de especie inteligible desata en el medioevo tardío, puede verse que la noética tomista comienza a configurar el problema de cómo conjugar subjetividad con objetividad, es decir, el problema de cómo es posible que un acto de pensamiento se vuelva subjetivo sin dejar de ser objetivo. Y, además, otro problema, cómo queda redefinida esta objetividad (¿semejanza?, ¿representación?, ¿identidad?) una vez que se toma en serio la inmanente subjetividad del cognoscente singular.

(2) La solución de Tomás: la *species* es *id quo intelligitur*

Como dijimos, aunque Tomás no comparta la solución de Averroes, no le pasa inadvertido el problema. Propone, por tanto, su propia explicación de cómo es posible que muchos cognoscentes intelijan una única *res intellecta*. Se trata de un punto central para mi argumentación. Tomás no se contenta con descartar la solución del intelecto único sino que enfrenta el problema de cómo conciliar el hecho del carácter universal del contenido mental con el hecho de la multiplicidad de pensadores. Y el primer paso de su estrategia consiste en operar la disociación de dos nociones noéticas clave: la de *obiectum* y la de *species*. Ambos deben ser claramente diferenciados. Mientras que la *species* es aquello *por lo que* se entiende —*id quo intelligitur*—, el *obiectum*, es decir, la *quidditas* —el qué de la cosa— es *lo que* se entiende —*id quod intelligitur*—. Es preciso separar lo medial de la intelección de aquello que se aprehende en ésta. El Aquinate insiste en este punto en todas las versiones del argumento.

No cabe duda de que el *obiectum* de la intelección no debe identificarse con la *species*. La tradición filosófica manejada por Tomás afirma unánimemente que es lo esencial de la cosa lo que el ser humano aprehende mediante el intelecto. En la versión de *ST* Tomás no duda en decir que «es la cosa lo que se entiende primeramente» (*ST*I 85.2 co). El qué es de cada cosa (*natura*, *quidditas*), esto es lo que constituye el objeto del entender. Se trata —para Tomás— de un hecho casi evidente. Los productos del intelecto humano —las ciencias, las artes— tienen la pretensión de versar sobre la realidad, y no sobre las meras afecciones mentales de quienes los idearon. *Scientia de rebus non de speciebus*. Este es el punto del argumento de Tomás que no cesan de enfatizar los intérpretes realistas.

Lo dicho, sin embargo, conlleva una consecuencia mucho menos atendida que la anterior pero sin duda mucho más importante. Si (i) el *obiectum* del entender no es la *species* y (ii) la *quidditas* o *natura* de la cosa es el *obiectum* del entender, entonces (iii) la *quidditas* o *natura* no es (en sí misma, al menos) la *species*. He aquí el lado no realista del argumento de Tomás. El realismo de Tomás no consiste —como pretenden algunos intérpretes suyos— en que sea la *quidditas* misma o la *natura* de la cosa lo que funciona como *species*, es decir, como aquello *por lo que* se entiende, ni consiste (menos todavía) en una conjunción por vía de identidad de intelecto y esencia. En verdad, el realismo de Tomás no comporta prescripciones noéticas positivas sino que se limita a una única condición negativa: la especie inteligible es medio y no objeto de la intelección. O bien, lo que es lo mismo: *scientia sunt de rebus, non de speciebus*. Por eso, releída a la luz de su contexto, la tesis de la *species* como *id quo* sostenida en *ST*I 85.2 está tan lejos de un representacionalismo relativista o subjetivista como de un puro y simple realismo. Y este término medio en el que se sitúa la especie inteligible es lo que Tomás resalta una y otra vez al decir que la *species* es semejanza. Que la especie sea semejanza implica que está lo suficientemente próxi-

ma de la esencia de la cosa como para que podamos decir que *por medio de* la especie podemos emitir juicios confiables sobre la esencia de la cosa; pero está lo suficientemente lejos de ésta como para que no podamos decir que la especie inteligible es ella misma *lo que* inteligimos. Y es justamente este último punto el que a Tomás le importa sobre todo en su discusión contra el averroísmo. Porque si la esencia — que naturalmente es una y única— debe encontrarse *ella misma* en el intelecto para poder ser conocida, entonces tendría razón Averroes: de la unicidad del objeto inteligido habría que inferir la unicidad de la potencia inteligente.

«La realidad inteligida [*res intellecta*] —resuelve Tomás— no es la especie inteligible por la cual se actualiza el intelecto posible. No obstante, la especie es el principio formal por el que el intelecto posible es en acto» (*QDSC* 9 ad6). En *ST*, Tomás mismo es quien formula dos objeciones ultrarealistas contra su propia tesis. En efecto, si el intelecto en acto se identifica con lo inteligido en acto pero lo inteligido en acto no acontece en la realidad extramental (tal como sostiene todo aristotélico), debe darse necesariamente en la mente; y tal cosa parece ser la especie. De aquí la reiterada tesis aristotélica que identifica el intelecto y lo inteligido en acto. He aquí el texto de las dos primeras objeciones que formula Tomás contra su propia tesis. Mal que les pese a los intérpretes realistas y, especialmente, a los defensores de la teoría de la identidad, esta objeción se parece demasiado a sus propias interpretaciones:

Lo inteligido en acto existe en el que entiende porque lo inteligido en acto es el intelecto mismo en acto. Pero en el intelecto que entiende en acto no hay nada de la realidad inteligida sino la especie inteligible abstracta. Por lo tanto, esta especie es lo inteligido mismo en acto (*ST* I 85.2 obj1)

Además, es preciso que lo inteligido en acto exista en alguno. De otro modo, no sería nada. Pero no existe en la realidad fuera del alma, porque, dado que la realidad fuera del alma es material, nada de lo que hay en ella puede ser inteligido en acto. Se sigue, por tanto, que lo inteligido en acto existe en el intelecto. Y así no es otra cosa que la predicha especie inteligible. (*ST* I 85.2 obj2)

Contra la primera objeción realista Tomás responde enfatizando un «detalle» que el objetor pasó por alto. Sin duda, como buen aristotélico debe conceder la identidad de lo inteligido en acto y lo inteligente en acto. Sin embargo, se resiste a admitir *simpliciter* esta tesis. La identidad de sujeto y objeto —que se opera al modo hilemórfico— no consiste en que lo inteligido mismo en acto (es decir, la quiddidad o esencia del objeto) informe al intelecto sino una semejanza de ésta. La respuesta es sumamente clara: es el propio Tomás quien utiliza aquí (como en muchos otros pasajes) el concepto de *similitudo* en un sentido que atenúa un presunto realismo *per modum identitatis*. «Lo inteligido es en el inteligente por medio de su semejanza. Y es de esta manera que se dice que lo inteligido en acto es el intelecto en acto, en cuanto una semejanza de la realidad inteligida es la forma del intelecto» (*ST* I 85.2 ad1).



Pero lo dicho en la primera respuesta no es más que bosquejo de una complejidad mayor, desarrollada en la segunda respuesta. En efecto, aunque aceptemos la tesis de que lo que informa al intelecto es una *similitudo* y no la esencia misma del objeto conocido, debemos preguntarnos naturalmente por qué la *similitudo*, qué motivación noética nos lleva a postularla. Quien ve una fruta, con su vista sólo percibe su color y no su olor; pero si nos preguntamos dónde está este color separado del olor, debemos responder que no en la fruta sino en la vista (en la representación). Ahora bien, es justamente aquí donde ingresa la *similitudo*: «que sea percibido sin el olor le acontece <al color> de parte de la visión, porque en ella hay una semejanza del color y no del olor» (*ST* 1 85.2 ad2). He aquí una versión moderada (tomista) del *fictum* de Ockham. Sentir consiste en forjarse —*ingere*— un ítem que, como tal no tiene correlación en la realidad —el-color-sin-olor— pero que permite la unión de la vista con su objeto. En otras palabras, si en la fruta sólo hay color con olor, quien desee ver la fruta deberá manipular una semejanza forjada por su propio aparato cognoscitivo, ya que no hay sensibilidades que cuenten con una vista que también capte olores. Tomás aplica este símil con la sensibilidad al problema en discusión, que es el de las especie inteligibles.

[L]a humanidad que se entiende existe sólo en este hombre y en aquel; pero que la humanidad la aprehendamos sin condiciones individuales, es decir, que la abstraigamos —lo cual conlleva una *intentio* de universalidad— a la humanidad le ocurre en cuanto la percibe el intelecto, en el cual hay una semejanza de la naturaleza de la especie y no de los principios individuales. (*ST* 1 85.2 ad2)

En otras palabras, la segunda objeción parte de una premisa mayor discutible: «es preciso que lo inteligido en acto exista en algún lugar»... Lo inteligido existe, de alguna manera, tanto en la realidad como en el intelecto, pero también es cierto que no existe ni en la realidad ni el intelecto. Ocurre que, lo que hay en la realidad, es lo inteligido pero no separado o abstracto sino singularizado por sus condiciones individualizantes; y lo que hay en el intelecto, es lo inteligido pero no «en estado puro» sino combinado con una *intentio* de universalidad, es decir, en estado de abstracción. Ahora bien, Tomás entiende que para que este proceso cognoscitivo tenga lugar, el intelecto debe contar con una semejanza de esa naturaleza que se da singularizada en la realidad extramental.

Ahora bien, si comparamos las seis versiones que venimos trabajando a propósito de la función de la especie inteligible encontramos una diferencia significativa. Mientras que en las tres primeras versiones, la *species* Tomás se limita a presentarla como una semejanza que *informa* al intelecto, en las tres versiones más tardías introduce una modificación: la *species* informa una acción, o bien informa al intelecto posible pero *en vista de* una acción. Tan dinámica es la intelección que la *species* informa propiamente una acción, nada menos que la acción de producir lo inteligido. En *ST*, la legitimación de la especie inteligible incluye la noción de acción en su

premisa fundamental. «Dado que hay dos tipos de acciones [...] y ambas acontecen de acuerdo con una forma [*fit secundum formam*]...» (*ST* 1 85.2 co). En otras palabras, el inteligir es una acción pero no una acción informe sino «que se da de acuerdo con la exigencia de la especie [*secundum exigentiam speciei*] por la cual inteligie el que inteligie» (*DUI* 5).

En *ST* esta perspectiva dinámica de la intelección se desarrolla sirviéndose del recurrente símil del calor.

La forma según la cual procede la acción que tiende a la realidad exterior es una semejanza del objeto de la acción. Por ejemplo, el calor de lo que calienta es semejanza de lo calentado [*calor calefacientis similitudo calefacti*]. Del mismo modo, la forma según la cual procede la acción que permanece en el agente <también> es una semejanza del objeto. [...] Y la semejanza de la realidad inteligida, que es la especie inteligible, es la forma según la cual inteligie el intelecto. (*ST* 1 85.2 co)

Como sabe cualquier lector atento del corpus tomista, por lo menos a primera vista, este pasaje produce cierta impresión de desprolijidad, como si los elementos del símil no estuviesen correctamente acomodados. Veamos. Como suele ocurrir, el símil consigue su fuerza persuasiva explicando lo menos conocido por lo más conocido. En este caso, se trata de dos acciones, una más cotidiana, que es el calentar, y otra menos evidente, el inteligir. La aparente desprolijidad consiste en una inversión del orden. Mientras que en el inteligir —se esperarí— el objeto precede la acción, en cambio en el calentar la acción es la que viene primero. Mientras que para ver o entender qué es un caballo, al menos principio debe haber un caballo, en cambio, para tener caliente el agua debe ocurrir antes la acción de que ésta sea calentada. El aparente trastocamiento consiste en que, en un caso, se va de lo que calienta al calor de lo calentado, mientras que, en el otro caso, se va desde la *quiditas* o *natura* de lo real a la especie que informa la intelección. En otras palabras, ¿cómo entender la tesis de *forma actionis similitudo obiecti*? Si la especie inteligible es una semejanza de un objeto previo, presupuesto a la acción de inteligir, el ejemplo seleccionado por Tomás tendría este «punto débil».

No obstante, en el horizonte de las versiones paralelas, el desorden es meramente aparente. Una vez más, la clave nos la da la versión de *QDSC*. El error está en poner la *res intellecta* antes de la intelección: «lo inteligido [*intellectum*] —dice Tomás— o realidad inteligida [*res intellecta*] es lo constituido o formado [*se habet ut constitutum vel formatum*] mediante la operación del intelecto [*per operationem intellectus*]» (*QDSC* 9 ad6). Y esta acción productiva del intelecto «presupone [*praeintelligitur*] la especie inteligible por la cual el intelecto posible deviene en acto, porque el intelecto posible sólo opera en cuanto está en acto» (*QDSC* 9 ad6).<sup>31</sup> Es decir, no

<sup>31</sup> En *QDSC* 9 ad6, hablando de la especie inteligible, Tomás utiliza el verbo *praeintelligere* para designar la función de la especie inteligible en relación a las dos operaciones efectuadas por el intelecto según Arisóteles —la inteligencia de los indivisibles y la composición/división—: «Utrique autem

alcanza para explicar la intelección con una especie informando *estáticamente* el intelecto posible. Es una acción formativa, constitutiva o productiva, lo que esa especie debe informar. Y esta acción forma a su vez lo que Tomás denomina «lo inteligido» o «realidad inteligida».

Volvamos al pasaje problemático de *ST*: «la forma según la cual proviene la acción que permanece en el agente es una semejanza del objeto; de aquí que la semejanza de la cosa visible es según la cual la visión ve; y la semejanza de la *res intellecta*, que es la especie inteligible, es la forma según la cual entiende el intelecto» (*ST* I 85.2). Si tomamos la *res intellecta* de este pasaje en el mismo sentido en que se la toma en *QDSC* 9 ad6, el presunto desorden del símil del calor no es tal: así como el calor de lo calentado se asemeja al calor del fuego que efectúa la acción de calentar, análogamente la *res intellecta* (en cuanto producto de la acción de entender) se asemeja a la especie que informa al intelecto que efectúa la acción de entender.

¿No será demasiado —se nos objetará— interpretar así el pasaje de *ST*? A favor de mi interpretación está el hecho textual indiscutible de que en ambos textos se utiliza literalmente la misma expresión —*res intellecta*— y que la redacción de ambos textos es cronológicamente simultánea según la crítica —ca. 1267-8, últimos años de la estancia Romana (Torrell 2002)—. Sin embargo creo que es preciso hacer dos puntualizaciones. En primer lugar, cuanto Tomás habla de constituir o formar la *res intellecta* no debe ser interpretado en un sentido crasamente constructivista (sería un anacronismo ridículo). Retomando lo dicho más arriba, cabe pensar que lo constituido o formado por el intelecto en su acto no es la quiddidad misma de la cosa (la cual preexiste en los singulares al intelecto y a su acción) sino la semejanza que representa a ésta dentro del intelecto junto con la *intentio universalitatis* que le sobreviene por su condición de abstracta. En otras palabras, entender la realidad extramental consistiría según Tomás en la formación o constitución inmanente de una semejanza de la quiddidad en las específicas condiciones indicadas.

---

harum operationum praeintelligitur species intelligibilis, qua fit intellectus possibilis in actu...». ¿*Praeintelligere* alude aquí a una intelección que operada respecto de la especie inteligible y que sería previa quizás respecto a la intelección operada respecto del verbo mental, es decir, a una suerte de «preintelección»? Así parece haberlo interpretado algún traductor. «Antes de ambas actividades —dice la traducción de Ana Mallea (1995: 118)— es entendida la especie inteligible por la que el intelecto posible deviene en acto...». Sin embargo, Tomás generalmente utiliza el verbo *praeintelligere* con el sentido de «presuponer» (poniendo como argumento sujeto *lo que* se presupone y con preposición *ante* o en dativo *aquello respecto de lo cual* se lo presupone). Véanse los siguientes pasajes. «[O]portet in materia praeintelligere dimensiones ante formas substantiales» (IV *SSS* d11 1.1 qc3 arg4); «oportet praeintelligere defectum in voluntate ante peccatum morale» (*SCG* III cap10); «in omni additione oportet saltem praeintelligere distinctionem eorum quorum unum additur alteri (*ST* II-II 24.5 co); «cum generare in divinis non sit nisi suppositi distincti, distinctionem autem sola relatio facit in divinis, oportet praeintelligere relationem tali actioni» (*QDP* 8.1 arg11).

En segundo lugar —he aquí el punto «flaco»— de mi interpretación, en el pasaje de *ST*, antes de hablar de *res intellecta*, Tomás habla de *obiectum*. Como veremos en capítulos posteriores, al hablar de la intelección como actividad formativa de un verbo mental, Tomás reserva el término *obiectum* para hablar de la *res* extramental, mientras que a la *intentio* inmanente formada por el acto mismo de pensar la denomina *terminus*. Teniendo en cuenta esto, en *ST*, al denominar *obiectum* a la *res intellecta*; Tomás estaría expresándose con una cierta fluctuación léxica, por lo menos respecto de estos otros pasajes.

Ahora bien, en las versiones de *ST* y de *QDSC*, se da todavía un paso más. Ya se determinó que la especie —una semejanza de esencia del objeto, que no la esencia misma— es lo que informa al intelecto, que esta especie es una semejanza del objeto o de la *res intellecta* y que, hablando con mayor exactitud, la *species* informa una acción cuyo fin es la producción de esta *res intellecta*. Resta precisar mejor en qué consiste esta acción, es decir, detallar de qué tipo es el producto formado por ella. Y éste puede ser de dos tipos: la intelección de una *quidditas* —que es lo mismo que formarla o dar su definición— y, en segundo lugar, la formación de proposiciones afirmativas y negativas. Se trata de un tema ya esbozado y que se superpone con el tema del verbo mental, noción a la que dedicaremos los capítulos finales de este trabajo. Pero, por el momento, haremos unas pocas puntualizaciones.

La especie inteligible y actividad formativa no están ligadas ocasionalmente. Por el contrario, se implican mutuamente. La información del intelecto es en vista de la actividad y ésta tiene como condición excluyente la información. El intelecto —se señala en la versión de *ST*—, a diferencia de la sensación, conjuga en sí dos operaciones, una receptiva, que es la *immutatio* operada por la *species*, en lo cual el intelecto se comporta como sujeto pasivo, y otra formativa, consistente en definir y enunciar (*ST* 85.2 ad3). En definitiva, pensar sobre algo no consiste en la recepción de una especie inteligible sino en ser capaz —en virtud de haberla recibido, es decir, en virtud de haber sido informado por ella— de realizar las dos actividades aludidas.

No obstante, que la información de la *species* termine en una actividad descrita en estos términos es muy significativo a nivel sistemático, dado que le permite a Tomás unificar varios aspectos. En primer lugar, unifica su propia noética con la de Aristóteles y con la tradición árabe. En la versión de *QDSC* dedica unas líneas a puntualizar que

estas dos operaciones del intelecto, son las que consigna Aristóteles en *De Anima* III. A una la llama «inteligencia de indivisibles», por la cual el intelecto capta el *quod quid est* de alguna realidad, y a la que los árabes llaman «formación» [*formatio*] o «imaginación intelectual» [*imaginationem per intellectum*]. Y pone <Aristóteles> una segunda operación, la composición y división de los inteligidos, a la que los árabes llaman «credulidad» [*credulitas*] o «fe» [*fides*]. (*QDSC* 9 ad6)

Indirectamente, Tomás legitima su novedosa interpretación de la *species* como *quo intelligitur* vinculándola con operaciones intelectuales ya claramente establecidas por la tradición. En segundo lugar, opera una unificación dentro de su propia noética, ya que como veremos, en otros pasajes identifica esta *duplex operatio* con lo que denomina *verbum mentis*. Por esto mismo, en tercer lugar, construye una notoria unificación de la noética de Aristóteles con la de Agustín de Hipona. Y finalmente, en cuarto lugar, como señala Alain de Libera, cubre un hiato teórico presente en el *De Anima* aristotélico, donde el Estagirita pasa, sin dar explicaciones, desde «la descripción de las condiciones de la abstracción y de la recepción (*DA* Γ.5) a «la intelección de los simples y de los compuestos» (*DA* Γ.6) (Libera 1996: 274).

Una última consideración antes de pasar a la próxima sección del argumento. En todas las versiones ocupa un lugar privilegiado la referencia a las artes y a las ciencias en cuanto actividades cognitivas en las que la especie se comporta como *id quo intelligitur* y no como *id quod intelligit*. Como ya sugerí, leída aisladamente en la versión de *ST*, esta referencia a las ciencias parece un claro argumento contra lo que Pasnau denomina «representacionalismo idealista». No obstante, en las otras cinco versiones, el recurso a las ciencias y a las artes cumple una función levemente distinta. Tomás lo consigna a título de «testimonio epistemológico» a favor de su noética de la especie y en contra, por tanto, de Averroes. No se trata (en estas otras versiones, por lo menos) de conjurar el peligro del *homo mensura* sino de la muy simple constatación de que las ciencias y las artes, en general, son sobre la realidad extramental, en tanto que sólo a la lógica y la metafísica les compete referirse a la especie como objeto de estudio. En otras palabras, el propósito de Tomás no parece ser neutralizar el representacionalismo idealista sino, servirse del «testimonio epistemológico» para luchar contra lo que él mismo entiende como el error de Averroes.

Dado que es sobre lo que es inteligido que versan todas las artes y las ciencias, <si la especie fuese lo inteligido>, se seguiría que todas las ciencias versarían sobre las especies existentes en el intelecto posible, lo cual es evidentemente falso. De hecho, ninguna ciencia estudia nada sobre ellas, salvo la <ciencia> racional y la metafísica. No obstante, mediante las especies, se conoce cualquier cosa que haya en todas las ciencias. (*SCG* 2.75.)<sup>32</sup>

Complementariamente, Tomás se preocupa por definir el modo correcto en que una especie inteligible se convierte en objeto directo de intelección. A diferencia de la sensación, el intelecto goza de la peculiar capacidad de auto-inteligirse, es decir, de ponerse a sí mismo como objeto de intelección. Este tipo de conocimiento, denominado *reflexio*, hace que la especie inteligible, que inicialmente es sólo un medio para conocer una cosa, se convierta en el objeto mismo de la intelección. En este

<sup>32</sup> En este mismo sentido, «Manifestum est enim quod scientiae sunt de his quae intellectus intelligit. Sunt autem scientiae de rebus, non autem de speciebus, vel intentionibus intelligibilibus, nisi sola scientia rationalis.», *SLDA* 3.8.

sentido, el término *reflexio* viene a dar nombre a la peculiar disposición noética que presuponen la lógica y la metafísica, cuando toman a la actividad cognoscitiva como objeto.<sup>33</sup>

### (3) *Resolución de posibles objeciones*

Aunque en Aristóteles no haya especie inteligible, de alguna manera esta tesis tomista es de un aristotelismo radical, mayor que el del propio Aristóteles. Como vimos en el capítulo anterior, el Estagirita explica el conocimiento como la recepción del εἶδος mismo de la cosa en el intelecto. Ahora bien, para refutar a Averroes, Tomás rechaza o al menos atenúa esta tesis aristotélica. Lo recibido por el intelecto — aquello que lo informa — no puede ser el εἶδος mismo de la cosa ya que, como vimos, Tomás acuerda con Averroes que lo que informa un intelecto individual, *por este mismo hecho*, se convierte en un ítem ontológicamente individual, que es universal sólo en virtud de semejanza o representación. Si no acordara esto, la tesis de la especie inteligible como *id quo* sería una pirueta teórica innecesaria. En otras palabras, mientras que en Aristóteles el ítem mental denominado εἶδος es el εἶδος mismo que informa al objeto, en Tomás la *species* es una semejanza de la *forma* del objeto inteligido.

Todo esto da lugar, por lo menos, a dos objeciones obvias, a cuya resolución Tomás consagra, en las seis versiones, una tercera sección de su argumento. La primera de las objeciones esperables opone que si la especie informa un intelecto posible que (contra Averroes) es potencia de este hombre individual, entonces la *species* también es individual; ahora bien, parece contradictorio que una *species* individual sea un medio apto de la intelección de lo universal. La segunda objeción ataca, en realidad, a todo aristotelismo (y no sólo a la noética de Tomás). Dado que la realidad está completamente desprovista de universales en acto, una *species* definida como una semejanza cuyo contenido implica precisamente lo universal en acto, parece no ser un buen medio de conocimiento, parece más bien un medio engañoso, en cuanto daría a conocer algo que no existe en la realidad.

La primera objeción es la del averroísta. Según Averroes, la unicidad del intelecto sería el único modo viable para el conocimiento intelectual, dado que una especie individualizada (y, por ende, multiplicada) perdería la inteligibilidad en acto. De todos modos, Tomás ya señaló más arriba que la solución averroísta no resuelve este problema («la claridad del sol es tan individual como la de las perlas»). La estrategia argumentativa de Tomás contra esta objeción consiste en disociar individuali-

<sup>33</sup> Sobre esta asignación epistemológica hay una dificultad textual. Según *CT* las ciencias naturales son *de rebus*. Pero en *SCG*, según todos los manuscritos, la ciencia natural y la metafísica son las que consideran la *species* como objeto. Seguramente motivados por esta «incoherencia», los editores leoninos de *SCG* optaron por corregir — *ope ingenii* — «naturalis» por «rationalis». Al respecto, véase el tomo XIII de la *Editio Leonina*, página 474, línea a47.

dad de materialidad y concederle inteligibilidad en acto a la primera y negársela a la segunda.

Lo que se resiste a la inteligibilidad es la materialidad. Indicio de esto es que para que las formas de las cosas materiales se vuelvan inteligibles en acto, es preciso abstraerlas de la materia. [*materialitas*] [...] Si la individuación no se da por la materia, nada impide algo individual sea inteligible en acto. (*SCG* 2.75)<sup>34</sup>

Diferenciar cabalmente materialidad e inteligibilidad le permite a Tomás multiplicar la especie sin multiplicar la *res intellecta*. Que un ítem mental sea inteligible en acto significa, para Tomás, que ha sido separado de su materialidad, que ha pasado de la lógica de la individualidad a la de la representación, que ya no cuenta como un ser en sí mismo sino como una referencia a otra cosa. Ahora bien, todas estas características son incompatibles con la materialidad más no con la individualidad.

Ciertamente, al mirar una fotografía, la imagen observada se la puede considerar como una acumulación de tintas de colores; o bien, al mirar un espejo, pueden verse haces de luz reflejados. Este modo de considerar las imágenes, que podríamos denominar «consideración cerrada», se enfoca en la *materialitas* y deja completamente de lado la dimensión representativa. Retomando ideas aristotélicas desarrolladas en el capítulo 2, se trata de considerar a la imagen como *αὐτό τι καθ' αὐτό*. La «consideración cerrada» es incapaz de ver la imagen como imagen, es decir, como algo de otro. Por el contrario, no bien se abre la consideración, el cognoscente inevitablemente deja de demorarse en la *materialitas*, hace abstracción de ella, mas no de su *singularitas*. No hay nada en la naturaleza de la imagen que se resista a considerarla simultáneamente como imagen y como *esta* o como *una* imagen entre muchas. Lo que obstaculiza la representacionalidad de la representación no es la singularidad de ésta sino el considerarla cerradamente, el considerarla como hecho material. La tesis *immaterialitas radix cognitionis* no incurre necesariamente en misterio, al menos si se advierte que en esos dinámicos procesos denominados imágenes o representaciones, basta con que se verifique un descuidar, pasar por alto o hacer abstracción de la crasitud del signo mas no el que sea un signo entre muchos otros.

La segunda objeción es la del platónico y entraña, en definitiva, la cuestión de los universales, que, formulada por Porfirio, ajetreó a todo el Medioevo. Según esta objeción, la correspondencia entre mente y realidad exige que existan universales en acto en la realidad. Si en la mente hay una especie con contenido universal, es preciso que en la realidad haya un correlato concreto que, por así decir, pueda señalarse con el dedo. De otra manera, el conocimiento vía especies parece falso, pues presenta ante el cognoscente algo que no existe en la realidad. En otras palabras, se trata de una objeción que pone a Platón contra Platón, en cuanto explota el carácter distorsionadamente apariencial de una representación de lo universal.

<sup>34</sup> «La singularidad no se resiste a la inteligibilidad, sino la materialidad» (*DUI* 5).

En este caso, la estrategia tomista se centra en el concepto de *modus*. Algo de esto ya adelantamos páginas atrás, con ocasión del ejemplo del fruto al cual la vista capta prescindiendo de su olor. La especie es un dispositivo noético válido porque se diferencia de la cosa que da a conocer sólo en el modo. El error del platonismo, según Tomás, consiste en creer que la verdad del conocimiento depende de que el *modus* de éste sea el mismo que el de la realidad conocida. El Aquinate defiende la tesis de que la identidad en el *modus* no hace a la verdad del conocimiento. Todavía más, como el *modus essendi* de la realidad sensible incluye la materialidad, que se resiste a la inteligibilidad, una persistencia en este *modus* impediría el conocimiento. En este contexto, Tomás describe el *modus* propio de la intelección en términos de abstracción. Considerar (aisladamente) un aspecto perteneciente a un conjunto más complejo no implica falsedad alguna. Y suele aprovechar ciertos ejemplos incontables. El geómetra conoce la línea pero prescinde de la corporeidad, el ojo capta el color pero descarta el olor. No obstante, nadie cree necesario postular la existencia separada de la línea o del color, ni duda de la legitimidad de la geometría o de la vista. Lo mismo —entiende Tomás— ocurre con el conocimiento intelectual según la *sententia Aristotilis*.

Así las cosas, hay un detalle que, paradójicamente, vuelve a la noética averroísta más platónica que aristotélica. «No se dan cuenta —veja Tomás a los averroístas (*DUI* 5)— de que de alguna manera se pasan a la filosofía [*dogma*] de Platón». Si Averroes se ve en la necesidad de postular la unicidad del intelecto posible, es porque, como Platón, no consigue resolver cómo puede haber ciencia sobre lo múltiple. Ambos filósofos creen que el único correlato válido para la ciencia es algo dotado de unicidad. Para Platón ese algo es la Forma separada y subsistente y para Averroes lo inteligido en acto. Como para Platón —continúa Tomás— las Formas subsisten, no le presenta problemas la multiplicidad de intelectos, dado que todos pueden participar de ellas. La multiplicación de participantes no entraña la multiplicación de lo participado, con tal de que éste subsista por sí. Pero como para Averroes, en cambio, esa subsistencia se da exclusivamente en el intelecto, debió operar una unificación.

### 3. Variaciones

La disputa contra el averroísmo le dio a Tomás la ocasión de desarrollar una versión más sofisticada de su teoría de las especies, versión que no expuso en una única ocasión sino en varias, tal como vimos en la sección anterior. Pero para apreciar adecuadamente el grado de novedad de estas ideas es indispensable demorarse en algunos textos noéticos anteriores al '65. La doctrina de las especies posterior al '65 admite ser leída como una reorganización superadora de ingredientes teóricos ya presentes en obras anteriores. En otras palabras, el Aquinate habría utilizado el debate contra Averroes con un doble fin: por un lado, refutar a Averroes, pero por el otro,



reestructurar su doctrina sobre los mecanismos intelectuales. Una lectura atenta de los principales pasajes noéticos previos al '65 revela tensiones en la doctrina tomista de la especie inteligible. A fin de que éstas se pongan de manifiesto, contrastaré unos cuantos pasajes anteriores al '65, en torno a tres interrogantes noéticos fundamentales.

(a) *¿Cuál es el principio objetivo mediante el cual se opera la actividad cognoscitiva?*

En los escritos mencionados, observamos una tensión entre los conceptos de forma y semejanza, en tanto principios objetivos que actualizan el intelecto. En efecto, mientras que en algunos textos Tomás afirma sin atenuantes que es la forma misma del objeto lo que debe informar el intelecto, en otros pasajes establece que es una semejanza de la forma la que desempeña esta función.

*El principio es la forma del objeto:*

[1] Sicut autem participationis principium est materia, ita formae debetur intelligibilitas: unde **forma principium cognitionis est**; unde oportet quod omnis forma per se existens separata a materia, sit intellectualis naturae: et si quidem sit per se subsistens, erit et intelligens: si autem non sit per se subsistens, sed quasi perfectio alicujus subsistentis, **non erit intellectus sed principium intelligendi**: quemadmodum omnis forma non in se subsistens non operatur sed est operationis principium, ut caliditas in igne. I SSS35.1 a1 co (ca. 1252)

[2] [I]llud in quo aliquid videtur, est ratio cognoscendi illud quod in eo videtur. **Ratio autem cognoscendi est forma rei in quantum est cognita**, quia per eam fit cognitio in actu: unde sicut ex materia et forma est unum esse; ita **ratio cognoscendi et res cognita sunt unum cognitum...** SSSIII 14.1 a1 qcla4 ad1 (ca. 1254)

*El principio es una semejanza de ésta:*

[3] [N]on oportet formam, quae est principium essendi rem, esse principium cognoscendi rem secundum essentiam suam, sed solum secundum suam similitudinem. Forma enim qua lapis est, non est in anima, sed similitudo eius. Unde non oportet quod forma intellectus angelici, qua singulare cognoscit, sit individuata, sed solum quod sit formae individuatae similitudo. QDV8.11 ad4 (1256)

[4] [S]icut **in intellectu non est ipsa forma qua res existit, sed similitudo eius**: ita distincta cognitio aliquarum rerum non requirit ut apud cognoscentem sint ipsa distinctionis principia; **sed sufficit quod apud ipsum sint eorum similitudines**: nec differt, undecumque illae similitudines accipiantur, quantum ad cognitionem distinctam. QDV8.9 ad4 (1256)

En los textos [1] y [2], procedentes de SSS, el conocimiento intelectual se presenta como una actividad producida por la forma misma de lo conocido. El Aquinate procura explicar el conocimiento divino y el de Cristo —he aquí los respectivos contextos— mediante una trasposición analógica que parte del intelecto humano. La forma —en cuanto es de suyo principio de operaciones— actúa alternativamente tanto fuera de la mente como dentro de ella. *Principium cognitionis* y *principium essendi* son dos maneras de hablar de lo mismo. La actividad cognoscitiva debe remitirse al mismo principio del cual procede la acción de ser. Así como la forma da el ser, también da el conocer. Sin embargo, no debe desestimarse que la ocasión de esta

doctrina sea el conocimiento divino. Dios conoce los seres materiales a través de su forma porque dispone de ella con anterioridad al ser material conocido. Cabe preguntarse si al ser humano, cuyo estatuto ontológico lo ubica en la posterioridad de los seres materiales, puede reclamar para sí un conocimiento intelectual del mismo tipo que Dios, es decir, en virtud de una *transferencia de la forma misma del objeto*. Quizás este estatuto ontológico de posterioridad propio del hombre, así como su contacto mediado constitutivamente por la sensibilidad, redunde en semejanzas de la forma (más que en formas) como ítems propios del intelecto. He aquí un modo de conciliar estas posturas contradictorias.

Sea como fuere, a esta tesis de la forma como principio de conocimiento, hay que añadir dos precisiones más, que le dan mayor contundencia. Por un lado —lo leemos en [1]— es tal la convergencia entre ser y conocer que si la forma que ocasiona conocimiento pudiese subsistir separada de materia, ella misma sería no sólo inteligible sino también inteligente. Sería un intelecto. Y a la forma incapaz de subsistencia independiente —esta es la segunda precisión— también le cabe un modo de ser. A ella le toca integrarse al intelecto y devenir en unión con él algo uno. Notemos en [2] cómo el concepto de *forma* resulta identificado sin más como *ratio cognoscendi* e, incluso, con el de *res cognita*.

Sin duda, textos como estos terminarían siendo problemáticos para Tomás diez años más tarde. No parece haber demasiada diferencia entre lo que éstos establecen y las premisas de las cuales Averroes había concluido la unicidad del intelecto posible. Si lo inteligido (*i*) es uno —y no puede ser de otro modo, a riesgo de que se cancele su inteligibilidad— y (*ii*) y deviene algo uno junto con el intelecto posible al que informa, entonces este último debe ser uno, al igual que la forma inteligible. Más allá de esto, hay que enfatizar también que Tomás suele expresarse según un doble registro: uno genérico y otro más específico. Cuando habla en términos generales, el conocimiento suele presentarse como un hacerse presente en el intelecto cognoscente del mismo *ordo totius universi* o bien de la *quiditas* o de la *forma* de la cosa. En cambio, en otras ocasiones parece hablar más en detalle, desde una perspectiva que podemos denominar «mecánica», y en estas ocasiones reconoce que lo que realmente ingresa en el intelecto no es exactamente la forma de los objetos sino sus semejanzas o representaciones.

Naturalmente se puede objetar la inconsistencia de este modo de proceder. No obstante, en defensa de Tomás, no hay que olvidar que siempre que describimos actividades cognoscitivas en las que intervienen signos incurrimos en una «inconsistencia» de este tipo. Luego de ver una foto de Fulano —por ejemplo— si alguien me pregunta cuál es su color de pelo, es posible que le responda *como* si lo hubiera visto a él mismo y no a una foto suya. Lo que ocurre es que ver una foto de Fulano es *de alguna manera* ver a Fulano. Esclarecer lo más posible el «de alguna manera» es

una definición verosímil del problema con que lidia este trabajo así como la noética de la *species*.

En cambio, en los textos [3] y [4] Tomás se resiste a radicalizar tanto la unidad entre el intelecto y su objeto. Es incorrecto identificar el principio de la actividad intelectual con la forma misma de la cosa. Lo que informa al intelecto es, en realidad, una semejanza de la forma de la cosa y no la forma misma. Según estos otros textos, Tomás parece pensar que la identidad es un concepto inconveniente y excesivo al momento de describir la relación cognoscitiva. Por el contrario, *sufficit quod sint similitudines*, para dar cuenta del conocimiento es bastante con que haya semejanzas de lo conocido en el intelecto.

De todas maneras, es interesante destacar un matiz: el modo preciso como Tomás construye la primera oración del texto [3]. No dice *literalmente* ni que la forma ni que la semejanza sean principio de conocimiento. En primer lugar, la frase enfoca el tema desde la negativa: *non oportet formam esse principium cognoscendi*, es decir, no es preciso que la forma (misma) sea el principio del conocer. No dice que la forma, a secas, no sea principio de conocimiento sino que *no necesariamente* es el único principio posible de conocimiento. Cabe conjeturar: puede ser el principio en Dios pero no en los ángeles o en los seres humanos. Y luego de la negativa, añade dos modalizaciones, *secundum essentiam suam*, *secundum similitudinem*, de las cuales descarta la primera. De modo que la forma puede ser principio de conocer, pero no necesariamente por sí misma (*secundum essentiam*) sino también por su semejanza.

Notoriamente preocupado por la exactitud léxica, Tomás presenta la *similitudo* como situada en un punto intermedio entre identidad y alteridad e irreductible a cualquiera de ellos. Los intérpretes realistas tanto como los representacionista incurren en el común error de atribuirle una función pura a la *similitudo*, mientras que, en realidad, su principal efecto noético es la cancelación tanto de la identidad como de la alteridad en tanto que dispositivos noéticos puros o excluyentes. Lo que la *similitudo* permite, paradójicamente, es canalizar la mismidad en la otredad (continuar diciendo que conozco algo aunque manipule mentalmente algo otro que lo conocido) o bien legitimar otredades en el seno de la mismidad (vos y yo conocemos lo mismo pero tanto nosotros como nuestras mentes son completamente distintas).

En *Logique du Sense*, Gilles Deleuze (1969: 296) establece que un simulacro se diferencia de una semejanza como un falso pretendiente de un pretendiente bien fundado. Pero para que una imagen esté bien fundada (y eludir la sospecha de simulacro) es preciso que «la semejanza no se entienda como una relación exterior», pues la semejanza está modelada interior y espiritualmente sobre la Idea a la que remite. Según Tomás, la forma y la semejanza están mucho más próximas entre sí de lo que

solemos creer, por tanto, el ámbito de la semejanza no admite la lógica binaria o dicotómica del es/no-es. Como tal, la semejanza no es la forma pero está tan intrínsecamente moldeada por ésta que todavía es posible decir (como hace el Aquinate) que es la forma *según su semejanza* la que oficia como *principium* del acto de inteligir. Es decir, lo propio de la semejanza, el motivo por el cual reaparece obsesivamente en la noética de Tomás es que supera mismidad y otredad pero conservándolas.

Se podría objetar, por otra parte, que al hablar de «semejanza» Tomás seguiría hablando de lo mismo que en [1] y [2] denomina forma. Según esta interpretación «deflacionaria» de la presunta tensión, «semejanza» sería la denominación precisa de una forma pero en cuanto ha sido individuada como principio de la actividad cognoscitiva *de este intelecto*. Cuando dos hombres ven una pared —ejemplo utilizado por Tomás— lo más exacto sería decir que en esa situación no hay una misma forma de pared ejerciendo una triple información simultánea sino tres instanciaciones de una forma que, al multiplicarse, deviene en múltiples instanciaciones distintas e individuales pero, al mismo tiempo, semejantes.

Esta objeción tiene un defecto a nivel textual. Tomás no se preocupó por operar explícitamente esta «reducción» de la noción de semejanza a la de conformidad noética. Curiosamente, si lo hubiera hecho, le habría resultado más fácil argumentar contra el averroísmo. Le habría bastado decir que de la unicidad de lo inteligido no se sigue la unicidad del intelecto porque la forma, en tanto principio de la intelección, se multiplica según la cantidad de intelectos. Conocer intelectualmente equivaldría simplemente a inteligir la forma del objeto que comienza a existir intencionalmente en quien conoce. De hecho, como vimos en el capítulo dos, esta es la explicación dada por numerosos tomistas. Sin embargo, el Aquinate no escogió esta solución sino otra, una mucho más matizada. Como dije, el ámbito propio de todo ítem inteligible no es el de la identidad sino el de una intrínseca semejanza con la forma de lo conocido. Gracias a esto, la noética tomista gana en versatilidad (en ambigüedad, dirían sus críticos...), pues se conduce, según lo necesite, como si la semejanza fuera lo mismo que la forma y algo otro que ella. De hecho, el corpus tomista ofrece pasajes con los que justificar que una especie es tanto lo mismo que la forma y como algo otro que ella y, por tanto, también que la especie no es lo mismo que la forma ni algo otro que ella. Con todo, quienes insistan en interpretar la semejanza como la denominación de una instanciación de la forma deberían justificar por qué Tomás se empeña en que la especie es aquello *por lo cual* se inteligie y no simplemente lo inteligido. En efecto, si la especie fuera una instanciación de la forma misma del objeto, no veo por qué no podría funcionar como objeto puro y simple de la intelección.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Otros textos donde se evidencia la tensión entre forma y semejanza:

*(b) ¿El conocimiento intelectual conlleva mediaciones?*

Otro punto de conflicto en los textos previos al '65 es el de las mediaciones por las cuales se efectúa el conocimiento intelectual. En algunos textos, Tomás afirma sin disminuciones que el conocimiento intelectual se realiza por el contacto directo del intelecto con su objeto, es decir, por la emergencia de la esencia misma de lo conocido en el cognoscente. En este sentido, reafirma la tesis aristotélica, retomada por Averroes, de la identidad de lo inteligido en acto con el intelecto, e incluso afirma que el intelecto deviene por completo (*fit omnino*) la cosa inteligida. No obstante, también se encuentran textos que, con pareja vehemencia, niegan que el conocimiento deba definirse como existencia de lo conocido en lo cognoscente y se inclinan a describirlo como un proceso netamente representacional.

*El principio es la forma del objeto:*

[N]on enim oportet, si hoc est homo et illud homo, quod eadem sit humanitas numero utriusque, sicut in duobus albis non est eadem albedo numero; sed quod hoc similetur illi in hoc quod habet humanitatem sicut illud: unde **intellectus accipiens humanitatem** non secundum quod est hujus, sed ut est humanitas, format intentionem communem omnibus... *SSS* II 17.1 a1 co (ca. 1253)

Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. [...] Hoc autem differenter contingit in mente humana, **quae formas accipit a rebus**, et in divina vel angelica, quae a rebus non accipiunt. In mente enim accipiente scientiam a rebus, **formae existunt per quamdam actionem rerum in animam**; omnis autem actio est per formam; unde formae quae sunt in mente nostra, primo et principaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas earum. [...] Et sic per similitudinem formae ipsa res materialis cognoscitur, sicut aliquis **ex hoc ipso quod cognoscit similitatem, cognosceret nasum simum**. *QDV* 10.4 co (1257)

[O]mnis cognitio est per assimilationem; similitudo autem inter aliqua duo est secundum convenientiam in forma. *QDV* 8.8 co (1256)

*El principio es una semejanza de ésta:*

Constat enim quod **medium quo intelligitur lapis, est species ejus in anima, quae non est ipsa lapidis essentia**; sed per similitudinem lapidis **pervenitur** ad cognoscendam ipsam essentiam lapidis; quia objectum intellectus est quid, idest rei essentia, seu quidditas. *SSS* IV 49.2 a7 ad 6 (1256)

[I]ntellectus secundum actum est omnino, id est perfecte, res intellecta, ut dicitur in III de Anima. **Quod quidem intelligendum est, non quod essentia intellectus fiat res intellecta, vel species eius, sed quia complete informatur per speciem rei intellectae**, dum eam actu intelligit. *QDQ* VII 1.2 co (1256)

[I]n intellectu vero humano similitudo rei intellectae est aliud a substantia intellectus, et est sicut forma ejus; unde ex intellectu et similitudine rei efficitur unum completum, quod est intellectus in actu intelligens; et hujus similitudo est accepta a re. *SSS* II 3.3 a1 co

*No hay representación:*

[1] Unde species intelligibilis est similitudo ipsius essentiae rei, et est **quodammodo ipsa quidditas et natura rei** secundum esse intelligibile, non secundum esse naturale, prout est in rebus. Et ideo omnia quae non cadunt sub sensu et imaginatione, sed sub solo intellectu, cognoscuntur per hoc quod **essentiae vel quidditates eorum sunt aliquo modo in intellectu.** *QDQ* VIII 2.2 co (1256)

*Hay representación:*

[2][A]pplicatio cogniti ad cognoscentem, quae cognitionem facit, non est intelligenda per modum identitatis, sed **per modum cuiusdam repraesentationis**; unde non oportet quod sit idem modus cognoscentis et cogniti. *QDV* 2.5 ad7 (1256)

[3][H]oc modo aliquid cognoscitur, **secundum quod est in cognoscente repraesentatum, et non secundum quod est in cognoscente existens.** Similitudo enim in vi cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognoscitiva, sed **secundum relationem quam habet ad rem cognitam.** Et inde est quod non per modum quo similitudo rei habet esse in cognoscente, res cognoscitur, sed per modum quo **similitudo in intellectu existens est repraesentativa rei...** *QDV* 2.5 ad17 (1256)

Si el ítem mental en cuestión es de algún modo la quiddidad y si es posible llegar a decir que la esencia de lo conocido existe en el intelecto, se anula la intervención de representaciones. ¿Qué puede decir el concepto de representación sino dos elementos *distintos*, de los cuales uno es capaz de estar en lugar del otro en virtud de remitir a él? Ahora bien, ¿cómo puede necesitar de una medicación de este tipo un cognoscente que dispone de la esencia misma de lo conocido existiendo alternativamente en su propia mente? Sin embargo, esta misma tesis puede leerse en sentido contrario. ¿Por qué Tomás prefiere decir que en el intelecto hay una especie que es en cierta manera la esencia y no decir que está la esencia misma? Quien interprete esta línea en un sentido realista duro debe explicar por qué Tomás opta por la explicación menos económica. Si se puede hablar de una pura y simple presencia de la esencia, ¿por qué hacer intervenir otro ítem que casi es la esencia misma. De nuevo se deja ver el punto señalado a partir de Deleuze. Un significante o semejanza tan intrínsecamente modelado por lo significado que conduce a la noética que se sirve de él a una suerte de «salón de los espejos» donde el significante y el significado se usurpan mutuamente las funciones y dan lugar a conclusiones contradictorias.

Con todo, teniendo en cuenta los contextos, cabría esperar una conciliación más sencilla. Los pasajes proclives al representacionalismo pertenecen a un artículo referido al conocimiento divino, mientras que el pasaje realista corresponde a un artículo sobre conocimiento humano. Parece razonable que los rasgos representacionalistas se incrementen al teorizar sobre el conocimiento de Dios, que conoce todo lo otro que sí mismo a través de su propia esencia. No obstante, esta interpretación

presenta una dificultad. Si bien Tomás se pone más representacionista al hablar de Dios, sus afirmaciones parecen referirse a toda acción cognoscitiva, es decir, genéricamente a todo cognoscente, sea divino, angélico o humano. Confirma esto la ausencia de toda especificación en los textos citados. Nótese que se habla de *cognoscens* —el cognoscente—, *cognoscitur* —se conoce—, *vis cognoscitiva* —la potencia cognoscitiva—, etc. En todo caso, esta interpretación parece inculpar más que excusar a Tomás de Aquino. ¿Qué solvencia filosófica puede reclamar una noética que alterna entre posiciones opuestas según le toque hablar de uno u otro tipo de cognoscente?

(c) *¿El conocimiento es una acción que recae directamente sobre su objeto o admite, en cambio, cierto discurrir o inferir desde la especie al objeto?*

Como puede verse, de un modo o de otro, Tomás siempre mantuvo que el conocimiento —sensible o intelectual— necesita de ciertos *media* para efectuarse. A diferencia de lo que sostendrá más tarde Guillermo de Ockham, jamás se planteó siquiera la posibilidad de que conocer fuera una actividad que pueda explicarse recurriendo exclusivamente al sujeto y al objeto como entidades «monolíticas». No obstante, es ambiguo al explicar de qué tipo es exactamente la mediación noética exigida. El conocimiento —enfatisa a veces— recae directamente sobre el objeto conocido. La cosa misma o su esencia son lo que *primera* o *directamente* se conoce. Sin embargo, este acceso directo a la realidad lejos de prescindir de las especies o semejanzas, las exige. El cognoscente entiende *directamente* la cosa o su esencia porque cuenta con una semejanza suya, aunque resulte paradójico. Ahora bien, hace falta un gran esfuerzo para transformar estas semejanzas en una suerte de «objetos previos». La dificultad se agrava si se añaden otros pasajes —numerosos, por cierto— donde a estas semejanzas se las describe como «representaciones» que llevan o conducen (*ducere*) al conocimiento de la cosa. ¿Cómo conciliar la explícita pretensión de realismo directo con mediaciones noéticas que «nos llevan» hasta el objeto representándolo?

*La intelección recae directamente  
sobre su objeto:*

[1] *Obiecta enim imaginationis et sensus sunt quaedam accidentia, ex quibus quaedam rei figura vel imago, constituitur; sed obiectum intellectus est ipsa rei essentia; quamvis essentiam rei cognoscat per eius similitudinem, sicut per medium cognoscendi, non sicut per obiectum in quod primo feratur eius visio. QDV 10.4 ad1 (1257)*

[2] [S]imilitudo quae est in sensu, abstrahitur a re ut ab obiecto cognoscibili, et ideo per illam

*La intelección recae sobre el objeto  
pero mediante la especie:*

[3] *Sciendum tamen est, quod intellectum dupliciter dicitur, sicut visum etiam. Est enim primum visum quod est ipsa species rei visibilis in potentia existens, quae est etiam perfectio videntis, et principium visionis, et medium lumen respectu visibilis: et est visum secundum, quod est ipsa res extra oculum. Similiter intellectum primum est ipsa rei similitudo, quae est in intellectu; et est intellectum secundum quod est ipsa res, quae per similitudinem*

similitudinem **res ipsa per se directe cognoscitur**; similitudo autem quae est in intellectu, non abstrahitur a phantasmate sicut ab obiecto cognoscibili, sed sicut a medio cognitionis, per modum quo sensus noster accipit similitudinem rei quae est in speculo, dum fertur in eam non ut in rem quamdam, sed ut in similitudinem rei. **Unde intellectus noster non directe ex specie quam suscipit, fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem cuius est phantasma.** Sed tamen per quamdam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, dum considerat naturam actus sui, et speciei per quam intuetur, et eius a quo speciem abstrahit, scilicet phantasmatis: **sicut per similitudinem quae est in visu a speculo acceptam, directe fertur visus in cognitionem rei speculatae...** *QDV* 2.6 co (1256)

illam intelligitur. I *SSS* 35.1 a2 co (ca. 1252)

[4][Q]uod inter cognoscens et cognitum non exigitur similitudo quae est secundum convenientiam in natura, sed secundum repraesentationem tantum. Constat enim quod forma lapidis in anima est longe alterius naturae quam forma lapidis in materia; **sed in quantum repraesentat eam, sic est principium ducens in cognitionem eius.** *QDV* 8.11 ad3 (1256)

Notemos que en [1] y [2] se pretende armonizar tensiones mediante la disociación taxativa de los conceptos de *medium* y *obiectum*. En el plano del *obiectum*, el intelecto entiende *directamente* la cosa o su esencia, lo cual no impide que en el plano del *medium* intervengan especies o semejanzas. Sin duda resulta difícil definir claramente alcances y diferencias de los dos planos mencionados. De hecho, al final de [2], Tomás intenta dar una explicación proclive al representacionalismo. El intelecto —dice— mediante las representaciones imaginativas recae *directamente* sobre la realidad que éstas representan, así como quien observa un espejo mira primero lo que se refleja en él y no el reflejo mismo en cuanto tal. En otros pasajes, se añade que la acción del intelecto es una *conversio* simple, es decir, una suerte de «movimiento» único orientado hacia la realidad, que no es posible descomponer en un movimiento primero dirigido hacia la representación y en segundo lugar hacia el objeto.

No obstante, a pesar de esta explícita exclusión de la inferencia a partir de las representaciones, en [3] Tomás habla de un «primeramente inteligido», que es la semejanza, y de un «segundo inteligido» que es la realidad. Como antes, puede argüirse que, puesto en su contexto, el pasaje está hablando del conocimiento que Dios tiene de las creaturas mediante su propia esencia. Sin embargo, si bien esto es cierto, no es menos cierto que en el pasaje citado no hay ninguna atenuación o especificación que dé a pensar que Tomás no está hablando allí de todo conocimiento en general. Por el contrario, procura explicar la intelección estableciendo una analogía con la visión, actividad sensorial completamente extraña a la esencia divina. Por tanto, podría lle-



garse fácilmente a la misma conclusión que en el punto anterior. Al enfrentarse con diversos tipos de intelectos, la noética de Tomás parece ser excesivamente flexible.<sup>36</sup>

Esta presentación comparativa de textos previos al '65 lleva a pensar que durante su primera década de trabajo Tomás elaboró una noética heterogénea. Acaso, más que «elaboró», sería correcto decir que «trabajó con» o «presupuso». Probablemente, Tomás nunca se haya propuesto elaborar una «teoría del conocimiento». De hecho, sería un anacronismo creer que algún filósofo pre-moderno lo hizo. Pero antes del '65, es decir, antes de sus desarrollos más sistemáticos contra Averroes, Tomás trató el tema del conocimiento de una manera bastante incidental. No quiero decir escasa, sino incidental, es decir, elaboró desarrollos minuciosos y extensos, pero lo hizo *con ocasión de* temas distintos. O, por decir mejor, con ocasión de *cognoscentes* distintos —Dios, los ángeles, los hombres— lo cual lo llevó a no desarrollar su noética con ese rasgo tan típico de los tratados, cuyas partes parecen estar siempre presentes unas frente a otras.

A nivel metodológico, es muy importante tomar conciencia de esto. Esta «peculiaridad» hace que tanto los intérpretes realistas como los representacionistas puedan encontrar uno o varios pasajes con los cuales rectificar o neutralizar otros pasajes que ponen en peligro la interpretación que pretenden sostener. Queda en pie, no obstante, la inquietud metodológica de hasta qué punto es rigurosa la operación de neutralizar un pasaje con otro. ¿Qué significa cabalmente decir que en determinado pasaje un autor x en realidad no está diciendo lo que parece que está diciendo sino

---

<sup>36</sup> Más textos:

*La intelección recae directamente sobre su objeto:*

Sed quamvis aliquid sit species vel similitudo alterius, non tamen oportet quod semper quandocumque convertitur in speciem, convertatur in illud cuius est species vel similitudo; quia in speciem vel in imaginem contingit fieri conversionem dupliciter: vel secundum quod est species talis rei, **et tunc est eadem conversio in rem et speciem rei**; vel in speciem secundum quod est res quaedam; et sic non oportet quod eadem conversione convertatur quis per intellectum in speciem rei et in rem; sicut quando aliquis considerat imaginem in quantum est corpus lapideum, et in quantum est similitudo Socratis vel Platonis. *SSS I 27.2 a3 co* (ca. 1252)

*La intelección recae sobre el objeto pero mediante la especie:*

[S]ecundum Avicennam species intellecta potest dupliciter considerari: aut secundum esse quod habet in intellectu, et sic habet esse singulare; aut **secundum quod est similitudo talis rei intellectae, prout ducit in cognitionem ejus...** *SSS II 17.2 a1 ad3* (ca. 1253)

[Q]uando aliquid videtur immediate per speciem suam, oportet quod species illa repraesentet rem illam secundum completum esse suae speciei; alias non diceretur res illa immediate videri, sed quaedam umbra eius; sicut si similitudo lucis in oculo fieret per modum coloris, qui est lux obumbrata. *QDQ VII 1.1 co* (1256)

otra cosa completamente distinta, dado que hay otro pasaje donde sostiene esto último? ¿Qué es lo que garantiza la prelación de un texto sobre otro?

Con todo, resulta verosímil que con ocasión de sus ocupaciones académicas más tempranas —comentar las *Sentancias* de Pedro Lombardo y llevar adelante las disputas públicas— Tomás fue elaborando durante los primeros años de su carrera un arsenal de conceptos noéticos que utilizó inevitablemente de manera contextual, hecho que agudiza las tensiones teóricas, sobre todo cuando se hace una lectura contrastiva como la que acabamos de hacer. Ahora bien, luego de 1265 Tomás habría aprovechado la querrela antiaverroísta y su propio argumento de la *species* como *id quo intelligitur* para vertebrar los elementos precedentes. Prueba del carácter superador de esta doctrina suya sería el hecho de que la repite en varias ocasiones. Ahora bien, el hecho de poner la noética averroísta como antagonista de sus teorizaciones, llevó a Tomás a inclinarse por la línea más subjetivizante de su noética. En este contexto, sólo la tendencia ideológica de ciertos intérpretes y sobre todo una lectura de *ST* I 85.2 desconocedora de todo contexto, puede justificar que se haya tomado la doctrina de la *species* como *id quo intelligitur* como manifestación inequívoca de realismo directo y como anulación rotunda de cualquier representación o semejanza cognoscitiva distinta de la esencia misma intelectualmente conocida.

#### 4. La quiddidad como distopía

Tomás aprovecha la querrela anti-averroísta para repensar dispersos aspectos problemáticos de su propia noética. Las tensiones arriba detalladas acerca del principio del inteligir, sus mediaciones y su objeto se atenúan significativamente en las exposiciones posteriores al '65, centradas en la distinción *id quod / id quo*. El principio de la intelección es una semejanza de la quiddidad o forma del objeto extramental, de modo que, en el mecanismo de la intelección, interviene a título de *medium quo* la especie inteligible. No obstante, el objeto sobre el cual recae la intelección es la quiddidad —también denominada *ratio* o *natura*— del objeto extramental. Seamos precisos: no el objeto mismo singular —ya que el intelecto humano, a diferencia del divino y del angélico es incapaz de una intelección directa de lo singular— sino su esencia universal.

Cuando digo que las tensiones se armonizan, obviamente no estoy queriendo decir que la distinción *id quod / id quo* esté libre de discusión. Todo este trabajo, de hecho, es una larga prueba de que no es así. Lo que quiero decir, por un lado, es que con esta nueva doctrina, Tomás distribuye las funciones noéticas esbozadas en trabajos anteriores con mayor claridad y estabilidad que antes. Por otro lado, al diseñar una doctrina en la cual comparecen conjuntamente la dimensión representacionista y la realista, se hace cargo de esta tensión subyacente, nos hace pensar que no

se le ocultó esta dificultad y, si continuó manteniéndola, se debió a necesidades teóricas irrenunciables. En otras palabras, la noética de Tomás se comporta en este punto como las melodías que poco antes de resolverse introducen una disonancia, es decir, que, en vez de eliminar la tensión a favor de uno de los elementos, cimantan sobre ellas la resolución del problema.

Sin embargo, esta nueva solución es más interesante por los problemas que suscita que por los que soluciona. Si la intelección es interpretada por Tomás por analogía con la unión hilemórfica, el mecanismo de la intelección comporta, básicamente, una potencia receptiva —el intelecto posible— y una forma que se une a ella —la especie inteligible—. No hay lugar para un tercer elemento, así como no lo hay dentro de los seres compuestos hilemórficamente. Pero si la especie inteligible no se identifica con el objeto de la intelección (la quiddidad de la cosa) cabe preguntarse dónde se encuentra el objeto de la intelección. En otras palabras, si (i) la especie se une al intelecto sin dejar espacio para ningún otro ítem y (b) la especie es únicamente *medium quo* de la intelección, debemos concluir que en el modelo post 65' el objeto propio del intelecto, la quiddidad como tal, no entra en juego, ya que lo que realmente interviene es una semejanza de ésta, la especie inteligible. En otras palabras, la quiddidad cumple con la función de objeto sin intervenir propiamente o por sí misma sino *secundum similitudinem*. Lo que quiero decir, por tanto, es que la teoría de la especie inteligible comporta una cierta volatilización del objeto del intelecto.

Tomás era totalmente conciente de este punto. Como vimos páginas atrás, en *ST*I 85.2 él mismo se formula la objeción (obj. 1) de que la especie no puede ser simplemente el *quo intelligitur* porque, ¿qué quedaría de la cosa inteligida en el intelecto si la especie fuera esto? En efecto, «nihil de re intellecta —argumenta— est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta». En otras palabras, si es la especie inteligible la única «astilla» del objeto que se clava en el intelecto, ¿cómo aceptar que la especie sea otra cosa que la *res intellecta* misma? Como vimos, tal como acostumbra, Tomás responde elegantemente recurriendo a un símil con la vista. Ésta ve sólo el color del fruto y deja de lado el olor; y aunque en el mundo real el color del fruto esté indisociablemente unido a un olor, nadie anda preguntando donde está el color-sin-olor que conoce la vista, de modo que tampoco vale demasiado hacerse esta pregunta acerca de la especie en el intelecto.

No obstante, la elegancia de la respuesta encubre la dificultad del problema. Si nadie inquiere —podríamos contraobjetarle a Tomás— sobre el *locus* donde existe el color-sin-olor no es sólo (ni principalmente) porque den por bueno el mecanismo de «aislamiento por producción de semejanzas» que el aplica tanto a la sensibilidad como al intelecto, sino porque la existencia del color está fuera de toda discusión razonable, ya que el color está (sencillamente) ahí, a la vista. En cambio, la especie inteligible conlleva otro problema, el platónico problema del *locus* donde existe la

Idea, problema que se agrava en Tomás porque, habiendo radicalizado el aristotelismo en su discusión contra Averroes, rechaza el fácil expediente de que εἶδος de la piedra existe en el intelecto pero ἄνευ ὕλης. En otras palabras, Tomás es perfectamente conciente de que su tesis de la especie como *similitudo* conlleva la abrogación del último *locus* donde la Idea podía refugiarse. En adelante, la Idea o la *quiditas* ya no existe *como tal* en ninguna parte, ni *in rerum natura* (allí se individuada) pero ya ni siquiera *in intellectu* (donde hay las semejanzas singulares de *este cognoscente*). Ya está todo preparado para que ingrese en la región de los significados y de los contenidos.

Sin embargo, ¿el objeto de la intelección no sería la realidad extra-mental que comparece ante el cognoscente que la entiende? Si tengo ante mí un caballo y lo entiendo, el objeto de mi intelección es ese caballo. No obstante, el problema es mucho más complicado que esto. Según Tomás, el singular no puede ser objeto directo de intelección (para el intelecto humano). Sólo puede serlo su esencia. El singular sólo es alcanzado *indirectamente* por el intelecto, en virtud de su vuelta sobre las representaciones imaginativas o *phantasmata* (*ST* I 86.1, *SCG* I 65). Más sofisticadamente, podría decirse que en el caballo concreto hay una *equinitas* que se transfiere a nuestro intelecto a través de la sensibilidad. Sin embargo, una solución como ésta parece excesivamente platónica. Tomás no se cansa de repetir que la forma del singular es inteligible sólo *en potencia*. Si en cada singular concreto el objeto de intelección brillara en toda su inteligibilidad no habría necesidad de hipotetizar ningún mecanismo intelectual. Bastaría con aproximar la inteligencia a cada singular, que, en estas condiciones, resultaría el activo suficiente de la intelección.

Por otra parte, ¿no es la especie inteligible el «lugar propio» donde el intelecto encuentra su objeto? De hecho, según los intérpretes proclives a la identidad o al conformalismo, lejos de volatilizarse, el objeto de la intelección es la quiddidad de lo conocido existiendo intencionalmente en el intelecto. Sin embargo, es exactamente esta tesis la que Tomás pretende refutar con su distinción *id quod / id quo*. Al igual que Averroes, Tomás adhiere a la idea de que la quiddidad objeto de múltiples intelectos es única. Pero a diferencia de Averroes, en vez de suprimir la multiplicidad de intelectos, establece la posibilidad de una multiplicabilidad de la quiddidad mediante especies inteligibles semejantes a ella. Ahora bien, he aquí el punto que estoy pretendiendo mostrar.

La distinción *id quod / id quo*, en tanto admite la unicidad de la quiddidad y la multiplicidad de intelectos ocasiona *inevitablemente* una cierta volatilización del objeto de la intelección, ya que, en virtud de ella, lo que hay dentro de cada intelecto no es la quiddidad misma sino un *medium quo*, que en virtud de su semejanza, pone en contacto al intelecto con la quiddidad (única y por ende *dis-tópica*). Robert Pasnau está en lo cierto al decir que, lo que verdaderamente busca Tomás con su distinción

*id quod / id quo*, no es excluir toda mediación cognoscitiva sino evitar la conclusión idealista o subjetivista según la cual las proposiciones formuladas por un cognoscente no se refieren al mundo sino a *meros estados mentales* (Pasnau 1997: 205).

En otras palabras, la especie inteligible es un dispositivo noético tal que permite satisfacer las siguientes dos condiciones: (i) la condición de *objetividad*, entendida como que las proposiciones proferidas por el cognoscente que la posee se refieran a objetos extramentales, y (ii) la condición de *subjetividad*, a saber, que el ítem presente en el intelecto sea sólo una semejanza entre las múltiples semejanzas forjadas por cada cognoscente en su propio intelecto, de modo que el planteo general quede exento de toda sospecha de averroísmo. En otras palabras, el costado antiaverroísta de la noética de Tomás conlleva una consecuencia inesperada: la *dis-locación* del objeto de pensamiento. Una ratificación de esto puede encontrarse en el hecho de que Tomás acuse a Averroes de incurrir en platonismo. Cuando los averroístas dicen que

lo inteligido es una única especie inmaterial existente en el intelecto, no se dan cuenta de que, en cierta manera, se están pasando a la filosofía de Platón [*latet ipsos quod quodammodo transeunt in dogma Platonis*]... [...] Como Platón estableció que las formas inmateriales subsisten por sí mismas, al mismo tiempo podía poner múltiples intelectos que, de una única forma separada, participan el conocimiento de una única verdad. Éstos, en cambio, como ponen las formas inmateriales —que según ellos son los «inteligidos» [*intellecta*]— en el intelecto, necesariamente deben afirmar que hay un único intelecto. Pero hay que decir, según la tesis de Aristóteles, que lo inteligido que es uno [*intellectum quod est unum*] es la naturaleza misma o quiddidad de la cosa, ya que sobre las cosas son la ciencia natural y las otras ciencias, y no sobre las especies. (*DUI*5)

A los ojos de Tomás, el averroísmo es una suerte de «platonismo gnoseologizado», en cuanto le quita al universal una metafísica existencia *in essendo* pero se la intercambia por otra existencia, también *in essendo*, pero noética, a condición de lo cual debe anular la multiplicidad de intelectos. En otras palabras, según Tomás, el verdadero aristotelismo comporta negarle a la quiddidad una existencia unificada, *incluso* en el intelecto que la conoce, ya que lo que en realidad existe allí es una especie inteligible que se asemeja a ella, y no la quiddidad misma. He aquí lo que podría denominarse una *volatilización del objeto*.

Ahora bien, esta volatilización del objeto no es definitiva. Tomás procura compensarla (¿consigue hacerlo?) introduciendo un segundo tipo de especie inteligible, denominada verbo mental. En las tres versiones presumiblemente más tardías de la tesis *id quod / id quo* —*QDSC* 9 ad6, *STI* 85.2 y *DUI* 5— se enfatiza el hecho de que la especie inteligible juega el rol de forma de una acción —el inteligir— la cual, a pesar de ser inmanente, comporta la formación de un nuevo ítem. Donde más claramente se ve este punto es en *QDSC* 9 ad6 y *STI* 85.2:

La realidad inteligida [*res intellecta*] no es, para el intelecto posible, la especie inteligible por la que éste es en acto. Esta especie es el principio formal por el cual el intelecto intelige. En cam-

bio, lo inteligido o realidad inteligida [*intellectum sive res intellecta*] se halla como lo constituido [*constitutum*] o como lo formado [*formatum*] mediante la operación del intelecto. (*QDSC* 9 ad6)

Puede apreciarse cómo Tomás redistribuye las funciones noéticas tradicionales de un modo novedoso. La especie queda netamente diferenciada del objeto extramental o de su quiddidad, a fin de que la posición averroísta quede completamente descartada. Su función, en adelante, es la de informar una acción inmanente pero, al mismo tiempo, productiva, de la cual surge un nuevo ítem, un *constitutum* o un *formatum*, que es descripto en términos de «lo inteligido» o la «realidad inteligida». Y así se ratifica este punto en *ST* 85.2 ad3:

En la parte sensitiva hay dos operaciones. Una, <que se da> sólo por alteración [*secundum solum immutationem*], pues la operación de la sensibilidad se completa por el hecho de que <ésta> es alterada [*immutatur*] por lo sensible. Y otra operación es la formación [*formatio*], por la cual la potencia imaginativa se forma para sí una cierta imagen [*format sibi aliquod idolum*] de la cosa ausente o incluso de una nunca vista. Y ambas operaciones se dan juntas en el intelecto [*coniungitur in intellectu*]. Pues, en primer lugar, se da una afección [*passio*] del intelecto posible en cuanto lo informa la especie inteligible. E informado por ésta, forma [*formatus format*], en segundo lugar, o bien una definición o bien una división o composición, todo lo cual se significa por medio de la voz. (*ST* 85.2 ad3)

A diferencia de la sensibilidad, en la cual los sentidos son pasivos y la imaginación es activa, el intelecto posible reúne funciones de dos tipos, la recepción pasiva de una especie inteligible y la formación activa de una definición o un juicio.

El objeto del intelecto es la quiddidad de la realidad material. Sin embargo, en disputa con Averroes, Tomás le concede al filósofo cordobés que ésta es única y no puede, por tanto, multiplicarse en diversos intelectos. Lo que sí se multiplica, en cambio, es una semejanza suya, la especie inteligible. Sin embargo, Tomás no parece quedar conforme con esto y procura dotar de un término —inmanente al acto mismo de inteligir— que vendría a compensar la suprimida presencia de la quiddidad como tal dentro del intelecto. Éste término inmanente resulta de una actividad formativa del intelecto posible informado por la especie inteligible.

No obstante, como suele hacer en otras ocasiones, Tomás procura disimular el carácter novedoso de sus ideas equiparándolas a conceptos canónicos de otros pensadores precedentes. En concreto, esta novedosa formación de un objeto inmanente del intelecto, Tomás la identifica con la *formatio per intellectum* de la tradición árabe y con las dos operaciones aludidas por Aristóteles en *De Anima* Γ.6:

Estas dos operaciones del intelecto, Aristóteles las estipula en *De Anima* III. A una la denomina «inteligencia indivisible», por la cual el intelecto aprehende el *quod quid est* de una realidad; a ésta los árabes la llaman «formación» o «imaginación a través del intelecto». Y <Aristóteles> establece otra <operación>, la composición y división de los conceptos [*intellectuum*], la cual los árabes denominan «credulidad» o «fe». (*QDSC* 9 ad6)

Ahora bien, creo que este carácter compensatorio del verbo mental se advierte mejor si, desconfiando un poco de la identificación operada por Tomás, se compara su propia tesis con las de Aristóteles y Averroes.

En *De Anima* Γ.6 (o en los capítulos precedentes) no hay ninguna actividad equiparable a una formación de la quiddidad. Ciertamente, según el Estagirita, hay actividad de parte del intelecto en la combinación de indivisibles o σύνθεσις τῶν ἀδιαίρετων, es decir, a nivel *judicativo*: el intelecto, mediante el verbo «ser» produce una unidad predicativa (Boeri 2010: 150 n.359). Sin embargo, a nivel *quiditativo*, que es lo que aquí nos importa, Aristóteles habla de una intelección o νόησις. Si vamos un capítulo más atrás (Γ.5), encontramos que la actividad se concentra en el intelecto agente —intelecto que es tal por «producir todas las cosas» [ποιεῖν πάντα]—, mientras que el posible es netamente pasivo, equiparado a la materia —intelecto que es tal por «llegar a ser todas las cosas» [πάντα γίνεσθαι]—. De esta breve comparación surge una diferencia muy clara. Según Aristóteles, en el intelecto tiene lugar, primero, una actividad, la del intelecto agente, cuyo fin es obtener el εἶδος de la cosa separado de su materia, y, segundo, una recepción pasiva de este εἶδος, operada por el intelecto posible. Tomás, en cambio, admite estos dos momentos, pero les impone una nueva finalidad de carácter netamente activo. El intelecto posible es informado por la especie inteligible, a fin de formar otro ítem en el cual inteligir (discutiremos más adelante que puede significar esto) la quiddidad por vía de semejanza (una vez más).

La operación denominada por Averroes *formatio/formare per intellectum* —correspondiente a la νόησις aristotélica con el árabe de por medio— no difiere, en líneas generales de lo dicho por Aristóteles. Cuando debe resumir en una sola palabra la naturaleza de esta operación, el filósofo cordobés la denomina *receptio: formare per intellectum* consiste en la «recepción que siempre hay en el intelecto material» (Averroes, *De Anima*, comm. 5: 409.635; Puig Montada 2005: 85). Y, si buscamos una definición *in extenso* de esta operación, nos encontramos con la célebre tesis averroísta de los dos sujetos. Al igual que la sensación se da en virtud de la concurrencia de *duo subiecta*, para que emerja el inteligible en acto deben concurrir un *subiectum* que aporte contenido (el *phantasma* más el intelecto agente) y otro *subiectum* que, a la manera de substrato, haga ser. «Los inteligibles en acto tienen que tener dos sujetos: uno por medio del que son verdaderos, (o sea, las formas que son imágenes verdaderas), y el otro es aquello por medio del cual los inteligibles son uno de los entes en el mundo, y este es el entendimiento material.» (Averroes, *De Anima*, comm. 5: 400.379 ss.; Puig Montada 2005: 80).

Puede apreciarse la diferencia entre la *formatio* de Averroes y la de Tomás de Aquino. Para el filósofo cordobés, el principio activo de la *formatio* no es el intelecto posible sino el agente. El posible —también llamado material— se limita a funcionar como sustrato y, por tanto, con su intervención pasiva, se logra que la *intentio intelligible* sea uno de los entes del mundo, es decir, esté dotado de existencia.

Para Tomás, en cambio, puede decirse que hay dos *formationes*. La primera es una *(in)formatio*, la unión del intelecto posible con la especie inteligible, la cual, el Aquinate mismo afirma es una *passio* para el intelecto posible. Pero la segunda es, propiamente, una *formatio*, en el sentido de la producción de un ítem mental realmente distinto tanto del objeto extramental, como de la potencia cognoscitiva y de la especie inteligible que informa ésta última.

Este nuevo ítem mental formado por el intelecto posible no es la quiddidad universal en el sentido pretendido por Averroes, es decir, en cuanto objeto único de múltiples intelectos. Si así fuera, la estrategia antiaverroísta del Aquinate, obviamente, habría fallado. Ni el intelecto agente al formar la especie inteligible, ni el intelecto posible al formar el verbo mental, forman propiamente la quiddidad sino una semejanza de ésta, la cual, es preciso no olvidarlo, funcionalmente, *vale como si el intelecto contra con la quiddidad misma*, lo cual le permite a Tomás decir cosas como que *quiditas est in intellectu secundum similitudinem*. Deseo aclarar, finalmente, que, lo dicho en esta última sección no pretende ser un análisis exhaustivo del papel formativo o productivo del intelecto según Tomás de Aquino, tema que afrontaré *in extenso* más adelante, cuando analice la causación del verbo mental. Lo que sí pretendo con esta última sección es mostrar hasta qué punto la tesis de la distinción *id quod / id quo*, central en la noética tomista posterior al '65, presupone un mecanismo cognoscitivo que acaba *necesariamente* en el verbo mental y que, por tanto, no puede entenderse adecuadamente prescindiendo de él.

Luego de todo esto, puede apreciarse mejor un pasaje de *QDQ* VIII 2.1 co (ca. 1257, es decir, ocho o nueve años antes de la redacción del pasaje de *ST* citado algunas páginas antes). En este texto, en vez de presentarse un intelecto posible receptivo y formativo, encontramos un intelecto que *coopera*, en la intelección, con el *phantasma* producido por la imaginación. Luego de afirmar como en otras ocasiones que la especie producida por el objeto no es numéricamente la misma que la especie del objeto sino semejante a ella, Tomás distingue tres funciones de la *res exterior*. (i) Respecto de los *sentidos exteriores* ésta se comporta como «agente suficiente», es decir, que no necesita de la cooperación del paciente para que se opere la recepción. No obstante, incluso en este grado inicial, es preciso aclarar que «una vez informados [*formati*] los sentidos tienen su propia operación, que es el juicio sobre sus objetos propios». (ii) Respecto de la *imaginación*, la *res exterior* también es agente suficiente pero necesita de su *cooperatio*, es decir, de la operación conjunta de la imaginación, pues «la imaginación se forma para sí semejanzas de algunas cosas, nunca percibidas por la sensibilidad [*sensu*], a partir de aquello que recibe, componiéndolo y dividiéndolo». (iii) Pero respecto del *intelecto posible*, la *res exterior* es agente *insuficiente*, ya que es incapaz de moverlo sin la *illustratio* del intelecto agente sobre los *phantasmata*. «Y así se ve que el intelecto agente es el agente principal, que produce [*agit*] las semejanzas de las cosas en el intelecto posible». E inmediatamente



Tomás concluye insistiendo en la dimensión formativa del intelecto posible, la que años más tarde cobrará el protagonismo aludido más arriba. «Las representaciones imaginativas [*phantasmata*] son como agentes instrumentales, el intelecto posible es a las cosas cuya noticia recibe como el paciente que coopera con el agente; en efecto, el intelecto es mucho más capaz que la imaginación de formar la quiddidad de la cosa, la cual no cae bajo la sensibilidad».

\* \* \*

De lo dicho cabe sacar algunas conclusiones:

- 4.1. El problema que estamos analizando (problema de la *species*, de la función noética de la *similitudo*, de la *repraesentatio*, etc., en el fondo todas las denominaciones aluden a lo mismo) presenta dentro del *corpus* estudiado formulaciones bastante dispares e incluso, a primera vista, contradictorias. Esto explica bastante verosímilmente las divergencias interpretativas expuestas en el capítulo 2, pero sobre todo lleva a establecer un presupuesto hermenéutico, fundamental para todo el que quiera interpretar este corpus textual: la necesidad de encontrar un criterio que permita explicar, jerarquizar y armonizar verosímilmente estos pasajes.
- 4.2. Un criterio según el cual estructuraré el corpus tomista sobre la especie es el carácter antiaverroísta de la doctrina de la *species* como *id quo intellectus intelligit* expuesta en *ST*I 85.2 y sus paralelos. Esto conlleva dos consecuencias. Por un lado, tomar el texto de *ST*I 85.2 junto a sus cinco lugares paralelos como la «versión definitiva» de la noética tomista de la especie. Por el otro, no absolutizar los pasajes previos al '65 puesto que no suelen presentar una versión completa de la doctrina tomista de la especie sino uno de sus aspectos —a veces el más representacionista a veces el más realista— en función de las exigencias contextuales del caso.
- 4.3. Otorgarle prelación a *ST*I 85.2 y sus paralelos es una operación hermenéutica legítima no principalmente por la insistencia con que Tomás reiteró esta doctrina sino por el hecho de que en estos seis pasajes se constata la pretensión teórica de conciliar en una única teoría noética los siguientes elementos dispares: (i) la especie inteligible en cuanto algo distinto del objeto mismo de la intelección, (ii) el realismo directo, (iii) el carácter activo/productivo de la intelección.
- 4.4. La especie inteligible es distinta del objeto mismo de la intelección, que es la quiddidad del objeto. Se trata de una exigencia fundamental de la refutación del averroísmo. La quiddidad objeto de la intelección es una y única, en el sentido de que maestro y discípulo —por retomar el ejemplo del propio Averroes— inteligen lo mismo, una única quiddidad. Pero si esto es así esta quiddidad no puede estar en múltiples intelectos a la vez. O bien hay un único intelecto (Averroes) o bien hay multiplicación de la quiddidad por medio de un dispositivo diferente de ella (Tomás). Este aspecto de la especie también se deja ver cuando aflora la semejanza en

cuanto diferencia, es decir, cuando Tomás se sirve de la *similitudo* como de un dispositivo que introduce una cierta dosis de diferencia respecto al puro εἶδος del objeto. Dicho sea de paso, la noética aristotélica desconoció por completo esta cuota de representacionalismo propia de la noética de Tomás.

4.5. No obstante, la noética tomista se sirve de la especie inteligible no sólo para introducir diferencia. La especie es más que una mera representación: más bien es una re-presentación. Quizá la torsión teórica más difícil de comprender para nosotros, tan acostumbrados a absolutizar la disyuntiva representacionalismo vs. realismo, es la «presunción de inocencia» con que la noética tomista trata a la especie. En la intelección hay especies y éstas son distintas de la quiddidad del objeto. Sin embargo, en todos los casos son tratadas por Tomás no bajo la sospecha de una posible sustitución sino con la confianza de una indubitable pro-moción. Con regusto agustiniano, la *similitudo* tomista viene a pro-mover al objeto, a introducirlo a esa región incorpórea que, de otro modo, le estaría inevitablemente vedada. Este presupuesto noético se deja ver incluso en ciertas finas opciones lexicales del discurso filosófico tomista. A pesar de que en el intelecto no esté la quiddidad sino su semejanza, el discurso noético suele tomar como sujeto de predicación a la quiddidad, mientras que la *similitudo* aparece *in obliquo*. La especie es, por tanto, un *medio que no media*, y el volverse sobre ella es uno y el mismo con el volverse sobre el objeto de la intelección.

4.6. La intelección es eminentemente activa y en esta *actio* se justifica la intervención de la especie. La especie viene a informar o a estructurar una *actio* cuya función es la producción o formación de un verbo mental, que para Tomás (lo veremos más adelante) vale tanto como la formación de la quiddidad y la composición judicativa. Con esto Tomás intenta armonizar en su propia noética dos tradiciones divergentes: aristotelismo y agustinismo. Por otra parte, intenta armonizar a Aristóteles consigo mismo, pues cabe recordar que, mientras que en *Met.* la νόησις se presenta como una actividad, en el *DA* la intelección se resuelve por el expediente más «físico» de la recepción de un εἶδος.

4.7. Resulta verosímil creer que el verbo mental cobra protagonismo al compás de lo que en este capítulo denominé la «dis-locación de la quiddidad». Es decir, si la quiddidad en sí no se encuentra *in rerum natura* (Aristóteles), pero tampoco se encuentra en sí en los intelectos que la conocen sino *secundum similitudinem* (Tomás *adversus averroistas*), entonces la quiddidad en sí —la que maestro y discípulo conocen— queda relegada a un *ou-topos*. Es precisamente en la noética tomista y, más precisamente, en la querella antiaverroista donde el intelecto deja de ser τόπος εἰδῶν y se convierte en *locus specierum*.



## 5. ¿DOS CARAS DEL PENSAMIENTO? INHESIÓN SUBJETIVA VERSUS CON- TENIDO OBJETIVO

¿Quiere decir que la semejanza es exclusivamente solidaria de una teoría de la sustitución e incompatible con una teoría de la interacción?

Paul Ricoeur, *La metáfora viva*

[T]hinking mind is never «simply» anything: it is its own activities of thought, and it is not these «simply» (which, if it means anything, means «immediately»), for thought is not mere immediate experience but always reflection or self-knowledge, the knowledge of oneself as living in these activities.

Robin Collingwood, *The Idea of History*

A Tomás le agrada comparar el pensamiento con el fuego. En seis ocasiones —*SCG* 1.54, *QDP* 9.5, *ST* 1 14.5 ad3, 56.1, 85.2 y *SDC* 8— esclarece la naturaleza de la intelección por medio del símil con la acción de calentar. Es imprescindible detenerse sobre este punto, pues, meditando sobre él, es posible que descubramos que no es una simple comparación. Los aspectos a considerar son cuatro: (i) una acción (*calefactio*, *intellectio*), (ii) un agente (*ignis*, *intellectus*), (iii) una forma que lo determina (*calor calefacientis*, *species*) y (iv) un *terminus* de la acción (*calor calefacti*, *res intellecta*). Asumiendo acriticamente una comparación de sentido común, solemos pensar la intelección al modo del acto de ver. Así como para ver es preciso que ante el vidente comparezca lo que ha de ser visto, para inteligir es preciso que al intelecto se le haga presente lo *ob-iectum*. Al igual que ver consiste en que la vista «vaya en busca de» lo que *ya está* delante de ella, inteligir parece consistir en que el intelecto «vaya en busca de» lo que *ya está* delante de él. *Ob-iectum* proviene de *iactum*, que connota anterioridad.

Curiosamente, en este último punto acuerdan Juan Duns Escoto y los intérpretes conformalistas de la noética de Tomás. Como veremos en este capítulo, tal como la concibe Duns, la especie inteligible debe ser previa a la acción de inteligir. Porque no tiene sentido un inteligir que «se lance al vacío», es decir, a la ausencia de su objeto. La acción del intelecto agente debe contar con un término real que es la especie

inteligible, cualidad real que «se ancla» en la mente y le exhibe al intelecto posible su objeto propio —lo universal— por vía de representación. Y cuando los intérpretes de Tomás —tanto los conformalistas como los representacionistas— debaten sobre su presunto realismo directo despliegan sus argumentos sobre esquemas implícitos de este mismo tipo. ¿A qué otra cosa aluden etiquetas tales como «realismo directo» o «representacionismo» sino a un mirar que *recae sobre* el objeto o bien directamente o bien a través de cierto intermediario?

Sin embargo, el símil del fuego plantea las cosas de otra manera. Lo que Tomás denomina *species* en los pasajes donde encontramos esta comparación (curiosamente, posteriores todos al '65) no es algo que se encuentre *ob-yecto* ante el intelecto y que este último deba salir a buscarlo. La *species*, como la *calor* del fuego, es una *forma* o un *principium*, es decir, un ítem que funciona configura o determina la intelección «desde dentro» y como «por detrás». En otras palabras, el intelecto (tanto en la noética propuesta por Duns como en las interpretaciones conformalistas sobre la noética tomista) parece pasar por tres momentos: (i) en potencia, quieto, en sí, (ii) sale de sí y va-en-busca-de, (iii) *attingere*, consigue hacerse con una quiddidad, sea que ésta esté por sí misma ante él (conformalismo) sea que esté representada en la especie (Duns).

¿Cómo plantea las cosas el símil del fuego? Obviamente, el fuego no pasa de un estado de quieto a la actividad. El fuego, por así decir, está ejecutando permanentemente su acción. Lo que la *forma caloris* viene a responder no es la pregunta de por qué termina alcanzando lo que alcanza —calentar algo— sino por qué de él emerge *esta* actividad (incesantemente, pues no puede sino emerger). Ser fuego es encontrarse calentando y esto es así, responde el símil, porque ser fuego implica el ser configurado desde dentro por una *forma caloris*. En otras palabras, es la forma la que legitima y fundamenta la incesante actividad del fuego. Por tanto, a diferencia del modelo de Duns y de los conformalistas que explican yendo-hacia-delante, el símil del fuego nos conduce a una retrogresión. Lo primero es la acción que está siendo actualmente ejecutada y la explicación nos lleva al momento previo (no en sentido temporal, obviamente) de una forma que determina o configura desde dentro esa acción. En otras palabras, mientras que Duns y los conformalistas convergen en una explicación sintética o compositiva, la comparación con el fuego es analítica o resolutive. Creo que, a fin de apreciar mejor lo dicho conviene consultar los pasajes señalados, y hacerlo comenzando por el de *QDP* 9.5, el más sustancioso de todos a mi juicio.

El intelecto sólo puede inteligir por cuanto deviene en acto por esta semejanza así como nada puede operar por cuanto está en potencia sino por cuanto deviene en acto por una cierta forma. Por tanto, esta semejanza se halla en el inteligir como un principio del inteligir, como el calor es el principio de la *calefactio*, y no como el término del inteligir. (*QDP* 9.5)

El objeto unido a la potencia se halla respecto de esta acción como la forma que es principio de la acción en los otros agentes. En efecto, así como en el fuego el calor es el principio formal de la *calefactio*, del mismo modo en el ojo la especie de la cosa vista es el principio formal de la visión. (*STI* 56.1)

El entender toma-especie [*specificatur*] por su objeto en cuanto una forma inteligible es el principio de la operación intelectual pues toda operación toma-especie por la forma que es el principio de <esa> operación, como la *calefactio* por el calor. (*STI* 14.5 ad3)<sup>37</sup>

El intelecto la noética tomista lo presenta como un agente más. Por tanto, lo que debemos explicar no es cómo alcanza su objeto (o si lo alcanza o no) sino por qué actúa como actúa. Actuar (lo desarrollaremos en los últimos capítulos) es para el intelecto formar un verbo mental o bien ejecutar las dos operaciones intelectuales estipuladas en *De Anima* Γ. Así como el estado propio del fuego es encontrarse calentando, el intelecto se encuentra a sí mismo (por lo menos) en potencia de pensar. Y es esa actividad, eventualmente intermitente pero sostenida, lo que le da que pensar, lo que lo lleva a postular una «astilla» de realidad, la especie inteligible, como *principium* que configura desde dentro su actuar.

Ahora bien, lo dicho hasta aquí nos obliga a reconsiderar las interpretaciones conformalistas de la noética de Tomás (sección 1) así como las características propias de la especie inteligible en la noética de Juan Duns Escoto (sección 2). Estimo que estos análisis nos dejarán en mejores condiciones en orden a examinar de manera más definitiva las cuestiones esbozadas hasta aquí (sección 3).

### 1. Interpretaciones conformalistas de la noética de Tomás

Discutir si la *species* es o no una representación no es un simple debate historiográfico en pos de clasificar la noética tomista. Que la *species* sea una representación es más bien una acusación, es decir, implica una inocencia puesta en sospecha. Un hábil estudioso, hablando de las especies en Tomás, se refirió en el título de su trabajo

<sup>37</sup> He aquí los pasajes restantes:

«Del modo como la semejanza de lo conocido está en el cognoscente se sigue la operación cognoscitiva, así como la *calefactio* <se sigue> del modo del calor; la semejanza de lo conocido está en el cognoscente como la forma por la cual se actúa [*qua agitur*]» (*SCG* 1.54)

«Así como la forma según la cual proviene la acción que tiende hacia la cosa exterior es una semejanza del objeto de la acción —el calor del que calienta es una semejanza <del calor> de lo calentado—, de este mismo modo la forma según la cual proviene la acción que permanece en el agente <también> es una semejanza del objeto.» (*STI* 85.2)

«Cada cosa opera según el modo de su forma, que es el principio de la operación, así como lo caliente calienta según el modo de su calor. De aquí que es preciso que todo lo que conoce conozca según la forma que es principio del conocimiento, a saber según la semejanza de la cosa conocida, la cual está en el cognoscente según el modo de la sustancia de éste.» (*SDC* 8)

a la «epistemological innocence» de éstas (Wilder 1991). Primero Pedro de Juan Olivi, más tarde Durando de Saint Pourçain y Guillermo de Ockham, y finalmente algunos estudiosos de nuestra época objetaron que la *species*, más que un medio de conocimiento, constituye un serio obstáculo. Argumentaron que la *species* no es sino un *tertium quid* entre la mente y el objeto, que más que facilitar el proceso de conocimiento, lo dificulta llevándolo a un proceso sospechoso y, en última instancia, infinito. Semejantes acusaciones aguijonearon a otros estudiosos que se propusieron examinar hasta qué punto la especie es un *tertium quid* o si, más bien, se identifica con la forma misma del objeto y es lo mismo que ella. Según estas interpretaciones, la noética tomista es un tipo de realismo directo.

El Aquinate —sostiene un primer argumento— excluye explícitamente que la *species* se comporte como un intermediario conocido que posibilita, a su vez, el conocimiento del objeto. En este sentido, la *species* no es un *tertium quid*, ya que el conocimiento es una relación de dos, el cognoscente y su objeto. No hay tercero. Cuando se acusa a la especie de intermediar como algo tercero, se hace de ella una *parva res* conocida y que, al mismo tiempo, da a conocer. Pero Tomás niega esto explícitamente, de modo que —razonan sus defensores— si el objeto es conocido sin intermediarios, aunque Tomás recurra a una especie, esto no vuelve indirecto su realismo.<sup>38</sup>

Un primer pasaje —ya aludimos a él— a favor del realismo directo es *ST* I 85.2. Allí el Aquinate, como en ningún otro lugar de su obra, teoriza sobre las consecuencias noéticamente perjudiciales del realismo indirecto. El tema en cuestión es, justamente, si la especie es *lo inteligido*, es decir, si la actividad del intelecto recae primeramente sobre una especie, en vez de hacerlo sobre la cosa. Como sabemos, la respuesta de Tomás es negativa. Es imposible que lo inteligido sea las propias *passiones animae*. Si lo inteligido —sostiene primero— fueran las especies, entonces las ciencias versarían sobre éstas, «dado es lo mismo lo que intelegimos y aquello sobre lo que <versan> las ciencias» (*ST* I 85.2 co). He aquí —sostienen algunos intérpretes (Haldane 1993: 20; Geach 1954: 272)— un claro argumento contra un realismo indirecto, lo inteligido *debe ser lo mismo* que aquello sobre lo que versa el saber: *eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae*. No parece haber lugar para un *tertium quid*.

Pero más significativo es el segundo argumento. Si lo inteligido fuese la especie, entonces lo verdadero sería lo que a cada cual le parece tal y, por tanto, proposiciones contradictorias serían simultáneamente verdaderas. Todo el argumento reside en una premisa bastante parecida a la del argumento anterior. «El juicio de la potencia cognoscitiva versará siempre sobre lo que juzga» (*ST* I 85.2 co). Por tanto, si el inte-

<sup>38</sup> En las secciones 2.1, 2.2 y 2.4 pueden verse varias versiones de este argumento, provenientes de diversos intérpretes.

lecto intelige especies, es decir, las afecciones de su propio intelecto, sus juicios versarán sobre ellas. Pero entonces, infiere el Aquinate, las contradictorias podrían ser simultáneamente verdaderas, porque lo verdadero no sería más que un juicio emitido por cada cognoscente sobre las afecciones subjetivas de su propio intelecto. En efecto, si tomamos lo que inteligimos es nuestras propias especies,

se seguiría el error de los antiguos que afirmaban que todo lo que le parece <a alguien> es verdadero. Y así las <proposiciones> contradictorias serían simultáneamente verdaderas. El juicio de una potencia cognoscitiva siempre será sobre lo que juzga —a saber, sobre su propia afección— según lo cual es. De modo que todo juicio será verdadero. Pensá que si el gusto no siente sino su propia afección, cuando alguno, teniendo sano el gusto, juzga que la miel es dulce, juzgará con verdad. Pero de manera semejante, si el que tiene el gusto enfermo, juzga que la miel es amarga, <también> juzgará con verdad. En efecto, ambos juzgan en cuanto su gusto es afectado [*secundum quod gustus eius afficitur*]. Y así se sigue que toda opinión será igualmente verdadera, y universalmente <lo será> toda concepción [*acceptio*]. (*ST* 1 85.2 co.)

Años más tarde y hablando de otro tema, Tomás afirmará que negar que el hombre es libre o que los cuerpos se mueven no son simples errores sino *opinionēs extraneae*. Este peculiar tipo de errores ya los había tipificado Aristóteles como ὑπόληψις παράδοξος (*Top.* 1.11 104b19), es decir, «juicio paradójico», en el sentido de «sorprendente» por cuanto se opone a opiniones comúnmente sostenidas, tales como que el hombre es libre, que los cuerpos se mueven... o que el conocimiento es sobre cosas. Lo que caracteriza a las *opinionēs extraneae* según Tomás es «destruir los principios de alguna parte de la filosofía» (*QDM* 6 co). Se trata de un especial tipo de errores que —dice Aristóteles— son sostenidos por alguien notorio en filosofía —τῶν γνωρίμων τινὸς κατὰ φιλοσοφίαν— y que —según Tomás— destruyen una parte de la filosofía porque subvierten sus principios. Notemos que también la tesis criticada por Tomás en este pasaje cuenta con la autoría de unos γνώριμοι, los *antiqui* elípticamente aludidos al comienzo de la cita, quienes sostenían que verdadero es lo que a cada cual le parece, es decir, presumiblemente los sostenedores del *homo mensura* protagórico.

Poner la especie como objeto de la intelección —aunque Tomás no lo diga explícitamente— parece pertenecer a este selecto tipo de errores. Si bien lo que nosotros denominamos «gnoseología» o «teoría del conocimiento», no constituía para Tomás una *pars philosophiae*, con todo, la tesis de la especie como objeto de intelección bloquea la posibilidad de toda práctica científica y de todo conocimiento. De hecho, una de las consecuencias que le atribuye Tomás, la de que las contradictorias sean simultáneamente verdaderas, es exactamente la misma consecuencia de la ὑπόληψις παράδοξος que Aristóteles le atribuye a Antístenes, para quien la contradicción era imposible (*Top.* 1.11, 104b20-1: «οἷον ὅτι οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, καθάπερ ἔφη Ἀντισθένης»).

Es fácil inferir de lo dicho cuánto rechazaría Tomás un realismo indirecto. No obstante, debemos ser cautos en la evaluación de este par de argumentos. Siguiendo a



Robert Pasnau, hay que advertir que el principal interés de estos pasajes es descartar una tesis *semántica*, a saber, el discurso de las ciencias o bien el de un cognoscente cualquiera no es *sobre* especies sino *sobre* realidades. Aunque yo no acuerde con Pasnau que de esto se siga de por sí algún tipo de representacionalismo, creo que la advertencia del estudioso norteamericano debemos tenerla en cuenta sobre todo para ponerle límite a las expectativas realistas sobre este pasaje tan célebre y releído.

En él Tomás no está diciendo que la intelección se de por una identidad entre intelecto y forma de la cosa, ni que un ejemplar de la forma de la cosa se instancie en el intelecto. De hecho, al igual que en otros pasajes, también en este habla de semejanzas. La tesis que está en juego aquí parece responder a una pregunta *semántica* más que a una pregunta por el mecanismo noético según el cual acontece la intelección, aunque, obviamente, esta toma de posición semántica conlleva descartar ciertas mecánicas noéticas extremas tales como que la intelección se da porque conocemos unas representaciones a partir de las cuales sospechamos la realidad extramental. Por tanto, sea lo que fuere de las pretensiones realistas que revelen estos pasajes, resulta imperioso explicar concretamente el mecanismo de la intelección.

Viene aquí el segundo argumento de los intérpretes favorables al realismo directo. Se trata de la tesis conformalista, según la cual un cognoscente entiende directamente un objeto en cuanto que se instancia en él la forma misma (no una *mediación de*) del objeto conocido. El intelecto sería aquella potencia que, gracias a su peculiar receptividad —la naturaleza del νοῦς, dice Aristóteles (*De Anima* Γ.4: 429a21-2), o bien no es ninguna (μηδεμίαν) o bien es su propia potencia (δυνατός)— consiente que dentro del cognoscente se reproduzca la esencia misma del objeto. Pero la reproduce no de acuerdo con el modo de ser que ésta tiene en la realidad, individualizado o asignado a una porción de materia, sino según un nuevo modo de ser, al que Tomás a veces denomina «intencional».

En este sentido, conocer intelectualmente consiste en poseer intencionalmente la forma misma de lo conocido. Se distinguen, por tanto, tres instancias de la forma: en el objeto, en el medio y en el cognoscente. Y estas tres instanciaciones se diferencian por su *esse*. En el objeto, la forma existe siempre según su *esse naturale*. Si la *natura* en cuestión es material —un caballo, por ejemplo— el *esse naturale* de la forma de equinidad consistirá en que ésta exista individuada por la materia, mientras que, si se trata de un ángel, la forma de ángel existirá singularizada, aunque subsistirá independientemente de contacto con la materia.

En el medio y en el cognoscente, en cambio, esta misma forma existirá intencionalmente, es decir, desligada de ciertas restricciones que le imponía su *esse naturale*. Justamente aquellas restricciones que, según Tomás, obstaculizan el ejercicio de la intelección. Según Alejandro Llano (1999: 119 ss.), el error de todo representacionalismo consiste en quedarse en el nivel de la forma mientras que la intelección se ex-

plica sólo si se accede al plano del *esse*, en el cual se opera una identidad «que no puede venir por la vía de la forma misma sino que es preciso localizarla en el superior nivel del acto, pues la forma conocida no es de suyo intencional: lo intencional es, justamente, la existencia (*esse intentionale*) que la forma real tiene en cuanto es conocida» (120-1).

Tomás se sirve de la noción de *esse intentionale*, por ejemplo, para dar cuenta del modo como las especies existen en el medio. Como sabemos, hasta el s. XVII, la física sostuvo la imposibilidad de la «*actio in distans*», en otras palabras, sostuvo que los seres materiales sólo pueden actuar donde efectivamente se encuentran. Esta tesis tuvo, sin duda, efectos gnoseológicos relevantes. ¿Cómo explicar la visión o la audición en términos causales, si lo visto o lo oído se encuentran necesariamente a cierta distancia del cognoscente? A tal fin, es usual encontrar en los pensadores premodernos el concepto de «medio», es decir, de entornos tales como el aire o el agua, que posibilitan la difusión a través de ellos de las formas sensibles, que son las que efectivamente afectan los órganos sensitivos. Consideremos específicamente uno de los problemas que conlleva esta construcción teórica: ¿qué ocurre en aquel punto del espacio donde en un mismo instante se intersectan dos líneas de visión distintas (de cognoscentes distintos) por las que fluyen especies sensibles diversas?

Tomás soluciona el dilema estableciendo que la blancura y la negrura (pongamos que un vidente está viendo algo blanco y el otro algo negro) pueden coexistir en ese punto por un instante, porque existen según un *modus essendi* distinto al que tienen en el objeto, según en *esse intentionale* gracias al cual existen en el medio pero sin determinarlo o contraerlo y, por tanto, sin dar lugar a una mutua anulación.

Los actos se dan en los receptores [*in susceptivis*] según el modo de estos. Y por eso, el color es en el cuerpo coloreado una cualidad completa en su ser natural [*in suo esse naturali*]. En cambio, en el medio <la cualidad del color está> incompleta según cierto ser intencional [*secundum quoddam esse intentionale*]. De no ser así sería imposible ver lo blanco y lo negro gracias al mismo medio. La blancura, en efecto, y la negrura en cuanto formas completas en su ser natural, no pueden existir simultáneamente en lo mismo. Pero según el predicho ser incompleto [*esse incompletum*] existen en lo mismo, ya que este modo de ser, dada su imperfección, se aproxima al modo como algo es en otro en potencia. Y en la potencia los opuestos se dan simultáneamente en lo mismo. (*SDS* 1.5)

Como puede verse, Tomás construye un «mecanismo de transmisión», cuyo protagonista innegable es la forma misma que, originalmente en el objeto, se difunde a través del medio, aunque parcialmente «neutralizada» por este peculiar modo de ser denominado intencional.

Y Tomás se sirve de esta «existencia intencional» para explicar también cómo la forma misma de lo conocido se encuentra en el intelecto del cognoscente. Este punto, por ejemplo, lo saca a relucir en un punto crítico de su teología sobre los ángeles. Si (i) en su ontología un ángel es pura forma que subsiste sin materia y (ii) conocer

es aprehender una forma, ¿cómo es posible que un ángel conozca a otro ángel?: el ángel concreto conocido no parece diferir en nada del ítem mental por el cual el otro ángel, el cognoscente, lo entiende.

Un ángel —responde Tomás— conoce a otro mediante una especie que existe en su intelecto, la cual difiere del ángel del cual es semejanza [*similitudo*], pero no como ser material e inmaterial, sino como ser natural e intencional. Puesto que el ángel mismo es una forma que subsiste en su ser natural, pero no así la especie que existe en el intelecto del otro ángel y tiene allí sólo un ser inteligible. Así como también la forma del color en la pared tiene ser natural, pero en el medio que la difunde sólo tiene una ser intencional. (*STI* 56.2 ad3)

Peter Geach (1954: 272) —célebre neotomista inglés, punto de referencia junto a Elizabeth Anscombe de lo que más tarde John Haldane denominaría «Analytical Thomism»— a partir del pasaje citado concluye que la diferencia entre una vaca y el pensamiento de alguien sobre ella no reside en el contenido —que es el mismo, a saber, la forma instanciada en ambos— sino el modo de ser, natural en la vaca, intencional en el pensamiento. Reencontramos la tesis de Llano: el punto decisivo del conocimiento no se resolvería a nivel formal sino a nivel existencial o del *esse*. En este pasaje se observa, al menos a primera vista, que la intelección procede gracias a la posesión de la forma misma de lo conocido. Entender, al parecer, no pone en juego tres elementos sino dos, entre los cuales se verifica, diríamos en términos contemporáneos, una difusión de la estructura esencial misma del objeto, transmitida encodificadamente según el ser intencional.

Eleonore Stump (1998: 290) enfatiza que, aunque Tomás utilice a menudo conceptos como los de semejanza y representación, según él el conocimiento implica asimilación y, por tanto, que cognoscente y conocido compartan la misma forma (en un momento veremos cómo otros estudiosos buscan —sin encontrarla— base textual para esta interpretación). Distanciándose de ciertas interpretaciones, según la investigadora norteamericana el conocimiento dista mucho de explicarse como un simple existir de la cosa en el cognoscente. Lo decisivo es que la cosa conocida es recibida «espiritual o intencionalmente», lo cual equivale según ella a que sea recibida «como información codificada», proceso que redundante, en definitiva, en que «se preserve la forma de la cosa conocida pero en un modo diferente». En otras palabras, decir que el intelecto es todas las cosas es, para Aristóteles o Tomás, tanto como para nosotros decir que «pronto todos nuestros libros de referencia estarán en lectores de CD» (305-6).

Jean-Luc Solère (1989), fiel al tomismo francés, elabora una interpretación que fluctúa entre el conformalismo y la identidad. Al igual que otros estudiosos, despacha el problema de la *species* como una cuestión meramente nominal. Avicenianamente, la esencia es indiferente tanto a la singularidad como a la universalidad —las cuales son *modos de ser* que no se identifican con la esencia—. Pero es *la misma esencia* —subraya Solère (p. 30)— la que existe en la cosa y en nuestro espíritu. Recontra-

mos la misma ecuación teórica que en otras ocasiones: la esencia es (avicenianamente) dissociada de sus estados (que son leídos como *modos*) pero al mismo tiempo es multiplicada en cada una de sus instanciaciones. Por tanto, en definitiva, el término *species*, aunque Tomás suela equipararlo con *similitudo*, no dice más que la cosa misma que desempeña un vicariato de sí misma dentro del cognoscente (p. 28; nótese la peculiar tesis de que algo desempeñe una vicaría de sí mismo...).

En otras palabras, como en el conocer «hay una única forma que es la de la cosa», la *species* garantiza «un acceso directo a la alteridad de la cual es la forma» (p. 30) (la interpretación de Solère termina invirtiendo el sentido original de la noción de *species*, retomada por Tomás en su defensa de la subjetividad del pensamiento contra Averroes). En definitiva, en la interpretación de Solère (como ocurre también en la de de Muralt) la *species* termina reduciéndose a un problema semántico, es decir, escoger un término adecuado para denominar la total ausencia de mediación, la cosa misma copresente al sujeto. Siguiendo a Sertillange y a Maritain, Solère sostiene que mejor sería traducir *specie* por «forma intencional» o «forma presentativa». Lamentablemente, ni él ni otros intérpretes afines advierten que su ingenua enmienda va en el sentido exactamente opuesto al concepto de *species intelligibilis*, que se constituye por la adición del adjetivo *intelligibilis* que especifica y diferencia el concepto respecto del εἶδος/*species* aristotélico.

La base textual de la interpretación de Solère es escasa. De hecho, como otros intérpretes, incurre en la inferencia defectuosa de que *como* la noética tomista enfatiza que la especie no es lo inteligido sino por lo que se entiende, *entonces* la especie se identifica sin residuos con la cosa conocida o con su forma, razonamiento que dista mucho de ser inobjetable. Con todo, hay dos pasajes que, a mi juicio, merecen ser especialmente considerados. He aquí el primero de ellos, procedente de un texto en el cual se justifica que es posible conocer cuerpos a través del intelecto. Luego de criticar el *error Platonis*, consistente en inferir que el modo de la forma conocida debe ser el mismo en el intelecto y en la cosa. Inmediatamente después, Tomás dice:

En los <seres> sensibles mismos advertimos que la forma está de un modo [*alio modo*] en uno y de otro modo [*alio modo*] en otro; pensá en cuando la blancura está más intensa en uno y más débil en otro, o bien está en uno junto con dulzura pero sin ésta en otro. Y de esta manera la forma de lo sensible está de un modo [*alio modo*] en la cosa que existe fuera del alma y de otro modo [*alio modo*] en el sentido, el cual recibe las formas de los <seres> sensibles sin materia, como <por ejemplo recibe> el color del oro sin el oro. Semejantemente, el intelecto recibe inmaterialmente y libres de movimiento las especies de los cuerpos, las cuales son materiales y sujetas a movimiento, ya que lo recibido existe en lo que recibe según el modo de este último. Por ende hay que decir que el alma por medio del intelecto conoce los cuerpos con conocimiento inmaterial, universal y necesario. (*ST* I 84.1 co)

El segundo pasaje indicado por Solère —pasaje que ya había sido identificado por Maritain (1932: 611)— procede de un texto donde se justifica que los ángeles, a pe-

sar de su excelencia ontológica, son incapaces de conocer la divina esencia a través de la suya propia:

La semejanza inteligible [*similitudo intelligibilis*] por la cual se entiende algo en cuanto a su sustancia [*secundum suam substantiam*], es preciso que sea de la misma especie <que lo conocido> o más bien la especie misma <de lo conocido> [*eiusdem speciei vel magis species eius*]. Así como la forma de la casa que hay en la mente del artesano es de la misma especie [*eiusdem speciei*] que la forma de la casa que está en la materia, o más bien es la especie misma <de esa casa> [*vel potius species eius*]. En efecto, a través de la especie de hombre no se entiende el *quid est* sobre el asno o el caballo. Pero la naturaleza misma de la sustancia separada no es la misma en especie [*idem specie*] que la naturaleza divina, y ni siquiera lo es en género. Por tanto no es posible que la sustancia separada entienda la divina sustancia por medio de su propia naturaleza (*SCG* III.49)

A fin de evaluar el peso argumentativo de estos últimos textos tengamos en cuenta una premisa interpretativa fundamental. La noética de Tomás comporta para sus intérpretes un desafío y un peligro. El desafío consiste en elaborar una interpretación relativamente unitaria y el peligro en que casi siempre tenemos al alcance de la mano un pasaje lo suficientemente contundente en orden a justificar nuestra pretensión interpretativa. Esta peculiaridad posiblemente no se deba a una incompetencia de parte de Tomás sino al hecho de que sus doctrinas noéticas no se desarrollan en extensas cuestiones o tratados sino la más de las veces en fragmentos no muy largos y, sobre todo, incidentales, es decir, incorporados en contextos cuyo interés teórico es otro. De aquí la importancia de contextualizar cuidadosamente los pasajes estudiados a fin de no exagerar las conclusiones. Teniendo en cuenta esto —la verdad sea dicha— si leyéramos dos pasajes separados de todo contexto las conclusiones de Solère y Maritain serían correctas. Sin embargo, la verdadera pregunta que debemos hacer no es si la noética subyacente en estos textos es conformalista —cuya respuesta es más o menos obvia— sino de qué clase es la noética de Tomás que en estos pasajes se muestra proclive al conformalismo mientras que en otros aparece próxima al representacionalismo.

En el horizonte de una interpretación «contextualizadora», acerca del segundo pasaje, hay que resaltar que el tópico analizado allí es el conocimiento de la esencia divina, sobre lo cual concluye que por más semejante que sea la esencia de un ángel respecto de la de Dios, en ningún caso se puede conocer esta última conociendo la primera. Ahora bien, el conocimiento de la divina esencia no debe trasponerse acríticamente sobre la intelección de la quiddidad de lo corpóreo, que es el tema específico de toda noética. En primer lugar, debemos preguntarnos cómo tomar la expresión *secundum suam substantiam* del comienzo del pasaje, pues posiblemente no sea una puntualización ociosa por aplicarse por igual a todo tipo de intelección sino la precisa especificación del tipo de intelección requerida por quienes entienden la divina esencia. En segundo lugar, este texto debe ser apreciado teniendo en cuenta la tesis noético-teológica de que la beatificante intelección de los bienaventurados con-

siste en que la esencia de Dios, sin mediación de ningún tipo, informe por sí misma al intelecto que la conoce. Por tanto, es razonable que el segundo de los pasajes citados enfatice una inmediatez de la intelección que no parece pertinente extender a toda intelección como tal.

Acerca del primer pasaje es interesante ponerlo en relación con *ST* I 85.2. Ambos pasajes pertenecen a una misma unidad textual, que es el estudio *de actibus animae quantum ad potentias intellectivas* y, más específicamente, cómo el alma entienda aquello que es inferior a ella, es decir, los seres corporales (*ST* I 84 prol.; digamos, de paso, que Tomás habla de «alma» no por dualismo noético sino porque, como él mismo aclara, en *ST* el conocimiento humano se lo estudia desde un punto de vista teológico). Ahora bien, sobre la intelección de seres corporales Tomás estipula tres *quaestiones*: el *per quid* (q. 84), el *quomodo* (q. 85) y el *quid* (q. 86). Con *per quid* se alude a *mediante* o *a través de qué*, por lo cual en q. 84 se pregunta sucesivamente si a los cuerpos los entendemos por el intelecto, por nuestra propia esencia, por especies, etc. Con *quomodo* se alude a *de qué modo*, es decir, si abstrayendo si objetivando las especies mismas, etc. Finalmente, con *quid* se alude a *qué* es lo que podemos entender específicamente a través del mecanismo descrito en las dos *quaestiones* anteriores (lo singular, lo infinito, lo contingente, etc.).

Por tanto, lo que el primer pasaje pretende probar no es que la *species* se identifique o no con la forma de lo conocido sino que no es contradictorio afirmar que *per intellectum* se conozca seres corporales. Y Tomás afirma aquí lo mismo que en otras ocasiones, a saber, que el intelecto y los cuerpos no son esencialmente incompatibles sino sólo divergentes en cuanto al *modus*. De donde se sigue que es errónea la presuposición platónica según la cual el *modus* de lo conocido debe ser el mismo que el *modus* del intelecto. En otras palabras, es completamente factible conocer por el intelecto, cuyo *modus* es la inmaterialidad y la inmovilidad, seres corpóreos, cuyo *modus* es la materialidad y la movilidad. Ahora bien, recién cuando pasamos a la siguiente *quaestio*, la 85, donde Tomás se pregunta por el *quomodo* de la intelección, nos enteramos de la desconcertante noticia que motiva todo el presente trabajo así como la plurisecular discusión sobre las especies. He aquí la noticia: la forma de lo sensible está en el intelecto que la conoce *secundum similitudinem* o *per modum speciei*, lo cual es posible en virtud de que la *species* no es *id quod intelligitur* sino *id quo intellectus intelligit*. Por donde se ve el escaso o nulo valor probatorio de este pasaje en relación a la interpretación general que Solère y Maritain, entre otros, defienden.

Además de las interpretaciones y pasajes ya aludidos, una lectura conformalista suele encontrar a su favor el hecho de que a menudo Tomás integra en sus argumentaciones noéticas breves premisas —casi unos *obiter dicta*— que establecen que el conocimiento se opera gracias a la unidad o la conveniencia en una misma forma. Así, por ejemplo, «las formas entendidas en acto —afirma— devienen algo uno con

el intelecto que entiende en acto» (*SCG* I.44). O bien, «todo lo inteligible se entiende en cuanto es algo uno en acto con lo que lo entiende» (*SCG* I.45). Y cuando Tomás expone en qué consiste, según los filósofos, la culminación de la dicha humana, dice bellamente: *in hoc consistere quod in anima hominis describatur ordo totius universi* (*QDV* 20.3 co). También esta *descriptio ordinis universi* también fue tomada por los realistas como indicio de una mismidad entre mente y mundo (aunque nada impide pensar en mediaciones precisamente cuando hablamos de una *descriptio*). Además, cuando se trata de establecer el criterio de demarcación que diferencia los seres capaces de conocer de aquellos que no lo son, la diferencia reside, precisamente, en la capacidad para poseer otras formas además de la propia. «Los seres capaces de conocer se distinguen de los que no lo hacen en que estos sólo tienen su forma pero los capaces de conocer tienen también por naturaleza la forma de otra cosa...» (*ST* I 14.1 co). Pero Tomás añade inmediatamente como complaciéndose en nuestro desconcierto: *nam species cogniti est in cognoscente*. Sólo hay desconcierto —replicaría un conformalista— si se presupone que la especie es distinta de la forma de la cosa, que es precisamente lo que el conformalismo niega. Sin embargo —preguntamos— por qué Tomás utiliza la etiqueta *species intelligibilis* y se empeña en dotarla de una valencia definida en su noética si con ella designa lo mismo que con el término forma, por qué consiente en esta multiplicación de términos precisamente en un punto donde (como más tarde enfatizarían Olivi y Ockham) la parsimonia conceptual debería ser ley.

Según Norman Kretzmann (1993) —importante medievalista norteamericano de la Universidad Cornell— el concepto de « semejanza » en la noética tomista, por recurrente que sea, lo debemos interpretar en el sentido de una identidad formal, gracias a la cual se nos garantiza un acceso «completamente directo» al objeto extramental (p. 138). Los *phantasmata*, opina Kretzmann, pueden ser semejanzas literales de objetos externos, realizaciones materiales que implican colores, sonidos, texturas, etc. (p. 139; sorprendente concesión: ¿acaso oímos gracias a que dentro de nuestros oídos hay «soniditos»? ). Por el contrario, las especies inteligibles son «entidades puramente conceptuales, no-eidéticas, completamente abstractas» (p. 141; «el propio concepto de triangularidad o el propio *entender* el teorema de Pitágoras» son los ejemplos propuestos por el autor). Como en otros casos, Kretzmann justifica su interpretación conformalista sobre el ambiguo argumento de que *como* la especie no es objeto de conocimiento *entonces* lo que informa al intelecto en acto es la forma misma del objeto.

Con todo, si contrastamos los numerosos pasajes donde Tomás explica cómo conocemos, junto a los pasajes proclives a la mismidad o incluso a la identidad de la forma, podemos constatar una muy frecuente presencia del concepto de *similitudo*, «semejanza». Ahora bien, ante semejante heterogeneidad es preciso jerarquizar los pasajes y, sobre todo, explicar aquellos que son a primera vista discordantes con la

tesis que se defenderá. Esta tarea es mucho más apremiante que la simple multiplicación de textos favorables a la propia interpretación. Ahora bien, conocer — explica a menudo Tomás— implica una posesión por parte del cognoscente de una semejanza del objeto conocido, ya sea a nivel intelectual, ya sea a nivel sensible. De hecho, es tan usual la noción de semejanza en la noética del Aquinate, que parece poner en duda su realismo directo. Si se explica el acceso a un objeto por la posesión de una semejanza, inmediatamente se piensa en alguien que toma contacto con un objeto, pero no directamente, sino a través de una fotografía o algún otro tipo de representación semejante a él. Pero esto es, precisamente, realismo indirecto.

De hecho, hay un pasaje de Tomás que a menudo se lo cita como testimonio incontestable de realismo directo. No obstante, considerado en su inmediato contexto, su contundencia se debilita bastante, justo a causa de la noción de semejanza. «La naturaleza misma a la cual le sobreviene la *intentio* de universalidad —por ejemplo, la naturaleza de hombre— tiene un ser doble. Uno material, de acuerdo con el cual <esta naturaleza> existe en la materia natural. Otro, empero, inmaterial, de acuerdo con el cual existe en el intelecto» (*SLDA* 2.12). Un realismo más inmediato que este, no parece posible. La naturaleza misma del objeto, es decir, el principio mismo que lo hace ser, comienza a existir, al parecer, en la inmanencia del intelecto.

Varios estudiosos contemporáneos —Dominik Perler (2000: 113), Cyrille Michon (2009: 43)— tomaron este pasaje como prueba incontestable de realismo y de un realismo más directo incluso que el de Ockham, que construye su noética sobre la relación de significación, menos estrecha que la de identidad (Michon 2009: 52). Sin embargo, puesto en su contexto, el pasaje ya no resulta tan halagüeño con el realismo directo. «El conocimiento —apunta el Aquinate en el párrafo anterior al pasaje en cuestión— se da porque lo conocido es de alguna manera en el cognoscente, a saber, por su semejanza [*secundum similitudinem*]. En efecto [*nam*], el cognoscente en acto es lo conocido mismo en acto» (*SLDA* 2.12). Y en el párrafo posterior al pasaje en cuestión Tomás afirma:

Es preciso que el sentido reciba corpórea y materialmente una semejanza de la realidad sentida, pero el intelecto, en cambio, recibe incorpórea e inmaterialmente una semejanza de lo que entiende. [...] En efecto, está claro que la semejanza de la realidad recibida en el sentido representa la realidad en cuanto <esta última> es singular. En cambio, la <semejanza> recibida en el intelecto representa la realidad en cuanto la *ratio* de la naturaleza universal. (*SLDA* 2.12)

La lectura global de este pasaje de *SLDA* 2 nos permite evaluar la dificultad del presente trabajo. Lejos está el primer fragmento citado de ser un indicio taxativo de realismo directo. No puede serlo, al parecer, en tanto el Aquinate lo explica o lo justifica recurriendo a la noción de semejanza e incluso a la de representación. La paradoja llega al colmo en el segundo fragmento citado donde el Aquinate articula las nociones de semejanza e identidad noéticas mediante la partícula latina *nam*, que connota un vínculo afirmativo, explicativo o, incluso, causal entre cláusulas. En



otras palabras, la noética del Aquinate presenta el desafío conceptual de entender esta paradójica compatibilidad entre una identidad y una representación tales que no se excluyen sino que parecen implicarse.

Ante todo esto, los intérpretes proclives al realismo directo diseñaron una estrategia para reducir la semejanza noética a una identidad formal previa. En pocas palabras, argumentaron que, según Tomás, si dos seres son semejantes, en ambos se instancian una misma forma —el azúcar y la nieve se asemejan porque en ambas hay blancura. Y todavía más. Como vimos en el capítulo 2, según una parte de la crítica incluso sería incompatible con la noética tomista tomar la semejanza como una relación primitiva: si hay semejanza, se la debe explicar por una previa identidad en la forma. En otras palabras, se la debe reconducir a la identidad formal. Así por ejemplo los franceses André de Muralt (2008) y Cyrille Michon (2009), para quien tomar la semejanza como relación primitiva es propio de una mentalidad nominalista para la cual es inaceptable recurrir formas universales.

No obstante, ¿es posible sustentar con textos una reducción conceptual de la semejanza a la identidad? Los estudiosos suelen remitir a un pasaje de *ST* —I 4.3 co—, en el cual efectivamente Tomás explica la relación de semejanza en virtud de una identidad formal previa. El pasaje no se refiere explícitamente al conocimiento sino que discute si es posible que una creatura se asemeje a Dios. Según acostumbra el Aquinate, el texto comienza estableciendo la premisa mayor que regirá la argumentación. «Dado que semejanza hay según la conveniencia o comunicación en la forma, la semejanza es múltiple según los múltiples modos de comunicar en la forma» (*ST* I 4.3 co). Hasta aquí, el Aquinate parece darles la razón a sus intérpretes inclinados al realismo directo.

Seguidamente, el Aquinate establece tres tipos de semejanza: (i) la de dos cosas iguales, por ejemplo, dos cosas blancas; (ii) la de dos cosas blancas pero con diverso grado de blancura, es decir, una semejanza menos perfecta que la anterior; y (iii) un tercer tipo de semejanza todavía más imperfecta, que es la que más interesará en este contexto. En el primer tipo de semejanza los asemejados participan de una forma según una misma *ratio* y según un mismo *modus*. En el segundo tipo, en cambio, el *modus* ya no es el mismo, porque uno de los asemejados participa más intensamente de la blancura que otro. Ahora bien, está muy claro que esa peculiar relación que es el conocimiento no se encuadra en ninguna de estas dos categorías. De hecho, hablando precisamente de estos dos tipos de semejanza, en otra ocasión, Tomás sostiene que a menor semejanza (de este tipo) aumenta la perspicacia cognoscitiva:

La semejanza entre dos puede tomarse de dos maneras. De una manera, según la conveniencia en la naturaleza. Esta semejanza no es la que se requiere entre cognoscente y conocido. Más bien vemos que cuanto menor es esta semejanza tanto más perspicaz es el conocimiento, así como es menor la semejanza de la semejanza que hay del intelecto para con la piedra que la de

la semejanza que hay en el sentido, dado que <la del intelecto> está más alejada de la materia. Y sin embargo el intelecto conoce más perspicazmente que el sentido... (QDV2.3 ad9)

Pero el texto de *ST* ofrece un tercer tipo de semejanza. En él, los asemejados comparten una misma forma, aunque difieren tanto en *modus* como en *ratio*. Se trata de la especial semejanza que se da entre la causa y lo causado. La causación implica necesariamente la producción de una semejanza en el paciente. *Omne agens agit sibi simile* reza el célebre *dictum*. Ahora bien, el agente —continúa Tomás— puede estar predicamentalmente circunscripto, o puede no estarlo —Dios—. Si lo está, puede ocasionar una semejanza a nivel de la especie o bien a nivel del género. Un hombre que genera a un hombre, por ejemplo, es un agente que al causar produce en su efecto una semejanza a nivel de la especie. El sol, en cambio, —célebre agente no unívoco de la literatura medieval— ocasiona en sus efectos, según Tomás, una semejanza a nivel de género mas no de especie. Finalmente, Dios, agente singularísimo, ocasiona también una semejanza más remota todavía, que Tomás tipifica como *secundum aliqualem analogiam*.

Queda completamente claro, creo, que es imposible encuadrar la semejanza noética en estas otras clases de semejanza. En éstas la semejanza viene ligada a la causalidad: es un agente el que produce la semejanza en todos estos casos (un hombre, el sol, Dios). No obstante, es imposible que la semejanza noética sea de este tipo. ¿Cómo podría un objeto de conocimiento material e individual producir una semejanza inmaterial y espiritual —representacional— en el intelecto que lo conoce? Es evidente que la semejanza noética no debe explicarse como un producto causado por el objeto. Y pongamos que no nos tomamos tan en serio el *corpus non agit in spiritum*, ¿qué compartiría lo causado en el cognoscente con el objeto que la causa: su especie o su género? ¿En qué sentido —¿habrá alguno?— son conmensurables una cosa conocida con el ítem mental por el cual se nos da a conocer? Está muy claro que la semejanza por la cual se conoce una rosa no sólo no es una rosa, tampoco es un ser viviente, ni un cuerpo, ni siquiera una sustancia. Y, por supuesto, el último tipo de semejanza catalogado por el Aquinate, la remota semejanza analógica, queda reservada exclusivamente a la causación divina.

En resumen, la semejanza parece comportar cierta conveniencia formal (así lo establece Tomás al comienzo del pasaje). Se presenta un elenco de cinco conveniencias: un par de cosas blancas, un par de cosas blancas con diverso grado de blancura, un hombre que genera otro hombre, el sol en tanto agente no unívoco y, finalmente, Dios, que es el motivo de todo el análisis. Está claro que la semejanza a la que alude Tomás cuando habla de conocimiento es imposible de encuadrar en estos ítems. Restan, por tanto, dos alternativas para los intérpretes. O bien rechazar el pasaje de *ST* 4.3 para dar cuenta de la semejanza noética, o bien contentarse con el enunciado general del comienzo. Tanto Perler (2000: 5) como Michon (2009: 51) aducen a

favor de su tesis este pasaje, aunque sólo Michon parece ser consciente de la dificultad interpretativa que conlleva.

Sin embargo, antes de finalizar nos detendremos en Yves Floucat (1997) —tomista francés del Institut catholique de Toulouse, estudioso del pensamiento de Maritain— de cuya interpretación tomaremos un indicio fundamental para nuestra interpretación. Según él (lo mismo ocurre con de Muralt) identificar la especie con la forma misma del objeto es la piedra de toque que permite diferenciar en noética la posición de Tomás respecto de la de Duns Escoto, diferenciación correlativa a la que, en metafísica, habría entre una doctrina de la primacía del ser versus una doctrina de la primacía de la posibilidad. Lo propio del representacionalismo escotista (su *peccatum originale*) consistiría en que la especie representa la naturaleza común del objeto pero «independientemente de la “presencialidad” de su existencia actual». En otras palabras, compensar la «presencialidad» *real* del objeto por la «presencialidad» *posible* del universal *in esse obiectivo*. El rol de la *species* escotista —enfatisa previsiblemente Floucat— se define como «suplencia», «*alter ego*» y «substituto» (p. 465; y también previsiblemente remite a la tesis gilsoniana que hace de la metafísica tomista el *non plus ultra* de la «metafísica del *Éxodo*»). A diferencia de Duns, según el Aquinate la especie representante no *corresponde* ni *concuerta* con el ser representado sino que simplemente se identifica con él (Floucat 1997: 466).

Finalmente, Floucat se hace cargo (1997: 473-4) de una objeción que, aunque obvia, los intérpretes conformalistas o realistas suelen pasar por alto. Según ésta, si el objeto por sí mismo o en su mismidad informa al cognoscente, la especie pierde sentido. Comienza puntualizando honestamente que Tomás rechazó la tesis de la información inmediata al menos en dos ocasiones: disputando contra el averroísmo y teorizando sobre el conocimiento entre ángeles (por más que un ángel fuese inmaterial no es posible que informe directamente el intelecto de otro ángel, que lo conoce). No olvidemos la dificultad teórica que Floucat encuentra en este punto. Conforme cobra protagonismo el aspecto subjetivo de la intelección, es decir, el hecho de que la forma de lo conocido no informa *al* cognoscente sino *a este* cognoscente (uno de muchos), al mismo tiempo parece producirse entre el cognoscente y su objeto una «rajadura» propicia para mediaciones que permiten ligar *este* conocimiento a *este* cognoscente pero que *eo ipso* ponen bajo sospecha la inmediatez del acto de conocer.

La respuesta de Floucat se confía ingenuamente en el poder multiplicador del *esse intentionale*. A pesar de inherir subjetivamente en el alma, la *species* «no obstaculiza su vocación intencional en el orden del conocer porque éste no pide que la semejanza del objeto tenga el mismo ser que la de su existencia en sí sino sólo la misma *ratio*» (Floucat 1997: 474). En otras palabras, como el intelecto posible es *un* o *este* intelecto posibles pero, además, «debe apropiarse de algún modo del objeto como

*su forma*» (p. 471), no es el objeto quien informa la inteligencia inmediatamente sino por medio de la *species*. Ahora bien, entiendo que la respuesta de Floucat es ingenua porque, al menos para Tomás, la quiddidad (lo universal, la esencia de lo corpóreo, etc.) es una y única mientras que las especies son singulares y múltiples porque son *de cada intelecto*. Se me dirá que una y otra vez el Aquinate repite contra Averroes que la singularidad de la especie no impide que ésta sea inteligible en acto. Ahora bien, como ya expliqué, que la especie singular sea inteligible en acto no quiere decir para Tomás que se identifique *simpliciter* con la quiddidad objeto de la intelección (si así fuera, la especie sería *id quod intelligitur*). Lo que sí quiere decir es que, en virtud de su inteligibilidad en acto, la especie puede intervenir en el proceso de intelección como forma del intelecto.

Como ya insinué arriba, la interpretación de Floucat comporta, con todo una ventaja. Explícita, quizás como ninguna otra, el carácter antiescotista de las interpretaciones conformalistas de la noética de Tomás de Aquino. En efecto, más allá de los indicados pasajes tomistas que de una u otra manera son proclives a una interpretación de este tipo, entiendo que el principal atractivo de una lectura conformalista es que sienta una base simple y contundente en vista de la oposición historiográfica entre Tomás y Duns. Mientras que, según el Aquinate, *species* designaría la multiplicación o instanciación *in esse intentionalí* de la forma misma de lo conocido, para el Sutil, en cambio, denominaría una cualidad individual, realmente inherente en el intelecto, que a su vez *representa* lo universal *in esse obiectivo*, es decir, como contenido de una representación. Ahora bien, para continuar con nuestro análisis, resulta imprescindible detenerse un poco en la noética escotista de la especie inteligible.

## 2. La especie inteligible según Juan Duns Escoto

Aunque tanto Duns como Tomás expliquen la intelección sirviéndose de especies inteligibles, los argumentos de uno y otro son bien distintos: para el franciscano son fundamentales los conceptos de *universalidad* y *presencia*. Sin especie inteligible —entiende— inevitablemente se frustraría el pensamiento, dado que el intelecto carecería de un contenido genuinamente universal —contaría a lo sumo con los *phantasmata* de la sensibilidad— y, por otra parte, no habría modo de que el objeto de la intelección se hiciese presente ante el intelecto. En otras palabras, la especie inteligible cubre dos condiciones noéticas básicas: que haya un contenido para el pensamiento específicamente distinto del contenido de la sensibilidad, y que este contenido esté ante la potencia de la cual es objeto.

Es necesario, en cuanto el intelecto comporta el carácter de memoria, poner en él una especie inteligible que represente lo universal como universal [*repraesentantem universale ut universale*] <y que sea> anterior por naturaleza al acto de inteligir [*priorem naturaliter actu intelli-*

*gendi*] [...], en cuanto lo universal así como en cuanto presente ante el intelecto. Estas dos condiciones de universalidad y presencia [*universalitas et praesentia*] preceden naturalmente la intelección [*praecedunt naturaliter intellectionem*]. (Juan Duns Escoto, *Ord.* I.3 q6 §370)

Duns se opone aquí a Enrique de Gand, quien, como veremos más adelante, sostuvo la inutilidad de la especie inteligible. Basándose en algunos pasajes aristotélicos (recuérdese el *dictum* aristotélico según el cual el intelecto agente es a los *phantasmata* lo que la visión a los colores), argumentó que bastaba con el *phantasma* para dar cuenta inclusive del conocimiento intelectual, al punto que llegó a hablar de un *phantasma uniuersale*. En el horizonte de este debate, Duns hizo hincapié en la autonomía de la esfera intelectual, la cual quedaría comprometida si el intelecto dependiese de las representaciones imaginativas para disponer de su propio objeto.

Conocer lo singular y conocer lo universal —argumenta Duns— constituyen dos tipos distintos de conocimiento y, por tanto, cada uno debe contar con su propio objeto y comportan diversos tipos de representación. Respecto del *phantasma* lo universal implica una variación tal en la *ratio repraesentandi* que se hace inevitable recurrir a otro ítem mental —la *species*— donde se sustancie adecuadamente esta variación. Conocimientos de diverso orden implican diversas *rationes repraesentandi* y éstas, a su vez, diversos ítems mentales. En este punto, Duns no admite las medias tintas y llega a decir que «sin la especie <inteligible>, el objeto en cuanto universal no reluciría más en el *phantasma* que en el pie» (Duns Escoto, *Rep.* IA.3 q4; ed. King 10.1 ss.).

El intelecto agente es una potencia meramente activa [...], por tanto puede tener una acción real. Toda acción real tiene un término real. Ese término real no lo recibe la representación imaginativa [*phantasma*] porque lo así recibido sería extenso [...]. Tampoco el intelecto agente causa algo en las representaciones imaginativas porque <éstas> no son su pasivo [...]. Por tanto, <el término real de la acción del intelecto agente> lo recibe el intelecto posible [...]. Y eso primeramente causado <por el intelecto agente> no es el acto de inteligir porque el primer término de la acción del intelecto agente es lo universal en acto (porque el intelecto agente pasa de un orden a otro). En efecto, lo universal en acto precede al acto de inteligir porque el objeto, *sub ratione obiecti*, precede al acto. (Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I.3 q6 §359)

Sin especie inteligible el intelecto agente quedaría desprovisto del término de su actividad y el intelecto posible, del objeto necesariamente presupuesto por la suya. Por tanto, sin especie inteligible se desarma por completo el mecanismo de la intelección. O sea, tal como la concibe Duns, la intelección es un proceso en el que intervienen el *phantasma*, el intelecto agente, la especie inteligible y el intelecto posible. Ahora bien, la actividad del intelecto agente implica (i) un término real de su acción (la especie inteligible), que es recibido en (ii) el «pasivo natural» del intelecto agente, que es el intelecto posible. Si la actividad del intelecto agente fuese recibida en el *phantasma*, nunca variaría realmente la *ratio repraesentandi* y, por tanto, no surgiría la representación de lo universal, dado que la *ratio repraesentandi* del *phantasma* es de por sí singular y extensa.

Ahora bien, ¿qué diría un conformalista acerca de esto? Diría posiblemente que al menos según las obras de madurez del Aquinate, los *phantasmata* no se diferencian de la especie inteligible por una mera *ratio repraesentandi*, como si se trataran de dos imágenes que exhiben contenidos distintos. Más bien se diferencian porque la forma misma de lo conocido existe de un modo en el *phantasma* —parcialmente individuada— y de otro modo en la *species* —universalidad plena—. Sin embargo, al menos en dos ocasiones, al igual que Duns, Tomás diferencia *phantasma* y *species* en términos de representación (y ambos textos proceden de obras de madurez):

El alma intelectiva está en potencia respecto de las semejanzas determinadas de las cosas que son cognoscibles para nosotros, que son las naturalezas de las cosas sensibles. Y, precisamente, es estas naturalezas determinadas de las cosas sensibles lo que los *phantasmata* nos presentan. Pero éstos todavía no llegaron al *esse intelligibile* porque son semejanzas de cosas sensibles incluso en cuanto a las condiciones materiales [...]. Sin embargo, como en este hombre cuya semejanza los *phantasma* representan debemos tomar la naturaleza universal desnudada de toda condición individuadora, <los *phantasmata*> son inteligibles en potencia. [...] Pero el alma intelectiva tiene un poder activo para con los *phantasmata*, que los vuelve inteligibles en acto [*faciens ea intelligibilia actu*]. Y esta potencia del alma se llama intelecto agente. (SCG II.77)

Mediante el poder del intelecto agente resulta [*resultat*] una cierta semejanza [*similitudo*] en el intelecto posible a partir del volverse [*conversione*] del intelecto agente sobre los *phantasmata*. Esta <semejanza> es representativa [*repraesentativa*] de lo que hay en los *phantasmata* <pero> sólo en cuanto a la naturaleza de la especie. (ST I 85.1 ad3)

Lamentablemente, los textos se obstinan en decepcionar las expectativas de las interpretaciones conformalistas. Está claro que hay diferencias entre los planteos de Tomás y Duns; sin embargo, estas diferencias no residen en la noción de representación, que es justamente donde, al menos en los pasajes comparados, ambos autores concuerdan. Veamos las cosas con más detenimiento. En ambos pasajes, sobre todo en el segundo, se ve cómo no es una peculiaridad escotista el referirse a los ítems mentales sensibles o inteligibles en términos de *repraesentare*. Tampoco parece específicamente escotista que la diferencia entre *phantasma* y *species* se defina en términos de *ratio repraesentandi*. Aunque Tomás no utilice literalmente esta expresión, en el segundo pasaje puede verse que tanto tanto *species* como *phantasma* representan pero lo hacen de diverso modo. En suma, en estos pasajes Tomás no se refiere a los ítems mentales en términos de diversos *modi existendi* (a excepción de la alusión al *esse intelligibile* del primer pasaje) sino, al igual que Escoto, en términos de diversos *modi repraesentandi*.

No obstante, a pesar de las coincidencias, los pasajes comparados también exhiben profundas diferencias a propósito de las funciones del intelecto agente. A diferencia de Escoto, en Tomás no opera el criterio restrictivo (propio del mundo físico) del *passivum naturale*. La actividad del intelecto agente incide tanto sobre los *phantasmata* como sobre el intelecto posible. Sobre los *phantasmata* ésta recae directamente

al convertirlos en inteligibles en acto. Pero, curiosamente, en el segundo de los pasajes, Tomás elude hablar de una causación directa del agente sobre el posible y opta por usar la ambigua fórmula de que resulta [*resultat*] una semejanza en el intelecto posible, como si la *conversio* del agente y la emergencia de la *species* fuesen dos actividades enlazables por concomitancia.

En Escoto, en cambio, todo el proceso noético se da según una lógica propiamente representacional: objetos que primero se constituyen y luego comparecen ante la potencia pertinente. Los *phantasmata* insiden sobre el intelecto agente el cual produce una nueva representación —la especie, lo universal— la cual viene a comparecer ante el intelecto posible, el cual, a su vez, no podría ejecutar el acto de inteligir si no contara previamente con esta representación de lo universal. En otras palabras, lo que diferencia a Escoto de Tomás no es recurrir o no a representaciones sino el grado de «coherencia» con que lo hacen.

Escoto no se contenta con aludir a la noción de representación sino que diseña su noética en función de una lógica del representar, en la cual subyace la metáfora de lo visual, que siempre comporta un comparecer de lo visible ante la visión. En Tomás hay representación pero de modo más superficial, es decir, como un modo más de referirse a unos ítems que no funcionan según la lógica del representar pues son formas que informan potencias o incluso se identifican con ellas. Pero si estas conclusiones (por ahora provisionarias) son acertadas, es factible que tanto las interpretaciones conformalistas como las representacionistas sean incapaces de dar acabada cuenta de la noética de Tomás.

Notemos, por otra parte, que ambos pensadores justifican de modo bien distinto el recurso a especies. La especie le soluciona a Duns el problema de un objeto que, en virtud de su universalidad, no puede darse ni en el mundo externo ni en la sensibilidad. Según Tomás, tal como vimos en el capítulo 4 y en las consideraciones sobre el símil del fuego al comienzo de este capítulo, lo que debe explicarse es por qué una acción —la de pensar— produce lo que produce —un verbo mental—, es decir, en virtud de qué configuración interna o esencial la actividad de pensar es capaz de formar algo en virtud de cuya formación el hombre deviene en acto de inteligir. Ateniéndose a la tradición de Aristóteles y Averroes, Tomás parece explicar el hecho fundamental del contenido del pensamiento mediante una analogía con la composición hilemórfica, en virtud de la cual la especie no aparece como objeto sino como la configuración íntima que todo acto formativo necesita.

Pero volvamos a Escoto. La especie inteligible no sólo es importante por su contenido universal sino porque además conlleva la efectiva presencia del objeto del intelecto. En la noética escotista la noción de *praesentia* o *praesentialitas* es un tema central porque pone en juego la vieja cuestión de hasta qué punto el conocimiento intelectual es operativamente independiente o autónomo respecto de su base sensi-

tiva. En pocas palabras, según Duns, es parte esencial de la superioridad del intelecto el contar con la presencia de un objeto propio que no se superponga sospechosamente con el objeto resultante de la sensibilidad, que es el *phantasma*. En caso contrario, si el intelecto no contara con su propio objeto con independencia de la sensibilidad, la excelencia de lo intelectual quedaría envilecida y, lo cual es más grave, se pondría en duda la inmortalidad del alma: ¿qué independencia entitativa puede reclamar un intelecto completamente dependiente en el orden operativo? Duns desglosará esta tesis central en varios argumentos.

O bien el intelecto puede tener un objeto que le este presente en razón de objeto inteligible sin estar <¿él?> presente ante alguna potencia inferior o bien no <puede tenerlo en estas condiciones>. Pero si no <puede tenerlo en estas condiciones>, no puede tener operación alguna sin las potencias inferiores (porque no puede tener presente su objeto sin éstas). Pero si no puede tener su operación sin éstas, tampoco puede existir [esse] sin ellas, conforme al argumento del Filósofo en el prólogo del *De Anima*. (Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I.3 q6 §366)

La subsistencia ontológica del intelecto debe ir pareja con su independencia funcional, de modo que si para actuar depende del *phantasma*, su persistencia en el ser, es decir, su inmortalidad, queda en entredicho. No basta, por tanto, que el objeto de conocimiento se encuentre en el *phantasma* puesto que —enfatisa Escoto— «es propio de la perfección de una potencia cognitiva el tener su objeto presente ante sí» (*Ibidem* §367). La mera presencia en el *phantasma* no cuenta como *propria praesentialitas* del objeto del intelecto, de donde se sigue la necesidad de postular una especie inteligible. Si no fuera así, el intelecto quedaría sometido a una indigna dependencia, pues precisaría de una potencia contingentemente vinculada a él para cumplir con su propia operación, lo cual introduciría una imperfección en la potencia humana más alta (*Ibidem* §368). De aquí que uno de los principales motivos para postular la especie sea

la condición y dignidad <propia> de una potencia superior, a fin de que ésta no sea rebajada [*uilificetur*] porque aparezca algo demasiado incompatible [*nimum aliquid repugnans*] <con ella>. Pero <la potencia superior> sería en extremo rebajada si sólo pudiera tener su objeto presente ante sí por mendigarle su presencia [*praesentia mendicata*] a potencias inferiores a las cuales, en cuanto potencia, está <sólo> accidentalmente unida [*coniuncta accidentaliter*], mientras que estas otras potencias inferiores tendrían sus objetos por estar éstos presentes y no mendigados. (Juan Duns Escoto, *Reportatio* IA.3 q4; ed. King 8.9 ss.)

La especie —argumenta Escoto con suma contundencia— hace a la dignidad del intelecto. Si lo que el intelecto conoce, debiera inteligirlo en representaciones imaginativas, la potencia humana más alta resultaría rebajada o envilecida por tener que esperar de inferiores aquello que debería serle propio. Este argumento, por cierto, da que pensar por las nociones de envilecimiento y mendicidad, peculiarmente importantes para los franciscanos.

¿Qué diría un conformalista sobre este tipo de justificación de la especie inteligible? Seguramente opinaría que, tal como lo presenta la noética escotista, el intelecto ne-



cesita de especies en virtud de un cierto solipsismo. Las representaciones se van consolidando al compás de un gradual independizarse del intelecto respecto de la real realidad del mundo que lo rodea. El intelecto aparta su mirada del *esse* del mundo y la dirige hacia el *posse* de sus propias especies. A diferencia de esto — continuaría el conformalista — en la noética tomista el intelecto se orienta en sentido opuesto. Gracias a la sensibilidad consigue identificarse con la forma misma de los objetos, formas que, sólo en cuanto instanciadas en él o pertenecientes a él, reciben el nombre de *species*.

Una vez más la noética que comparece en los textos del corpus tomista no se condice ni con Duns ni con las presunciones de sus intérpretes conformalistas. Respecto de las relaciones entre intelecto y *phantasma* la noética tomista presenta tantas matizaciones que bien podría ser tachada de ambigua o contradictoria. Según ella, el intelecto humano, mientras que está unido al cuerpo, entiende como si fuera a corromperse con la muerte (por su marcada dependencia respecto de la sensibilidad) pero una vez que el alma está separada, casi entiende como si nunca hubiese estado unido a él, asimilándose a las sustancias separadas. Ahora bien, a diferencia de lo que esperan los conformalistas, la severa dependencia del intelecto respecto de la sensibilidad durante la unión de éste con el cuerpo no redundaría en simple realismo.<sup>39</sup>

Esta dependencia, en efecto, a menudo le hace decir a Tomás que el objeto del intelecto posible es el *phantasma*, tesis desafortunada si el Aquinate se hubiese propuesto una reivindicación constante del realismo. En efecto, en el corpus tomista coexisten dos tesis acerca del objeto del intelecto: la que dice que es la *quidditas rei materialis* y la que dice que es el *phantasma*.<sup>40</sup> Esta última tesis, una relectura tomista del dictum aristotélico «τῆ δὲ διανοητικῆ ψυχῆ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει» (*De Anima* Γ.7, 431a14), se opone sin duda a Escoto por cuanto podría decirse que sitúa al intelecto justo en el estado de «mendicidad» de donde el Sutil pretende sacarlo (según Escoto, el intelecto necesita de la especie para ver en ella su objeto independientemente de la sensibilidad, en cambio, según Tomás, el intelecto, aunque esté informado por la especie, entiende *in phantasmatis*). En la noética tomista la especie no es necesaria a título de *obiectum* del intelecto pues, a falta de uno, el corpus tomista prevé, por así decir, dos objetos para el intelecto, el *phantasma* y la *quidditas rei materialis*. ¿Tomás es representacionista por otorgarle esta función al *phantasma*?

<sup>39</sup> A favor de lo sostenido en este párrafo consíderese atentamente el siguiente pasaje: «cuando está unida al cuerpo, al alma le corresponde un modo de entender que consiste en referirse a *las imágenes de los cuerpos que se encuentran en los órganos corpóreos*. En cambio, separada del cuerpo, le compete un modo de entender *semejante al de las demás sustancias separadas*» (*ST* I 89.1 co).

<sup>40</sup> *SCG* II 80, II 96; *ST* I-II 50.4 ad1; *QDV* 5.10 co, 10.2 ad7; *QDQ* VII 5.1 ad3; *DUI* 1

Ante esta pregunta el Aquinate podría responder recordando el pasaje del *animal pictum* del *De Memoria* aristotélico. La figura pintada, «<siendo ella> la misma y una, es ambas [*sc.* una figura (pintada) pero también una representación de otra cosa], pero el ser no es el mismo para ambas [τό αὐτὸ καὶ ἓν τοῦτ' ἐστὶν ἄμφω, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταυτὸν ἀμφοῖν]» (*Mem.* 450b22-3). En efecto, no es que haya dos objetos del intelecto sino que hay dos posibles definiciones del mismo en virtud del doble εἶναι del *phantasma*. Si bien esta «duplicación» podría darse en todas las potencias, es particularmente importante en el caso del intelecto a fin de entender la peculiaridad de su operación mientras que se encuentra *in corpore*. En efecto, a diferencia de las almas separadas, el intelecto *in corpore* debe aprehender su objeto en las representaciones que le propone la *phantasia*.

¿Y la *species*? La especulación noética de Escoto nos llevó a cuestiones escatológicas: si el intelecto debe contar con una *species* porque sólo así puede contar con su propio objeto, única forma de independencia operativa si deseamos preservar la independencia ontológica —inmortalidad— del alma intelectual. Al igual que el Sutil, también Tomás defiende la inmortalidad del alma, adhesión que lo conduce a imaginar cómo se da la intelección una vez que el alma se separó del cuerpo. En esas reflexiones reencontramos la *species* pero con una función bastante distinta de la que le otorga Duns. En *SCG* II 74 Tomás argumenta contra la tesis aviceniana de que el intelecto es incapaz de conservar especies inteligibles, tópico de obvias vinculaciones con la cuestión escatológica de la intelección del intelecto humano separado (que Tomás trata más adelante, en II 81).

¿Cómo se describe allí la función de la especie inteligible? Con alusiones que, a diferencia de Escoto, no hacen de la especie un sostén del objeto del intelecto sino una suerte de conformación interior del acto de inteligir.

Lo que se recibe en algo está en él según el modo del recipiente. Pero el ser del intelecto posible es más firme [*magis firmum*] que el de la materia corporal. Cuando las formas, que fluyen a la materia corporal a partir de la inteligencia agente por eso mismo se conservan en ella. Entonces mucho más deben conservarse en el intelecto posible. [...] Además, cuando el intelecto posible adquiere saber [*scientia*] deviene capaz de obrar por sí mismo [*potens operari per seipsum*] aunque no esté inteliendo en acto. [...] El intelecto posible está en acto perfecto según las especies inteligibles [*secundum species intelligibiles*] cuando considera en acto. Cuando no lo hace, no está en acto perfecto según esas especies, sino que se halla en el medio [*medio modo*] entre potencia y acto [...]. Y esto ocurre cuando es capaz de operar por sí mismo [*possit operari per seipsum*]. También en ese caso está en cierta manera en potencia pero no del mismo modo <en que lo estaba> antes de aprender o descubrir. (*SCG* II 74)

A la especie en intelecto se la describe en términos de *firmitas* (más intensa que la material o corpórea). También se la describe como *potentia*, pero no la que alude a una simple receptividad sino como la capacidad de obrar por sí mismo, es decir, *potentia ad operandum*. Además, la *species* conlleva un nuevo *modus* para el intelecto, un *modus* que es intermedio entre la mera potencia (como receptividad) y la

intelección propiamente dicha (*actu*). Finalmente, la *species* es el *secundum* de la *consideratio* del intelecto, es decir, las diferencias noéticas entre Escoto y Tomás indifere en la estructuración de su discurso. Mientras que en Duns la *species* suele aparecer con un dativo que alude al *subiectum* — *obiectum intellectui praesens*—, en Tomás la *species* es el modus de una *consideratio* que debe efectuarse *secundum speciem* (recuérdese que en *ST*I 85.2 co la *species* también está asociada a la preposición *secundum*). En pocas palabras, tanto antes como después de separarse del cuerpo, la *species* de la noética tomista alude a una disposición del pensamiento, es decir, a un *modus* establemente adquirido en el acto de considerar.

Volviendo a Escoto, una vez justificado el uso de la especie inteligible, el Sutil debe operar en ella una prolija disociación de funciones. Según apunta Peter King (2010: 11-2), la especie como vehículo o continente debe diferenciarse de lo universal representado, que es lo que ésta contiene. ¿Qué es lo que llevó a operar esta disociación? Como vengo diciendo, según la noética tomista, la especie inteligible informa al intelecto, determina desde dentro su operación, especifica su *consideratio*. Pero pensar así la especie —explícita Duns— conlleva problemas. Si la especie informa, lo hace necesariamente como accidente (sustancialmente sería imposible que lo hiciera, ya que el intelecto continúa siendo sustancialmente lo mismo luego de entender). Ahora bien, no se ve en todo esto dónde surge lo específicamente cognitivo.

Cuando la especie inhiera en el intelecto como accidente, lo que obtenemos es un intelecto modificado por una pasión o accidentalización real. Si recepciones de este tipo en otros casos no comportan intencionalidad, no se ve cómo las especies explican el conocimiento. ¿Por qué hay que presuponer que la información accidental de una especie ocasiona conocimiento, si cuando el fuego calienta el agua sólo hay un incremento transitorio de temperatura? ¿Por qué hay que conferirle a la especie una accidentalización tan específica como la que denominamos intencionalidad? La especie como *forma intellectus* —que es la tesis sostenida por Tomás, por ejemplo, en *ST*I 85.2— Duns la reformula numerosas veces como objeción a su propia interpretación de la especie.

Al parecer el intelecto sólo padecerá de parte de lo inteligible en cuanto inteligible por una afección real [*passione reali*], por recibir una cierta forma que es como la perfección real del intelecto. En efecto, recibe esa especie como un sujeto recibe un accidente real. Por lo cual el intelecto no padece de parte de lo inteligible en cuanto inteligible. De donde se sigue también que el entender no será un movimiento de la cosa hacia el alma. Más bien toda intelección será una acción absoluta suya, como una forma que está en sí y que no tiene término alguno fuera. (Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I.3 q6 §336)<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Otras formulaciones de esta misma objeción. *Lectura* I.3 p3 q3 (§254): «[S]i intellectus reciperet speciem, tunc intellectus, non esset patiens nisi per accidens; non enim tunc pateretur in quantum intellectus, sed in quantum quoddam subiectum recipiens formam patitur a forma sicut a sua perfectione...». *Reportatio* IA.3 q4: (ed. King 2.14 ss.): «[S]i esset species intelligibilis in intellectu, informa-

Ante esta objeción, la estrategia de Duns consistirá en distinguir lo mejor posible dos aspectos: la recepción de la especie como forma y el «relucir» de lo universal en ella, es decir, lo propiamente intencional. El primero de estos aspectos, Duns admite describirlo en términos naturalistas. Se trata de una efectiva recepción (*passio realis*), en la cual un objeto real imprime una especie real en el cognoscente. Esta primera recepción o *passio* es completamente *real* (a diferencia de la segunda, a la que calificará como *intencional*), aunque debe diferenciársela de la *passio realis* que se da en la materia. Y consiste en que el intelecto reciba la especie inteligible y sea informado por ella.

La presencia del objeto ante la potencia es condición imprescindible para que *seguidamente* haya conocimiento. De aquí que Duns insista en que esta primera recepción no hay (todavía) conocimiento. Específicamente, su finalidad es la presencia (condición de todo conocimiento) mas no el conocimiento como tal. Esta *duplex passio* es lo propio de una potencia cognoscitiva. «Para cualquier potencia — puntualiza Duns (*Ordinatio* I.3 q6 §386)— la causa exacta [*praecisa*] de tener una especie que representa su objeto como suyo [*speciem repraesentantem obiectum suum ut suum*] es, a saber, que es <una potencia> cognitiva. Y la naturaleza le otorgó que pueda tener un objeto presente ante ella antes naturalmente de que lo conozca».

Por otra parte, hay también una razón «aristotélica» que motiva a Duns a afirmar el carácter netamente real de la primera *passio*. La acción que ejerce el intelecto agente debe ser una acción *real*, tan real como real es la especie inteligible, que es lo efectuado por éste. «La acción real del intelecto agente — afirma (*Reportatio* IA.3 q4, ed. King 7.8 ss.)— recae [*terminatur*] en una forma real en su existir [*realem formam, in existentia*], por la que formalmente representa lo universal como universal [*repraesentat universale ut universale*]. <Y> a esa forma real la acompaña [*concomitatur*] un término intencional como objeto universal según el ser representado que tiene en la especie». En este texto, Duns opera el delicado pasaje de la primera recepción a la segunda. El intelecto agente, mediante su acción real, produce un efecto real, que es la especie inteligible. Pero este producto real es muy peculiar ya que viene acompañado o *representacionalmente* asociado por un término intencional, que es el contenido de la intelección, es decir, lo universal.

En este punto, Escoto se comporta como un sutil aristotélico. Si «aristotélicamente» afirmamos que el universal en acto (contra Platón) no cuenta con un ser propio *in rerum natura*, se corre el riesgo de banalizar el intelecto agente. ¿Para qué postular este nuevo aspecto del intelecto, si su actividad no recae sobre nada real? El aristotelismo parece inconsecuente, pues le niega el ser extra-mental al universal en acto y

---

ret eum sicut accidens subiectum suum; ergo intellectus patietur ab obiecto passione reali; non ergo passione intentionali, et sic sequitur quod intelligere non est motus rei ad animam.»

luego postula el intelecto agente para que lo efectúe. He aquí, entonces, la necesidad de la especie inteligible, según Escoto, que no es el universal mismo en acto sino el término real que lo contiene o vehiculiza de un modo exclusivamente representacional.

Se afirma que el intelecto agente efectúa «a partir de lo no universal lo universal» y «a partir de lo inteligido en potencia lo inteligido en acto», tal como dicen las autoridades del Filósofo y del Comentador. Pero dado que lo universal como universal no es nada en la existencia [*nihil sit in existentia*] sino solamente es en algo que lo representa bajo esta razón <de universal>, estas palabras carecerían de todo sentido, a menos que el intelecto agente, a partir de lo que representó lo singular, efectúe algo que represente lo universal, tomando el «a partir de» en sentido material o virtual. La acción real recae [*terminatur*] sobre lo que representa al objeto bajo la razón de universal. Por tanto la real acción del intelecto agente recae sobre una forma real en la existencia, que representa formalmente lo universal como universal, porque de otra manera su acción no recaería sobre lo universal bajo razón de universal. (Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I.3 q6 §360)

Recapitulando, la tesis de una recepción previa y real de la especie comporta numerosas utilidades. En primer lugar, le proporciona al conocimiento un fundamento físico natural sólido e inteligible: el conocimiento se da en virtud de una *passio realis*, a causa de una concreta información de la potencia cognoscitiva por parte de la especie. En segundo lugar, constituye una excelente precaución contra las sospechas de platonismo, dado que la especie es real pero no es lo universal sino el soporte que vehiculiza lo universal de modo representacional. Y en tercer lugar, consolida el intelecto agente, confiriéndole un término real a su acción. «Es preciso —enfatisa Duns— que la recepción intencional [*passio intentionalis*] presuponga una recepción real [*passionem realem*], ya que, de otro modo, no se fundaría sobre nada [*fundaretur in nihilo*]» (Juan Duns Escoto, *Lectura* I.3 p3 q3 §360).

La segunda recepción, la *passio intentionalis*, es aquello en lo cual consiste formalmente el conocimiento intelectual. En este punto específico se diferencia el conocimiento intelectual del sensitivo. Como indiqué arriba, lo propio de todo conocimiento es contar con la presencia de su propio objeto en virtud de la impresión de una especie. En el caso del conocimiento sensitivo —puntualiza Escoto— la presencia del objeto se da mediante una especie que se imprime no en la potencia misma sino en el órgano. Y con esta única presencia basta para dar cuenta del conocimiento sensitivo. Sin embargo, en el caso del conocimiento intelectual no ocurre lo mismo.

Como en las otras potencias cognitivas, es preciso que el objeto esté presente ante el intelecto antes del acto [*ante actum*] <de entender>. Pero esa presencia no será mediante la impresión de algo [*aliquid impressum*] en un órgano, dado que <el intelecto> no tiene órgano. Por tanto, <esa presencia> será mediante la impresión de algo en la potencia misma [*per aliquid impressum ipsi potentiae*]. Y a esta impresión representativa [*impressum repraesentans*], que precede al acto de entender [*praecedens actum intelligendi*] en la potencia intelectual, la denomino «especie inteligible». (Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I.3 q6 §388)

Mientras que el acto mismo de sentir coincide con la impresión de la especie sensitiva en el órgano sensorial, en cambio, el acto de inteligir necesita de dos recepciones, una primera recepción real, y otra recepción, no real sino intencional, en lo cual consiste formalmente la intelección. Esta duplicación de la recepción a nivel intelectual se debe, precisamente, a la necesidad de conciliar el aspecto ontológico del conocimiento intelectual (darle un anclaje concreto) con el aspecto noético de un contenido universal que *en cuanto tal* no existe realmente en ningún sitio. Mientras que, al parecer, nada impide que el objeto de la sensación se superponga con la especie impresa, es imperioso evitar esta confusión a nivel intelectual, dado que, de otro modo, se derrumbaría la armonía diseñada por Escoto: lo universal se ontologizaría *more platónico* y, al mismo tiempo, devendría un ser concreto e individual cuya universalidad quedaría en entredicho. En otras palabras, como lo sentido es singular no reviste las peculiares complicaciones ontológicas de lo universal, que debe ser objeto de la intelección sin devenir un ente más entre los entes.

Esta suposición viene confirmada por una constatación lexical. Mientras que Tomás de Aquino suele recurrir al adjetivo *intentionalis* para oponerlo a *naturalis* (*esse intentionale* vs. *esse naturale*, por ejemplo), Escoto lo opone a *realis*. A diferencia de la especie inteligible —cuyo ser es real—, lo universal como tal constituye una segunda recepción, cuyo ser no es real. Escoto lo caracteriza mediante diversos calificativos: *esse deminutum*, *esse cognitum*, *esse repraesentatum*, *esse obiectivum*, *esse intentionale*.

Lo universal como objeto, en su razón de universal, no tiene sino un ser disminuido, en cuanto ser conocido (así como Hércules en la estatua no tiene sino un ser disminuido, en cuanto <está> representado en la imagen). Pero si tiene algún ser real, lo tiene en cuanto existe en algo como <en> lo que lo representa bajo esa razón... (Juan Duns Escoto, *Reportatio* IA.3 q4, ed. King 7.1 ss.)

Para referirse a esta segunda recepción, Escoto selecciona términos deliberadamente no naturalistas, que contrastan con el modo en que analiza la recepción anterior, la de la especie inteligible. Sirviéndose de una metáfora lumínica o visual, alude a la recepción intencional diciendo que lo universal o la quiddidad brilla o resplandece —*splendet*— ante el intelecto. Asentada sobre la existencia real y positiva de la especie inteligible, lo universal o la esencia inteligida existe en su ser representado dotada de un diminuto ser objetivo, es decir, no como un accidente cualquiera recibido en su sujeto, sino intencionalmente.

La pasión del intelecto <operada> por el objeto en cuanto resplandece en la especie, y en cuanto existente intencionalmente allí según un ser inteligible, presupone una pasión real del intelecto por parte de la especie que informa en cuanto procede de un agente real. (Juan Duns Escoto, *Lectura* I.3 p3 q3 §298)

¿Qué dicen de esta *duplex passio* escotista los intérpretes conformalistas de la noética de Tomás? Supongo que verían en estas sutiles distinciones las trágicas conse-

cuencias (o la incontestable evidencia) de una noética incapaz de resolver el problema del conocimiento por fundarse sobre una metafísica incapaz de reconocerle al *esse* la primacía que le corresponde. Si inteligir —como creen estos intérpretes— consiste en que la forma comience a ser en el intelecto, se instancie en él, una vez eclipsada la distinción entre *essentia* y *esse*, a Escoto sólo le queda pensar la relación entre especie y cosa conocida en términos esencialistas, es decir, como un ítem mental que representa a un ítem extramental. En otras palabras, la noción de representación cobraría un protagonismo creciente conforme se eclipsa la primacía metafísica del *esse* y la esencia de las cosas se va tornando cada vez más (avicienianamente) indiferente a él. En este contexto, la *duplex passio* vendría a ser un malabarismo conceptual «de emergencia» destinado a salvar la universalidad y la objetividad de la intelección.

No obstante, la asiduidad con que las nociones de *similitudo* y *repraesentatio* afloran en el corpus tomista es un indicio de que algo no funciona en esta clásica narrativa historiográfica. Si hay semejanza o representación, hay diferencia, por mínima que sea, entre la forma del objeto y el ítem mental por el que la conocemos, y no mera instanciación. Aunque, como ya señalé, sería erróneo creer que la noción de *repraesentatio* tiene en Tomás las mismas motivaciones teóricas que en Duns, no es menos erróneo creer que, por no tener esas mismas motivaciones, la noción de *repraesentatio* carece de razones atendibles en la noética de Tomás y que, por tanto, es válido anularla como una metáfora fallida o una simple distorsión en la selección léxica realizada por el Aquinate para comunicar sus propias ideas. De alguna manera, el conformalismo parte de una matriz conceptual semejante a la de Duns pero opta seguir por el camino opuesto, pues para ambos la intelección debe inscribirse en la implacable disyuntiva entre mismidad o alteridad.

Duns y Tomás utilizan en sus teorizaciones tanto la noción de *similitudo* como la de *repraesentatio*, conceptos «transdisciplinares» muy difundidos en el pensamiento tardomedieval. No obstante, cabe ver en la *repraesentatio* una suerte de metonimia de la noética escotista y en la semejanza una metonimia de la del Aquinate. A diferencia de lo que sostienen los conformalistas, el concepto de *repraesentatio* no crece a expensas del olvido del *esse* sino de una noética de matriz, por así decir, visual, es decir, de una noética que concibe el pensar en términos de *splendere*, *intuitus*, es decir, en términos de un acto que se consuma por el mostrarse de un objeto que se presenta ante una potencia. He aquí por qué creo que aunque ambos pensadores recurran a la noción de *repraesentatio*, esta última goza de mayores motivaciones teóricas en un contexto escotista.

Tomás, en cambio, concibe el pensar en términos de una *actio*. Y, más específicamente, en términos de una *actio* cuya finalidad es la formación de algo. Aunque el pensamiento sea una actividad estrictamente inmanente, al parecer nada le impide a

Tomás concebirlo con matices acentuadamente productivos. Ahora bien, mientras que una noética de matriz visual debe explicar como comparece el objeto ante la potencia, lo que debe explicar una noética de matriz formativa es cómo esta acción formativa del pensamiento y el producto que emana de ésta, *a pesar de ser de carácter intelectual*, todavía pueden asemejarse lo suficiente a la realidad extramental de modo que, ejecutando esas acciones y formando esos productos, podamos decir que un cognoscente deviene inteligente en acto sobre determinada realidad. Y nótese que, como sostuve en otra ocasión (Anchepe 2014), no le confiero al concepto de *similitudo* un valor positivo como haría por ejemplo una noética que se confía en una semejanza pictórica. Por el contrario, la semejanza interviene aquí como garantía de una mínima conmensurabilidad imprescindible entre intelecto y mundo en vista de que ambos *con-spiren* o *concierten* en vista del pensamiento. *De hecho*, entiende Tomás, el intelecto humano quidifica; también *de hecho* encadena conceptos y elabora discurso sobre la realidad. Lo único que queda aquí por explicar es cómo estas actividades intelectuales, aunque sean ontológicamente inconmensurables con la realidad corpórea, son *sobre ésta*. Y Tomás responde: porque estas actividades son *secundum formas, secundum similitudines, secundum species*.

En este contexto, resulta plenamente justificado el modo como Tomás y Duns concibieron cada uno de ellos su propia noción de especie. Una noción de especie inteligible que, como la de Duns, está destinada a llevar sobre sí, a sostener o a dar un anclaje consistente al objeto de la intelección, razonablemente se la concibe como *passio realis*. Y también parece bastante razonable que, si se concibe el pensamiento en términos de presencia y visión, se escinda dentro de esta *passio realis* un espacio regido por una lógica opuesta, la de la pura transparencia del ser objetivo. Por el contrario, en el caso de Tomás, puesto que la especie es forma, determinación intrínseca *según la cual* debe desarrollarse la actividad intelectual, se necesita justamente lo contrario: que la *species* no se disocie en objetividad pura, que el aparecer no se emancipe en una mostración pura sino que lo objetivo y lo subjetivo se confundan mutuamente y así embeban y conformen al intelecto en vista de su operación.

Naturalmente, según una interpretación conformalista este tópico es diametralmente opuesto a la noética tomista. Mientras que la intelección se explicaría, según el tomismo, por el advenimiento de un nuevo *esse* (el *intentionale*) sobre la quiddidad conocida, según el escotismo la intelección presupondría la irrealidad de esta quiddidad. No obstante, como demostré en el capítulo anterior, también la noética tomista, forzada por su querrela contra Averroes opera una cierta volatilización o distopía de lo universal. Si bien es cierto que son completamente extrañas a la noética de Tomás esas formulaciones en las que Escoto se solaza en oponer sin atenuantes un *esse intentionale* contra un *esse reale*, no obstante, según Tomás, la quiddidad misma objeto de pensamiento de muchos *como tal* no existe en el mundo pero tam-



poco en el intelecto porque, como hemos visto que Tomás acordó con Averroes, el pensamiento como actividad del pensante no es menos singular que cualquier otro ente mundano. De donde puede cabría preguntarse (para disgusto de los conformistas) si Tomás, aunque no haya elaborado una noética del *esse obiectivum*, no contribuyó hasta cierto punto con su advenimiento.

Cabe recordar que, a diferencia de Tomás, Duns Escoto enfrentó específicamente el problema del encuadre predicamental de la intelección. En su *Quodlibeto* XIII el Sutil se propone la dificultosa tarea de definir, con la precisión de un aislamiento conceptual lo más depurado posible, en qué consiste la ontología de la especie inteligible y, por ende, la de la intelección. En efecto, se trata de averiguar qué es la especie en sí misma, cuál es su *entitas absoluta*, es decir, encontrarle su propia naturaleza evitando hasta donde se pueda la superposición con otros ítems muy próximos a ella, tal como el objeto. No obstante, Escoto se encuentra con la dificultad lingüística (y conceptual) de que todas las palabras de que disponemos para denominar a las operaciones (tal es la intelección) no revelan *exclusivamente* (o *praecise*, como dice él) la sola esencia de éstas, pues le añaden la connotación de la dirección al objeto. Es preciso tomar conciencia de esta dificultad expresiva a fin de evitar confusiones, y aplicarlas al momento de deslindar qué es una especie inteligible.<sup>42</sup> Ahora bien, considerada en sí misma, la *species* no es, como cree Tomás la forma del intelecto, sino que es más accidental. La especie es una *qualitas absoluta*.

La especie inteligible es una cualidad absoluta [*qualitas absoluta*], al menos esto es preciso que lo concedan quienes afirman que la especie es la razón formal del inteligir, es decir, <que es> de suyo principiativa del acto <de inteligir>. Sin embargo, se la suele denominar semejanza del objeto, <pero> no porque ella sea una relación que importa de suyo este nombre de «semejanza», sino porque, por su naturaleza, es una cierta forma imitativa y representativa del objeto [*quaedam forma imitativa et repraesentativa obiecti*]. Por eso, decimos que es un determinado tipo semejanza, a saber, por imitación. Y, además, cuando se la significa mediante este nombre de «especie», no se la significa con precisión y bajo la noción de <algo> absoluto sino incluyendo la relación con la cual se la suele entender. (*Quodl.* XIII, §96)

Resulta fundamental en este pasaje el desplazamiento que se opera desde la *similitudo* a la *imitatio* y a la *repraesentatio*. El término «semejanza» es de suyo inconveniente para describir una especie porque no es capaz de expresar con el suficiente grado de aislamiento la esencia de la especie considerada en sí misma. Duns Escoto piensa la especie como un *x que y*, es decir, como una entidad que efectúa una ope-

<sup>42</sup> Duns Escoto, *Quodl.* XIII, §96: «Puede decirse que, si se asignara una palabra para significar con precisión la entidad absoluta [*entitas absoluta*] que es la operación o <que hay> en la operación o *per se* en el género de la cualidad, el significado de esa palabra no podría entenderse sin entender conjuntamente el objeto como término. Las palabras a menudo asignadas para significar una operación comportan relación o bien principalmente o bien connotativamente, porque que la operación suele entenderse en su aspecto de tender al objeto. <Y, en efecto,> solemos significar <las cosas> en el modo en que solemos entender<las>.»

ración. El término «semejanza» no revela satisfactoriamente esta estructura: podría decirse que trasvasa elementos de  $y$  hacia  $x$ . Lo absoluto de la especie —la  $x$ — es ser un accidente de la primera especie de la cualidad,<sup>43</sup> es decir, una cualidad que predispone *establemente* al intelecto en el cual inhiere para que opere la intelección. Y esta predisposición estable es descripta por Duns no como una semejanza sino como una imitación o representación. He aquí el tipo de representacionalismo al que aludí arriba. Predisponer establemente al intelecto para que ejerza su acción significa que emerja en la mente una cualidad que imite o represente el objeto extramental.

Y hay que notar que no es casual que Escoto subraye al mismo tiempo el carácter accidental e imitativo de la especie. Si la especie es ontológicamente un accidente, es algo distinto del objeto extramental. La imitación es «el puente» que cubre la distancia que separa a un ítem mental ontológicamente distinto del objeto al que representa. En otras palabras, el énfasis en la «imitatividad» y «representatividad» de la especie está *teóricamente motivado o justificado* en uno de los rasgos distintivos de la noética de Duns. De modo muy próximo a lo que contemporáneamente entendemos como intencionalidad, el Sutil encuentra en estas nociones cómo conciliar su búsqueda de la entidad absoluta de la especie sin perder la imprescindible remisión al objeto extramental que comporta todo lo cognoscitivo.

Ahora bien, además de ser cualidad, la especie no es acción. Es la otra cara de la moneda. Conviene seguir la argumentación de Duns en este punto. Según él, la intelección es una *operación*. Sin embargo, la pregunta es si, presuponiendo esto, puede decirse además, como hace Tomás que es un tipo de acción. La respuesta de Duns es negativa. Sin duda, la operación comparte con la acción el *esse ad*, es decir la referencia a un término. Sin embargo, es grande la diferencia si se considera cuál es el vínculo concreto en una y otra con ese término. En la acción, el término de este *esse ad*, en virtud de él, recibe el ser, mientras que en la operación no recibe nada. Todavía más: la operación *presupone* el término del *esse ad*, de modo que sería completamente imposible que le diera al ser a aquello que presupone.

«La operación —puntualiza Duns— no es hacia un término que reciba el ser por ella [sc. por la operación]. Más bien, según el modo que <ésta> tiene término para el cual, ni produce un término para el cual ni lo educe de la potencia del paciente, ni lo induce en él, sino que presupone un término» (*Quodl.* XIII, §72).<sup>44</sup> Reencontramos

<sup>43</sup> Cabe recordar que, a partir del capítulo VIII de *Categorías* de Aristóteles, la Escolástica tipificó cuatro especies de cualidad: (i) hábito y disposición, (ii) potencia e impotencia, (iii) pasión y cualidad pasible y (iv) forma y figura.

<sup>44</sup> Antes que este pasaje, Duns consigna lo siguiente: «La acción es un cambio [*transmutatio*, μεταβολή] de lo otro en cuanto otro, según el Filósofo en *Metafísica* V. [...] El cambio, tanto el activo como el pasivo, necesariamente es hacia [*esse ad*] un cierto término que, por ese cambio, recibe el ser, ya que, según su término formal, el paciente se halla ahora de otra manera que antes.»

aquí el fundamento metafísico de la legitimación de la especie estudiada en la primera sección de este capítulo. A diferencia de lo que da a entender el modelo hilemórfico de Tomás, la especie no es *simultánea* a la intelección sino previa a ella. La intelección *presupone* la especie, porque *primero* debe presentarse el objeto universal para que *luego* se active el ejercicio de la potencia. De alguna manera, Duns invierte el planteo de Averroes (que Tomás retoma sin cambiar), según el cual, el *intellectum in actu* presupone el intelecto, porque recibe de él ser (Averroes dice literalmente que, gracias al intelecto material, el *intellectum in actu* deviene un existente entre los existentes).

Y Duns encuentra una ratificación más a su tesis de que la intelección debe tomarse como operación y no como acción. Se trata de una idea consignada por Aristóteles en *Metafísica*, según la cual las potencias no productivas (aquellas cuya actividad no produce algo distinto de sí mismas) son, ellas mismas, el fin de su propia actividad, a diferencia del tejer o del edificar, casos en los cuales la perfección operada por el agente recae en el paciente que recibe la acción (el tejido, el edificio). O sea, para que la intelección pudiera pensarse como acción —argumenta Escoto— su perfección debería recaer o comunicarse a un ser distinto de ella misma, producido por ella. Sin embargo, la perfección que adviene por el acto de inteligir permanece en el que entiende. Es imposible, en definitiva, encuadrar predicamentalmente la intelección como acción. «[L]a operación es una perfección *simpliciter* del que opera; por tanto, ese absoluto que hay en la operación [*illud absolutum quod est in operatione*] pertenece al género de la cualidad (*Quodl.* XIII, §73). Por tanto, si es operación, debe pertenecer al género cualidad.

### 3. La especialidad de la especie

Las interpretaciones conformalistas de la noética de Tomás coinciden con Duns Escoto en que la especie inteligible y, en general, la semejanza cumple un papel necesariamente *sustitutivo*. Ante esta premisa compartida, los conformalistas optan por reducir la especie o semejanza a mero fenómeno nominal: al hablar de ellas, Tomás se estaría refiriendo *en realidad* a la forma misma del objeto conocido. Duns Escoto, opta en cambio por abrir una brecha dentro de la especie en la cual aparece *representado* o *in esse obiectivo* algo que no es la especie misma. En otras palabras, Escoto supone que si la especie fuera íntegramente especie la intelección nunca se realizaría porque la especie se daría a conocer a sí misma, porque según él la especie *no es* una semejanza sino que *porta* una semejanza o, mejor aún, una representación. El *esse obiectivum* de Duns y la identidad formal de los conformalistas son sendas garantías teóricas que preservan del tan temido peligro de que el mundo de las imágenes sustituya lo real.

Según Tomás de Aquino, en cambio, las especies o semejanzas, las mediaciones noéticas en general, no presentan la interior hendidura de un *esse obiectivum* pero tampoco se identifican *simpliciter* con la forma del objeto. «Los cognoscentes — dice Tomás en un pasaje predilecto por los realistas al ya hemos aludido— difieren de los <seres> que no lo son, porque los no cognoscentes tienen sólo su forma. En cambio, el cognoscente también tiene, por naturaleza, la forma de otra cosa, ya que [*nam*] la especie de lo conocido está en el cognoscente» (*ST* I 14.1 co). *Cognoscens habet formam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente...* De nuevo la partícula *nam* conjunta una conclusión realista —el cognoscente tiene la forma de la cosa— con una justificación que recurre a mediaciones. En el texto no se dice que el cognoscente tiene la forma de otra cosa ya que *ésta existe intencionalmente* en él, sino porque *hay una especie*. Y aquí especie quiere decir pura y simplemente forma, no se entiende por qué la especie no podría ser *lo que* se entiende mismo y no sólo *por lo que*. En Tomás, la especie tiene —por parafrasear a Agamben— un ser especial que no admite ser tomado ni como soporte de lo universal ni como la forma misma del objeto, es decir, un ser que no debemos reducir simplemente ni a identidad ni a diferencia.

La imagen que aparece en un espejo nos lleva a emitir juicios acerca de lo que se muestra en la imagen, sin embargo, es imposible identificar sin más la imagen que comparece en el espejo con lo «imaginado» mismo. La imagen es en el espejo pero sin pertenecer del todo a él. El hecho de que un espejo, al moverse, *no se lleve consigo* la imagen que refleja es una evidencia incontestable de que la imagen se sitúa en un punto limítrofe en el cual es dificultoso discernir pulcramente inhesión subjetiva y contenido objetivo. Si la imagen es lo suficientemente idéntica a lo «imaginado» como para permitir (legítimamente) proposiciones sobre éste, pero también es lo suficientemente distinta de éste como para inherir en el espejo y permanecer en él sin pertenecerle pura y simplemente al espejo, ¿es legítimo hablar de ella como si por un lado hubiera contenido y por el otro inhesión? ¿Qué de la imagen exhibe sin inherir o inhiere sin exhibir? El especial ser de la especie no es simplemente cuerpo, ya que —como reflexiona Giorgio Agamben (2005: 71)— «si las imágenes fueran simplemente cuerpo o sustancia, ¿cómo podrían ocupar el espacio que ya está ocupado por ese cuerpo que es el espejo? Y si su lugar fuera el espejo, desplazando el espejo también deberían desplazarse con él las imágenes».

Analizando el problema de la metáfora, Paul Ricoeur se pregunta si debemos dar por sentado una indiscutible solidaridad de la metáfora con la sustitución, es decir, si ésta es *necesariamente incompatible* con la interacción de lo metaforizado y aquello por lo cual se lo metaforiza. Y para responder a su inquietud problematiza el concepto de semejanza. «[L]a estructura conceptual de la semejanza —establece (Ricoeur 1975: 295)— opone y une la identidad y la diferencia». E inmediatamente agrega que «no es por un efecto de negligencia que Aristóteles designa lo “semejan-

te” como lo “mismo”: ver lo mismo en lo diferente, es ver lo semejante» (alude al pasaje de *Metafísica* Δ.9, 1018a17 donde Aristóteles parecería neutralizar la semejanza asentándola en la unicidad de una cualidad, ποιότης μία). Y puntualiza que «en el enunciado metafórico lo “semejante” es percibido *a pesar* de la diferencia, *a pesar* de la contradicción». Si una metáfora funciona no es porque lo metaforizado le ceda su lugar al término que, para metaforizarlo, lo substituye. Por el contrario, lo que se presupone aquí es una noción de semejanza que «debe ser construida como el lugar del encuentro conflictual entre lo mismo y lo diferente» (p. 296). En efecto, si la metáfora se operara en virtud de una sustitución, este «*rencontre conflictuelle*» resultaría inmediatamente suprimido.

La especie inteligible da lugar, en la noética tomista, a que se hable tanto en términos de diferencia —el cognoscente no tiene la forma del objeto sino una especie— como en términos de identidad —el cognoscente tiene la forma de lo conocido *secundum species*—. Esto da a pensar que, a diferencia tanto de los conformalistas como de Duns, Tomás pensó la especie en términos de semejanza, es decir como encuentro conflictual en virtud del cual se percibe la identidad *en la diferencia*.

Gyula Klima (2004: 5), desmitificando el concepto de intencionalidad, ofrece el siguiente ejemplo. Consideremos una representación familiar, a saber, la grabación de una canción en un CD. La canción original fue ejecutada en un tiempo y en un lugar en especial e hizo vibrar una porción específica de aire, es decir, la canción original existió *in esse reale*. Ahora bien, si tomamos uno de los miles de CD's que se editaron, encontraremos esta canción, por ejemplo, en la pista uno. Ahora bien, ¿qué es la pista uno de este CD's que tengo en mis manos? Es un accidente real del CD, un patrón de marcas quemadas por la grabadora en su superficie; pero también es la canción, que existe en el CD no como en la ejecución original sino —dice Klima— codificada en el patrón de marcas.

Si desoyendo las conclusiones de Ricoeur intentamos un pulcro deslinde de identidad y diferencia en el ejemplo de Klima, los resultados son completamente insatisfactorios. La canción grabada, en su ser concreto, no es más que este patrón de marcas grabado en este CD. En este sentido (que no es el único) es cierto decir que no hay más que diferencias entre la canción originalmente ejecutada y el patrón de marcas en la superficie del CD. Pero también es cierto que si lo ponemos en funcionamiento, en un sentido (tampoco el único) se escuchará la misma canción que se escuchó el día de la ejecución original. Por otra parte, también es cierto que todos estos problemas la mayor parte de las veces los pasamos por alto pues simplemente escuchamos el CD como si escucháramos la ejecución original.

Los problemas sólo se manifiestan cuando nos preguntamos cómo es que escuchamos aquí y ahora una canción ejecutada en otro tiempo y en otro lugar. Ahora bien, no bien nos situamos en esta perspectiva atenta o no inocente, ocurre exactamente

lo anunciado por Ricoeur: este CD resulta ser un «*reecontre conflictuelle*» en el sentido de que es imposible hablar de él prescindiendo de la identidad o de la diferencia. Escuchamos la misma canción a pesar de que en el CD no haya más que un (este) patrón de marcas (identidad en la diferencia). Y este patrón de marcas no tiene otro sentido más que ser la representación de la canción ejecutada originalmente (diferencia en la identidad). Bastaría perder de vista uno de estos aspectos para que se vuelva incomprensible la audición de *la* canción mediante *este* CD.

La especie inteligible como problema noético se manifiesta en la noética tomista cuando nos preguntamos cómo es que a través de este acto mío de pensar conozco intelectualmente *la* esencia de una cosa determinada, la misma esencia que otro ser humano puede conocer intelectualmente mediante su propio acto de pensar. Hasta que no asumimos esta perspectiva crítica o no inocente, el pensamiento funciona con la misma naturalidad que el CD: *scientia sunt de rebus*, es decir, a través del pensamiento se me manifiestan las cosas. Pero la perspectiva no inocente nos revela que el pensamiento —al igual que la metáfora de Ricoeur y el CD de Klima— es un «*reecontre conflictuelle*», es decir, que es algo que no deja reducirse exclusivamente ni a la identidad ni a la diferencia. Es ambos aspectos sin excluir ninguno de los dos y sin que pueda demarcarse un límite prolijo entre ambos. Inteligir cosas, según Tomás, es algo que tiene dos maneras de explicarse: la presencia de la forma *secundum speciem* o tener una especie que se asemeja a la forma.

Por tanto, la especie o semejanza no funciona según Tomás según la lógica de la sustitución, porque según esta lógica sería posible suprimir uno de los momentos de la tensión. El principal indicio de que tengo un sustituto es que me olvido o pierdo de vista lo sustituido. Pero el ser de la especie es de un tipo tal que impide este perder de vista. Por eso (tomando nuevamente conceptos de Ricoeur) que la especie sea semejanza implica que su estructura es predicativa o compuesta, pues comporta una identidad que remite a la diferencia o una diferencia que se explica en función de la identidad.

El error de las interpretaciones que explican la especie como identidad o mismidad formal no es decir que conocemos las cosas directamente o que en nuestro pensamiento tenemos las cosas o sus formas. El error es obliterar el momento de diferencia, es decir, es perder de vista que si es posible decir que tomo contacto con la esencia de la cosa es en virtud de éstos dispositivos mentales —mis potencias, mis especies, mis actos— los cuales (al igual que la pista uno del CD) en cierto sentido son pura diferencia respecto de la realidad conocida a través de ellos, porque el pensamiento no es más que pensamiento. En otras palabras, el error no es hablar de identidad o mismidad para explicar el pensamiento sino en usar estos conceptos *abstractamente* (en sentido hegeliano) es decir como momentos puros y absolutos, escindidos de la realidad o proceso total del que forman parte.

*Thinking mind is never «simply» anything*, afirma taxativamente Collingwood (1946: 334). No es posible explicar el conocimiento recurriendo exclusivamente a nociones como las de mismidad o conformidad. Pero si admitimos que la noética debe abrirse necesariamente a la alteridad —no una alteridad sustitutiva sino «interactiva»— entonces, justamente en virtud de esta «mixtura», lo que nos queda entre manos no es mismidad o conformidad sino semejanza. Cuando Tomás explica la presencia del objeto por medio de la especie o bien la eficacia noética de esta última en virtud de una presencia de lo otro en el cognoscente no se devanea en la ambigüedad. Por el contrario, prescribe que su paradigma noético no se sitúa en el *vel* sino en el *et*, o volviendo a un pasaje citado más arriba, se sitúa en el *nam*, es decir, en la recíproca tensión que une *forma* y *species* al mismo tiempo que las desune, las neutraliza como momentos excluyentes del pensamiento y las resume transformadas en la síntesis superior de la *similitudo*.

Se objetará que esta interpretación no hace más que repetir los pasajes más ambiguos de la noética tomista haciendo de su propia ambigüedad, a fuerza de reformulaciones elípticas y pretenciosas, un (pretendido) paradigma noético específico. Sin embargo, ¿es factible explicar de otra manera la tesis de la especie como *quo intelligit* y la quiddidad como *quod intelligitur*? Quien desee neutralizar esta tensión en beneficio del segundo elemento, como hacen los conformalistas, debe explicar —los conformalistas suelen pasar por alto este punto— por qué Tomás insiste en sacar a la especie del *quod intelligitur* en sentido recto. En otras palabras, si la especie fuera la quiddidad o la forma misma del objeto ¿qué necesidad habría de constituirla como *quo intelligit*? Si es instrumento es porque *en algún sentido* se diferencia del objeto del conocer. Ahora bien, si tomamos muy en serio este punto, no parece descabellado que los momentos de conformidad y de diferencia estén indisociablemente unidos, es decir, los ítems mentales son *similitudines* por cuanto implican o bien *cierta conformidad* en la diferencia o una diferencia no absolutizada que reconduce a algo otro que sí misma.

Se objetará todavía: ¿qué se quiere decir *exactamente* con una conformidad en la diferencia? El problema de esta pregunta pienso que es el adverbio «*exactamente*». El problema de todas las interpretaciones que criticaremos en este trabajo consiste en pretender un «*exactamente*» que consista en un deslinde puro, completo o absoluto de una noción que explique y garantice la *aboutness* del pensamiento. Ahora bien, ¿hasta qué punto debemos permitirnos la obstinación en este «prejuicio», incluso si las fuentes analizadas presentan fuertes indicios en contra de éste? Incluso en el caso de la noética de Duns Escoto —cuyo estudio exhaustivo excede nuestros límites— la cual enfatiza la disociación de elementos al distinguir inhesión y *esse obiectivum*, ¿no hace también de la especie, a su manera, un lugar de tensión por cuanto la explica como una cualidad que representa o una representación asentada en una cualidad? La advertencia de Collingwood de que el pensamiento nunca es

«simplemente» algo parece ponerle estrictos límites a nuestra pretensión de «exactitud». De hecho, como veremos con mayor detalle en el próximo capítulo, el propio Collingwood, en el contexto de su noética del pensamiento como «*re-enactment*» o «re-efectuación», también sitúa el pensamiento en una zona de tensión al establecer, por ejemplo, que «el acto de pensamiento al volverse subjetivo no cesa de ser objetivo» (1946: 334).

Lo que motiva el «exactamente» es esa incómoda sensación de «ni» que suelen producir las explicaciones que se articulan sobre una tensión. En efecto, conformalistas y representacionistas, tal como vimos en el capítulo 2, tienen en común un mismo modo de estructurar el problema noético. Que *x* conozca y consiste en que *x* tome contacto con *y*, ahora bien, el lugar de *y* puede ocuparlo o bien la cosa extramental o bien su representación. Sin embargo, la tesis de la *similitudo* como tensión —y en el caso de que lo aceptemos, la noética del Aquinate— nos lleva a poner en tela de juicio la validez de este dilema. Como ya dije, la pregunta de la que parte Tomás no es si nuestro intelecto toma contacto con las cosas o con las especies. Al pensamiento *de hecho* lo encontramos pensando lo otro que él así como al fuego lo encontramos calentando lo otro que él. Que hay contacto directo con la realidad y que el pensamiento es primeramente *de rebus* constituye un *primum datum* para la noética de Tomás. Y al preguntarnos cómo es posible que ocurra esto surge el ámbito de la *species*, es decir, ese mutuo compenetrarse de cognoscente y cosa que denominamos *similitudo*.

Por ende, si la *similitudo* es tensión, el «ni» nos incomodará inexorablemente hasta tanto no atenuemos la distinción entre sujeto y objeto al menos por cuanto esta tesis presupone que el pensamiento no brota de la mera copresencia de dos principios que persisten cada uno en su «pureza» sino de la mezcla de ambos. El pensamiento no brota de la pureza sino de la hibridación, pues ejecutar un acto de pensamiento no parece consistir para la noética tomista en un ir en busca de la cosa sino en una cierta *formatio* que presupone una compenetración del intelecto con la cosa presente *secundum similitudinem* o bien con la *similitudo* de la cosa (Tomás parece sentirse cómodo con ambas formulaciones). En definitiva, ¿por qué nos debemos extrañar de que metáforas como «mezcla» o «hibridación» expliquen el punto de partida de una noética como la del Aquinate, en cuya raíz encontramos la recurrente analogía con la unión hilemórfica?

Dado que lo que opera es preciso que de algún modo se una al objeto suyo, acerca del cual [*circa quod*] opera, es necesario que la cosa extrínseca, que es el objeto de la operación del alma, se compare respecto al alma según una doble *ratio*. (i) De un modo, en cuanto <la cosa> por naturaleza se une al alma [*nata est animae coniungi*] y existir en ella por su semejanza [*et in anima esse per suam similitudinem*]. Y en cuanto a este <modo> hay dos géneros de potencias: el <género> sensitivo, por respecto a un objeto menos común, que es el cuerpo sensible; y el <género> intelectual, por respecto a un objeto comunísimo, que es el ente universal. (ii) De otro modo, en cuanto el alma misma se inclina y tiende a la cosa exterior. (*ST*1 78.1 co)



En cuanto a su ubicación, el pasaje precedente tiene una gran importancia, extraído del comienzo de *ST* 1 78, *quaestio* donde se justifica la distinción de las diversas potencias del alma. Hay dos acciones que, en vista de definir lo cognitivo, se predicán de la cosa: el que ésta «sea unida» — *coniungi*, voz pasiva— y que exista o sea — *esse*— en el alma. Sin embargo, estas acciones que *se predicán directamente de la cosa* no las efectúa por sí misma la cosa, sino *per suam similitudinem*. He aquí la tensión a la que me referí más arriba: *per similitudinem* no designa una simple representación mental sino todo un ámbito de compenetración entre alma y *res* extrínseca, el cual no debe ser reducido ni a mera identidad ni a mera diferencia. En segundo lugar, el objeto no se presenta como *lo alcanzado*, sino como aquello con lo cual el alma se une o compenetra — *coniungi*— y, atención con esto, aquello *sobre lo cual el alma opera*. A diferencia de lo presupuesto tanto por Duns como por los conformalistas, la interacción entre intelecto y objeto no se da bajo la forma de alcanzar algo que está por delante sino más bien como un referente o como un tema *sobre el cual* son o versan las operaciones del alma. Como se comprenderá mejor en los últimos capítulos de este trabajo, esta «sutileza preposicional» es completamente coherente con decir que el verbo mental, término de la operación intelectual, consiste en una definición o en un juicio acerca de la cosa. Notemos, finalmente, que la noción de *similitudo* constituye una suerte de *coniunctio* necesariamente intermedia, pues debe dejar lugar a otra *coniunctio*, que es la efectiva unión que opera el apetito. Las interpretaciones que exageran la dimensión realista del conocimiento (sobre todo las interpretaciones que analizaré en el próximo capítulo, centradas en la idea de identidad) tienden a confundir la asimilación cognitiva con la unión más intensa a la que tiende el alma.

Por otra parte, el ejemplo de Klima nos permite rescatar un último rasgo por el cual la noética de Tomás se distancia tanto de sus intérpretes conformalistas como de Duns. Se trata del *carácter activo* de la intelección. Como subrayamos al comienzo de este capítulo, el símil del fuego pone de manifiesto el verdadero punto de donde parte la noética de Tomás, es decir, el *primum datum* que la noética se propone explicar. El fuego en la ejecución del acto de quemar, el intelecto en la ejecución del acto formar su verbo interior. No tomamos conciencia del patrón de marcas quemadas en el CD hasta que lo ponemos a andar y nos sorprendemos al descubrir que eso que estamos escuchando es lo mismo que en otro tiempo y lugar se ejecutó.

\* \* \*

Finalicemos con las siguientes conclusiones:

5.1. El símil del fuego, recurrente en la noética tomista, plantea la especie inteligible no como un objeto que ingresa en la inmanencia a fin de hacer comparecer la *res* ante el cognoscente, sino como una búsqueda del fundamento del inteligir co-

mo acto. En este sentido, la especie inteligible no es simplemente la representación de lo conocido sino la determinación inmanente de una acción cuya finalidad es la formación de una *intentio intellecta*.

- 5.2. Los intérpretes conformalistas, motivados por el deseo de salvar a Tomás de la sospecha de representacionalismo, incurren en la lectura forzada de algunas tesis de la noética del Aquinate. El mejor ejemplo de esta hermenéutica es tomar *ST I* 85.2 como una defensa irrevocable del conformalismo. No logro ver más que un *non sequitur* en la presunción de que como Tomás rechaza que nuestro conocimiento versa sobre especies, *eo ipso* sostiene que el intelecto es informado por la forma o quiddidad misma de la cosa extramental.
- 5.3. La tesis del *esse intentionale*, otro argumento de los conformalistas a favor de la identidad entre especie y forma de lo conocido, tampoco resulta convincente, puesto que se basa necesariamente en el silenciamiento del ingente número de pasajes donde Tomás explica el conocimiento recurriendo a las nociones de *similitudo* y *repraesentatio*. Si se examina el lugar que ocupa la evidencia textual a favor de esta tesis se advierte que, según Tomás, es válida para describir el conocimiento *en términos generales* mas no excluye que, cuando se baja a los detalles de «mecánica noética», se recurra a mediaciones noéticas de todo tipo. Por tanto, la tesis del *esse intentionale* o bien no consigue explicar lo que se propone o bien debería hacerse cargo de esta dificultad interpretativa. Esta misma suerte suelen correr breves pasajes que, sacados de su contexto, producen la impresión de que Tomás explicaría la intelección por vía de identidad o conformalidad, pero que, releídos en su ubicación original, quedan relativizados rápidamente por su contexto. Finalmente, *ST I* 4.3, artículo en el cual Tomás presenta diversos tipos de *similitudo* reducibles a una misma forma presente en dos sustancias, resulta completamente inaplicable a la actividad cognoscitiva.
- 5.4. Como atestigua Floucat (1997), uno de los principales motivos para reducir la noción de semejanza a la de mismidad en la forma es cimentar con ello una narrativa historiográfica que enfrenta a Tomás y Duns Escoto en una confrontación metafísico-noética por el primado del *esse* o de la *essentia*. La opción de Duns por una metafísica «esencialista» lo habría vuelto inhábil para entender el fenómeno cognoscitivo en un sentido distinto del representacionalismo. Aunque el corpus tomista no ofrezca evidencia textual concluyente para sostener esta interpretación, el conformalismo resulta atractivo a los intérpretes más conservadores porque ofrece una genealogía plausible para la presunta debacle de la Modernidad al tiempo que exculpa a Tomás de todo compromiso al respecto.
- 5.5. Con todo, un examen detenido de la noética escotista de la especie inteligible revela importantes diferencias respecto de la de Tomás. Si bien es erróneo decir que la noción de representación sea extraña a la noética tomista, es fácil advertir

que Escoto hace de esta noción un uso teóricamente más motivado en tanto que interpreta la intelección según una lógica del representar: primero debe constituirse el objeto a fin de que compareciendo ante la potencia se efectúe un acto cognoscitivo que suele ser metaforizado a través de la visión. En cambio, Tomás, por lo menos en su noética de madurez, no recurre a la especie como dispositivo representador (aunque no omita hablar de *repraesentatio*) sino a título de forma que configura la intelección en vista de la acción formativa del verbo mental. Por tanto, la *species* tomista no admite una identificación pura y simple ni con la *species* representadora de Duns ni con las interpretaciones conformalistas de la noética tomista.

5.6. Todo indica que la especie inteligible tomista debe ser interpretada desde el punto de vista de dos nociones imprescindibles: *similitudo* y *actio*. El motivo fundamental para adoptar una especie es que la intelección es una acción formativa que, como tal, necesita una configuración o información de su propio ser activo, la cual no puede ser proporcionada por la cosa extramental corpórea. De hecho, aún en el caso extremo de que lo conocido sea un ser inmaterial (el caso de un ángel que conoce a otro), la forma que determina el acto cognoscitivo debe ser una especie semejante a la forma conocida mas no la forma misma. Este apego a la noción de semejanza atestigua que para Tomás la intelección es una acción de un individuo, de este *suppositum*, en virtud de lo cual es completamente erróneo obliterar la instancia de diferencia que ésta, necesariamente, comporta. La noción de *similitudo* mienta justamente este lugar de tensión irreductible entre la diferencia y la mismidad donde se sitúa la acción cognoscitiva.

## 6. CONOCIMIENTO Y *PRAESENTIA*

Tú, que proclamaste la verdad, has dicho/ que, dándose la identidad de la palabra y el objeto,/ la boca sería quemada por la palabra «fuego»;/ dándose su diferencia,/ no existiría el conocimiento.

Nāgārjuna, *Lokāūtastava*

Si se elimina el intervalo, si nos reconocemos sin habernos desconocido y amado —aunque sea por un instante— en la imagen, eso significa ya no poder amar, creernos dueños de la propia especie y coincidir con ella. Si se dilata indefinidamente el intervalo entre la percepción y el reconocimiento, la imagen es interiorizada como fantasma y el amor cae en la psicología.

Giorgio Agamben, *El ser especial*

Queríamos tanto a Glenda que le ofreceríamos una última perfección inviolable. En la altura intangible donde la habíamos exaltado, la preservaríamos de la caída, sus fieles podrían seguir adorándola sin mengua; no se baja vivo de una cruz.

Julio Cortázar, «Queremos tanto a Glenda»

Toda actividad cognoscitiva y, en especial, la intelección se asienta sobre una delicada tensión entre identidad y diferencia, sobre una tirantez entre percepción directa y reconocimiento en la imagen. Como vengo esbozando, en la noción tomista de *similitudo* se sintetizan ambos momentos sin excluir ninguno y que, por tanto, son erróneas las interpretaciones que se proponen reducirla o bien al momento de mera representación sustituyente o bien al de la identidad pura y simple. En otras palabras, que la *species* sea *similitudo* parece ponernos en un juego peligroso en el cual vale hablar de ella en dos registros aparentemente contradictorios, porque, por un lado, la *species* no se identifica con la quiddidad misma del objeto (es medio de conocimiento y no objeto) pero, al mismo tiempo, también vale decir que es la quiddidad del objeto la que se hace presente en el intelecto *secundum species*.

Por tanto, el modo habitual de malinterpretar la noción de *species* consiste en absolutizar uno de estos momentos e intentar anular al otro reduciéndolo al primero. En el capítulo anterior estudiamos cómo ciertas interpretaciones que denominamos «conformalistas» intentan anular el momento de alteridad ínsito en la noción de

especie tomándola como mera instanciación intramental de la forma de lo conocido. Concluimos que a este tipo de interpretaciones subyace el interés por agudizar diferencias entre la noética de Tomás y la de Duns Escoto. Según ellas, si la noética escotista propone una especie que es *passio realis* dentro de la cual se desgaja un *obiectum in esse intentionali*, el Aquinate no podía proponer sino una instanciación o repetición de la forma del objeto en la mente del cognoscente. Sin embargo, resta todavía un paso más en la construcción de esta «última perfección inviolable» con la que algunos intérpretes, al modo de los fanáticos del cuento de Cortázar, pretendieron guarnecer el pensamiento del Aquinate.

Se trata de las interpretaciones según las cuales la noética tomista explicaría la intelección como una identidad (no ya como una conformidad) entre el intelecto y su objeto, es decir, como un convertirse —hacerse, volverse, devenir— el cognoscente lo conocido. Por extraño que extravagante que pueda sonar, se trata de la interpretación que al menos durante la mayor parte del s. xx fue tomada como la «versión oficial» de la noética del Aquinate, tal como puede constatarse en Roderick Chisholm (1964) o Jacques Maritain (1932), entre otros. Nuevamente, como ocurrió con las interpretaciones conformalistas, entiendo que la motivación fundamental de estas otras interpretaciones es cimentar un antagonismo entre Tomás y Duns Escoto. Mientras que el Sutil vería en la *species* un dispositivo noético que, por poner bajo sospecha la *praesentia* del objeto de conocimiento, debe ser contrabalanceado por una *cognitio intuitiva*, según el Aquinate ocurriría exactamente lo contrario. La *species*, al identificarse con o convertirse en el objeto mismo de la intelección sería la inequívoca contraseña de la *praesentia* de la cosa conocida.

Como ya pudo advertirse en el capítulo anterior, a menudo un mismo intérprete oscila en sus explicaciones entre explicaciones de la intelección que privilegian lo que denominamos conformalismo con explicaciones que privilegian la identidad entre cognoscente y objeto. Por este motivo, a fin de poner orden en la discusión, tomemos en cuenta la siguiente tabla donde incluyo no sólo las interpretaciones «realistas» sino también las «representacionistas», que estudiaremos en los próximos dos capítulos.

La intelección consiste en que el intelecto	
se haga/devenga lo otro [ <i>feri aliud</i> ]	(i)
sea de algún modo [ <i>πώς, quodammodo</i> ] la cosa conocida; sea lo mismo ( <i>τὸ αὐτό</i> ) que la cosa conocida	(ii)
sea informado por	la forma de la cosa conocida (iii)
	una semejanza de la forma (iv)
recaiga sobre una representación	pero conozca primeramente al objeto (v)

	a partir de la cual infiera el objeto (vi)
--	--

Como puede verse, se trata de diferenciar las diversas descripciones que pululan en las fuentes y en las bibliografías secundarias que solemos trabajar. No llego a ver diferencias importantes entre (i) y (ii). No obstante, las consigno por separado porque la interpretación de Garrigou-Lagrange y Maritain sostendrá que la noética tomista adhiere a (i) (que es una tesis agudamente criticada por Avicena, según vimos en la sección 3.2) mientras que (ii) representa algunas típicas formulaciones del *De Anima* de Aristóteles (aunque los partidarios de (i) no se hagan cargo de esta diferencia y prefieran tomar los dichos aristotélicos como legitimación de su propia interpretación). La tesis (iii), como vimos en el capítulo 4, es típica de Averroes y, según algunos intérpretes, también corresponde a la de Tomás. Estos últimos intérpretes se esfuerzan en reducir (iv) a (iii): se trata de los conformalistas, quienes, como vimos en el capítulo anterior, reducen la *similitudo* a una repetición de la forma del objeto. No deberíamos sorprendernos de que (v) también se encuentra en Tomás, cuando éste habla del verbo mental como término primero e inmanente a la acción de entender, tópico que estudiaremos en los últimos capítulos de este trabajo. Finalmente, (vi) entiendo que correspondería al representacionalismo moderno.

### 1. *Fieri aliud inquantum aliud*

Según esta versión de realismo «radical» no basta con decir que la intelección implica la recepción de la forma misma de lo conocido, pues conocer consistiría en que el cognoscente *devenga* lo conocido, es decir, *se convierta* en ello: el cognoscente en acto y lo conocido en acto *son idénticos*. No se trata, naturalmente, de una transformación física, en la cual lo que cambia comienza a ser algo distinto pero habiendo dejado de ser lo que era. Por el contrario, el conocimiento, que se ejerce en ese auspicioso ámbito denominado intencional, sería un tipo de cambio gracias al cual el cognoscente devendría el objeto en cuanto objeto pero sin perder su propia naturaleza de cognoscente.

Roderick Chisholm, bosquejando la historia de la teoría del conocimiento en Estados Unidos, da por sentado que esta interpretación refleja lo sustancial de la noética de Tomás de Aquino tal como se encuentra en sus propios textos. Sin embargo, Chisholm no efectuó esta adjudicación por conocer en sus fuentes la noética de Tomás sino guiado por la vehemencia con que ciertos tomistas defendían esta interpretación. Esta interpretación —cuenta— se la exponía habitualmente en los manuales de teoría tomista del conocimiento e incluso llegó a figurar entre los puntos programáticos de la «Plataforma» de un grupo de filósofos norteamericanos denominada «Association for Realistic Philosophy». Chisholm (1964: 177) admite que «hubo muchos intentos de hacer inteligible esta doctrina pero creo que no fueron

exitosos». Finalmente —puntualiza— en Jacques Maritain esta teoría noética encuentra uno de sus más representativos defensores.

En efecto, según se dice en *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, conocer es «llegar a ser algo diverso de sí mismo, “fieri aliud a se”, ser o llegar a ser el otro en cuanto otro, “esse seu fieri aliud in quantum aliud”» (Maritain 1932: 184). El conocimiento —establece Maritain— consiste en cierta unión, mas no en cualquiera. Entre el sujeto y el objeto se opera una incomparable unidad, de modo que «el cognoscente, guardando intacta su propia naturaleza, llega a ser lo conocido y se identifica con el mismo» (p. 185). Y se trata de una unidad verdaderamente incomparable. Siguiendo a Averroes, el tomista francés asegura que, mientras que en la unión hilemórfica la forma nunca consigue identificarse con la materia (a lo más que llega es a informarla), en la unión noética el sujeto deviene el objeto, sin que ambos dejen de ser lo que son.

Sin duda, semejante teoría entraña numerosos problemas. El primero de ellos es que no se ve cuál es el verdadero motivo para sostenerla. No se encuentra en Tomás de Aquino. Por el contrario, la evidencia textual en el corpus se muestra favorable a otras explicaciones noéticas, pero no a ésta. Todo indica que lo que llevó a Maritain a sostenerla fue una inquebrantable voluntad de contradecir radicalmente las noéticas de la Modernidad. De hecho, el modo en que presenta la cuestión no está exenta de una dicotomía ideológica. Los filósofos modernos —denuncia Maritain— no sólo se equivocan a propósito de la naturaleza del conocer, su problema es aún más grave. «[L]os filósofos modernos no comienzan a tratar esta cuestión porque no se deciden a plantearla; ni Descartes ni Kant [...] la han contemplado de frente» (p. 183).

La narrativa historiográfica maritainiana tiene un héroe bien definido: «es mérito propio de Santo Tomás y de sus grandes comentaristas haber formulado [...] el problema del conocimiento; [...] y no sólo haberlo planteado sino también haberle dado la solución más profunda» (p. 132). Tomás de Aquino y sus colegas modernos son enconados rivales. Por tanto, donde estos últimos veían representación, el Aquinate debió ver exactamente lo contrario, es decir, la unidad más radical posible intelecto y realidad. De hecho, a lo largo de la exposición maritainiana, la teoría de la identidad noética no sólo es atribuida a Tomás sino también a unos indefinidos «antiguos». Maritain no se amedrenta ante el peligro del anacronismo: refiriéndose al conocimiento entendido como un modo de existencia del objeto en el sujeto, dice que ésta fue «llamada por los antiguos *esse intentionale*», término que, como sabemos, nada tiene de *antiquus* pues no cobró vigencia sino a comienzos del s. XIV.

Por otra parte, esta teoría —he aquí el segundo problema— parece contradecir las exigencias mínimas del sentido común y del principio de no contradicción. ¿Cómo entender —se lamentaba Chisholm— que algo pueda convertirse en otra cosa sin

dejar de ser sí mismo? Maritain, que es plenamente consciente de este problema, reconoce desde el comienzo que esta teoría es «escándalo aparente para el principio de contradicción» (Maritain 1932: 184). De todos modos, la solución propuesta por Maritain no resulta demasiado sofisticada. Consiste en habilitar un nuevo *esse*, un nuevo modo de ser, alternativo al ser natural, donde el aparente absurdo no se daría. «Es preciso admitir otra especie de existencia, según la cual lo conocido estará en el cognoscente, y éste será lo conocido; existencia plenamente tendencial e inmaterial; que no tiene por oficio situar una cosa fuera de la nada para sí misma y como sujeto, sino, al contrario, para otra cosa y como relación» (p. 187).

Un tercer problema, que es el más grave de todos si deseamos tomar el planteo de Maritain como una interpretación de la noética de Tomás, es la falta de base textual en las fuentes. Según el tomista francés, dicha teoría se encontraría, al menos, en Aristóteles, Averroes, Tomás de Aquino, Tomás de Vio y Juan de Santo Tomás. Comencemos por Aristóteles y Tomás de Aquino. Los siguientes pasajes del Estagirita —muy influyentes, por cierto— suelen citarse a favor de la tesis del conocimiento como identidad —los cuales, por otra parte, fueron retomados por Plotino, tal como demostró Pierre Hadot (2009):

[El intelecto] mismo es inteligible como lo son los inteligibles pues en el caso de las cosas que carecen de materia lo que entiende y lo entendido son lo mismo [τὸ αὐτό ἐστι]. En efecto, el conocimiento teórico y lo que es objeto de conocimiento en este sentido son lo mismo [τὸ αὐτό ἐστιν]. (DA Γ.4, 430a2 ss.)

Hay un intelecto que es tal por llegar a ser todas las cosas [ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῶ πάντα γίνεσθαι], y otro por producirlas todas... (DA Γ.5, 430a14 ss.)

Es lo mismo [τὸ αὐτό] el conocimiento en acto [ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη] que su objeto [πράγματι]. (DA Γ.5, 430a19-20)

El intelecto en acto [ὁ νοῦς ὁ κατ' ἐνέργειαν] es sus objetos [τὰ πράγματα]. (DA Γ.7, 431b17)

[V]olvamos a decir que el alma es, en cierto modo, todas las cosas existentes [ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστι πάντα]. (DA Γ.8, 431b21 ss.)

Cabe señalar que ni Aristóteles ni Tomás de Aquino se limitan a afirmar la sola tesis de la identidad, como hace Maritain, que pretende que es la fundamental definición del conocer. Por el contrario, procuran volverla más comprensible y, de alguna manera, la atenúan. Como es sabido, poco después del último de los pasajes citados, Aristóteles dice que el alma debe identificarse o bien con la cosa misma o bien con su forma, «pero, sin duda no puede ser las cosas mismas [αὐτὰ μὲν δὴ οὐ], pues no es la piedra la que está en el alma, sino la forma [εἶδος]» (DA Γ.8, 431b28 ss.).

El realismo de Maritain, en tanto restringe la esencia misma del conocer al *fieri aliud inquantum aliud*, es más radical incluso que Aristóteles. Por más que se insista en lo contrario, lo otro en cuanto otro —lo que denomina el término aliud— es, inevitablemente, la piedra. Ahora bien, según la atenuación introducida por Aristóteles, el alma o su intelecto no es lo mismo que el objeto conocido sino lo mismo que su



forma. Si Maritain hubiera estado menos atento a la «ortodoxia» y más atento a sus fuentes, debería haber argumentado a favor de que el objeto conocido, con el cual se identifica el alma, es la forma de la piedra y no la piedra misma.

Con Tomás ocurre algo semejante. En él es recurrente la cita aristotélica sobre la piedra, tomada ya como máxima filosófica con valor propio: *lapis non est in anima sed species lapidis*. No obstante, la interpretación del Aquinate atenúa (más todavía que la de Aristóteles) el aspecto de identidad recurriendo a las nociones de *species intelligibilis* y *similitudo*. El alma no es la cosa pero tampoco es, propiamente, la forma de la cosa, sino una semejanza de esta última, que es, precisamente lo que Tomás denomina especie inteligible (y notemos en este pasaje que el lejano origen de esta atenuación es la noética averroísta):

Sea uno o sea muchos el intelecto, lo que se entiende es algo uno. En efecto, lo que se entiende no está en el intelecto por sí mismo sino según su semejanza [*secundum suam similitudinem*], pues la piedra no está en el alma sino la especie de la piedra, tal como se dice en *De Anima* III. Pero la piedra es lo que se entiende y no la especie de la piedra, a no ser por un volverse [*reflexionem*] del intelecto sobre sí mismo. De otra manera, las ciencias versarían no sobre realidades sino sobre especies inteligibles. Y como el conocimiento se da según la asimilación del que conoce con la cosa conocida, se sigue que lo mismo sea conocido por cognoscentes diversos, como se ve en la sensibilidad, pues muchos ven el mismo color pero según semejanzas diversas. Y de manera semejante muchos intelectos entienden una única cosa entendida. Pero según la doctrina de Aristóteles [sc. a diferencia de la de Platón], sentido e intelecto se diferencian sólo en que a la cosa se la siente según la disposición que ésta tiene fuera del alma, en su particularidad; en cambio, la naturaleza de la cosa, que es entendida, existe ciertamente fuera del alma pero fuera del alma no tiene el mismo modo de ser según el cual se entiende. En efecto, se entiende la naturaleza común, dejados a un lado los principios individuales. (*STI* 76.2 ad4)

En este pasaje se ve claro que el realismo radical de Maritain, a diferencia de lo que creyó Chisholm, no representa la noética de Tomás de Aquino sino la de Averroes. Justamente, en su discusión contra la tesis de la unidad del intelecto posible, el punto fundamental de Tomás es que es posible que se multipliquen los intelectos sin que ocurra lo mismo con la *res intellecta* precisamente porque la intelección no consiste *simpliciter* en un identificarse del intelecto con la cosa conocida. No es *simpliciter* sino *secundum similitudinem* o *secundum speciem*. En otras palabras, la multiplicación de intelectos y la de mediaciones noéticas no obsta la unidad de lo entendido. No es casualidad que el único texto fuente verdaderamente taxativo que puede aducir Maritain a favor de la tesis de la identidad proceda del *Commentarium Magnum* de Averroes.

Finalmente, cabe consignar que no es Jacques Maritain el único en quien encontramos esta tesis, a la cual también adhirió uno de sus más célebres discípulos, el francés Yves Simon (1934), devenido más tarde profesor en Estados Unidos. Por otra parte, todavía hoy puede encontrarse esta tesis atribuida al Aquinate, aunque en contextos tendientes a mitigar su alcance. En el *Companion to Aquinas*, publica-

do por la Universidad de Cambridge, puede leerse que, según el Aquinate, «cognition involves its actually becoming a given thing» (Mac Donald 1993: 160).

Ahora bien, ¿fue Maritain el primero en sostener esta tesis? Por supuesto, si confiamos acríticamente en la narrativa maritainiana, la tesis del conocimiento como identidad fue ininterrumpidamente sostenida por un tan unánime como indefinido conjunto de *antiqui*, desde Aristóteles hasta Maritain. No obstante, la verdadera historia dista mucho de ser esta. Por una parte, —hay que reconocerlo— la ambigüedad ya señalada de Aristóteles a propósito de la identidad noética se perpetúa en Tomás de Aquino y sus seguidores, de modo que en todos ellos es relativamente fácil encontrar pasajes que apoyen de un modo u otro la tesis del conocimiento como identidad. No obstante, estos pasajes suelen encontrarse mezclados con otros análisis proclives a entender el conocimiento en términos de semejanza y representación. Por otra parte, huelga decir que es completamente erróneo afirmar que la noética de la identidad haya sido la única doctrina noética de los *antiqui*. Baste en este sentido la poderosa refutación aviceniana consignada más arriba.

En realidad, como el mismo Maritain reconoce, fue precedido por el dominico francés Réginald Garrigou-Lagrange (†1964), quien le atribuyó a Tomás la tesis del conocimiento como identidad, y lo hizo de un modo tan categórico, que hizo desaparecer todo matiz. Me detendré en este punto unas páginas, no porque de ello devengan significativos progresos para la investigación, sino porque analizar cómo Garrigou-Lagrange construyó su interpretación en este punto resultará aleccionador sobre una manera de interpretar a Tomás de Aquino hacia comienzos del s. XX. En 1915, Garrigou-Lagrange publicó uno de sus más célebres libros, *Dieu, son existence et sa nature*. El subtítulo —*Solution thomiste des antinomies agnostiques*— aclara desde el comienzo el propósito netamente apologético y antimoderno de la obra. El autor se propuso elaborar el andamiaje conceptual que legitimara las condenas pontificias contra posturas agnósticas. El libro comienza analizando la «demostrabilidad de Dios» y, en particular, el alcance objetivo (o «valor ontológico») de la aprehensión intelectual y de los primeros principios de ésta. En este contexto, el autor expone y critica lo que denomina «objeción idealista», según la cual sería imposible que la aprehensión intelectual parta del ser, dado que no puede ir más allá del pensamiento.

En este contexto hace su aparición la la tesis del conocimiento como identidad (por motivos del análisis, transcribiré el párrafo en su idioma original y conservando las variaciones tipográficas con que fue editado):

Si l'on veut aller au fond de cette doctrine [la noción tomista de idea/representación], il faut voir dans l'*immatérialité* même de la représentation le principe de sa capacité *représentative*. "*Cognoscens secundum quod cognoscens differt a non cognoscentibus prout FIT ALIUD in quantum aliud; et hoc IMMATERIALITATEM supponit*", dit substance S. Thomas (Ia, q. 14, a. 1). Pour lui, comme pour Aristote (*De Anima*, l. II, c. XII, l. III, c. VIII), c'est un fait que

l'animal, par la sensation, d'une certaine façon *devient les autres êtres* lorsqu'il les voit, les entend, tandis que la plante est enfermée en elle-même. (Garrigou-Lagrange 1915: 136)

En otras palabras, debido a la inmaterialidad propia de todo conocimiento, y específicamente del conocimiento intelectual, debemos concluir que conocer consiste en que el cognoscente «devenga otro en cuanto otro» —*fit aliud in quantum aliud*—. Como vemos, el contenido de las afirmaciones no difiere de lo que más tarde diría Maritain. Lo notable es los mecanismos que escoge Garrigou-Lagrange para inscribirse en la tradición tomista y construir así su propia autoridad filosófica.

*Prima facie*, la frase latina que preside la cita está tomada de Tomás de Aquino, más exactamente de un *locus* noético medular, la cuestión 14 de la primera parte de *ST*, donde Tomás, con ocasión de Dios cognoscente, examina la naturaleza del conocimiento en general. Sin embargo, la clave está en el «en substance». Veamos qué dice literalmente el *locus* aducido por Garrigou-Lagrange:

Los seres que conocen se distinguen de los que no lo hacen en que estos últimos sólo tienen su forma. En cambio, al que conoce le es natural tener también la forma de otra cosa [*cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius*], pues la especie de lo conocido está en el que conoce. De donde queda claro que la naturaleza de la cosa que no conoce está más impedida y limitada, en cambio, la naturaleza de las cosas que conocen tiene mayor amplitud y extensión. Por lo cual dice el Filósofo en *De Anima* III que el alma es de alguna manera todas las cosas. (*ST* 14.1 co.)

Se ve cómo la «cita» de Garrigou-Lagrange, discrepa de la letra del pasaje de donde dice proceder, aunque el latín intente disimular su carácter apócrifo. Mientras que la «cita» se apoya sobre el concepto de «devenir otro» o «hacerse otro» —*fieri aliud*—, el original de Tomás lo hace sobre el concepto de «tener la forma de lo otro» —*habere formam rei alterius*—. Lo que debería haber hecho el dominico francés es explicitar todo esto y argumentar por qué *tener la forma de lo otro* debe ser interpretado como *devenir lo otro en cuanto otro*.

Sin embargo, lo interesante no acaba aquí. Esta página de Garrigou-Lagrange no pasó desapercibida entre los estudiosos de la época. Ocho años después de la primera edición de su libro, Nicolas Balthasar —un lovaniense formado junto a Désiré Mercier y Maurice de Wulf— publicó un artículo donde criticaba al dominico francés. En pocas palabras (y en cuanto atañe a nuestro tema), denunciaba el «inmediatismo exagerado» y criticaba que la fórmula atribuida a Tomás de Aquino no se encuentra en el corpus tomista. Esta fórmula —criticaba— es inexacta en virtud de su laconismo, que lleva malentender la tesis que postula. El cognoscente no deviene otro a secas sino —dice él— «intentionaliter seu accidentaliter» (Balthasar 1923: 295).

La respuesta no se hizo esperar. Ese mismo año Garrigou-Lagrange publicó un artículo donde ofrecía unas muy peculiares justificaciones para la extraña frase. Naturalmente —reconocía allí— la fórmula no se encuentra como tal en Tomás. Pero

este no es más que un detalle carente de importancia, pues la fórmula no suplanta el genuino pensamiento tomista sino que resume su verdadera sustancia combinándola con sus mejores comentadores, a saber, el dominico italiano Tomás de Vio (†1534) y el lusitano Juan de Santo Tomás (†1644). Por una parte, la fórmula —defiende Garrigou-Lagrange— consigue recopilar lo sustancial de otras dos fórmulas del Aquinate, ambas presentes en *ST* I 1.14. La primera es la que afirma que «*cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius*», y la otra, procedente de Aristóteles, dice que «*anima est quodammodo omnia*». Por otra parte, la afortunada fórmula también logra trasuntar lo esencial de los comentadores mencionados (la fórmula de Tomás de Vio: «*anima efficitur cognoscibile*», y la de Juan de Santo Tomás: «*cognoscentia recipiunt id quod es alterius ut alterius*»). El *dictum* de Garrigou-Lagrange es una síntesis perfecta de todas estas proposiciones (Garrigou-Lagrange 1923: 422).

He aquí el peculiar precedente de la tesis maritainiana del conocimiento como hacerse el objeto. No dejan de sorprender los implícitos hermenéuticos con los que opera Garrigou-Lagrange. El tomismo —tal como él lo entiende— reposa sobre una delicada tensión entre proximidad y distancia. Es un gran sistema, exhaustivamente abarcador y completamente coherente, que debe ser atribuido en cada uno de sus detalles a la autoría de Tomás de Aquino. No obstante, el sistema de alguna manera supera a su propio autor, quien fue incapaz de examinar todos sus recovecos. Es aquí donde los comentadores logran legitimar su propia voz, lo suficientemente cerca como para ser «tomistas», lo suficientemente lejos como para explicitar novedades hasta entonces no dichas. Y, finalmente, la voz del propio Garrigou-Lagrange, la cual viene a sintetizar la esencia del sistema y a presentarla según las exigencias de una apologética *adversus modernos*.

Entre nosotros, Octavio Derisi (1980: 53) repite el yerro de Garrigou-Lagrange: «la forma captada [...] es alcanzada y poseída en su alteridad o en cuanto otra, es decir objetiva o intencionalmente. *Cognoscere*, dice S. Tomás, *est fieri aliud in quantum aliud*». Y en nota Derisi aduce las presuntas fuentes: repite *ST* I 14.1 pero agrega otro, *ST* I 80.1. Este nuevo pasaje tampoco consigue justificar la tesis de la identidad. A fin de delimitar lo específico de lo apetitivo por oposición a lo cognitivo, establece el Aquinate que el *esse* de los cognoscentes consiste en ser *receptivum specierum aliarum rerum*, de modo que en ellos las formas *altiori modo existunt*. Debemos concluir una vez más que el *fieri* de la fórmula en cuestión es completamente inmotivado en relación al corpus tomista. Decir que el cognoscente recibe especies o que la forma de lo conocido existe en el cognoscente no es lo mismo que decir que el cognoscente devenga su objeto. Por otra parte, aunque fuera así, quien deseara reducir la noética tomista a mera identidad debería explicar cómo reducir a esta tesis los numerosos pasajes donde se habla de *similitudo*, *repraesentatio*, etc.

En tal sentido, uno de los esfuerzos interpretativos más notables es el de André de Muralt, bastante afín a las extravagantes hermenéuticas que venimos examinando hasta aquí. Cuando Tomás habla de *similitudo* o *repraesentatio*, debemos pensar en «una manera de hablar, quizás una licencia de lenguaje que se concede el autor, licencia que es peligrosa pues conlleva todo tipo de simplificaciones equívocas» (Muralt 1993: 131). Por ende, resulta preferible que los tomistas «rechacen la imagen de la inmanencia representativa del objeto en el sujeto de conocimiento y la sustituyan por la expresión de información de la potencia intelectual por la forma inteligible de la cosa real» (p. 132). Aún más: «convendría rechazar la expresión *esse intentionale*, pues sugiere la presencia inmanente de una *species* cuasiaccidental que asegura el alcance objetivo de la potencia a su objeto» (p. 132). Queríamos tanto a Glenda...

Volvamos a Garrigou-Lagrance ¿Tomás de Vio y Juan de Santo Tomás entendieron el conocimiento como *fieri aliud*? Si bien es cierto que sería imposible acopiar tantos siglos de interpretación en este trabajo, creo que será útil analizar algunos pasajes. Comentando precisamente *ST* I 14.1, Tomás de Vio elabora delicadamente el tipo de unión o identidad que comporta el conocimiento humano, el cual debe diferenciarse, por un lado, del conocimiento tal como se da en Dios y, por el otro, de la unión tal como se da entre forma y materia en los compuestos hilemórficos. En efecto, tanto el conocimiento divino como el humano consisten en ser otro, entiende Tomás de Vio retomando a Aristóteles. No obstante, sólo el intelecto divino es todo por identidad [*per identitatem*], mientras que el humano también es todo pero por información [*per informationem*]. He aquí un primer matiz que la interpretación de Garrigou-Lagrange pasa por alto, pero que vale la pena remarcar.

Algún cognoscente hay que es todas las cosas por identidad, como Dios. Alguno, que es algunas cosas por identidad [*per identitatem*] y otras por información [*per informationem*], como los ángeles. Alguno, que es todas las cosas por información, como nuestra alma. Alguno, que es algunas cosas por información, como el alma exclusivamente sensitiva. (Tomás de Vio, *Commentaria in Summam Theologicam* /1, ed. Prosper, p.147)

En este punto, alguien diría que si el intelecto humano es todas las cosas pero por información, sería impropio decir que *es* todas las cosas, dado que, en realidad, sería *informado por* (las formas de) todas las cosas. No obstante, la objeción es improcedente, porque Tomás de Vio se ocupa de elaborar un tipo de información específicamente noética, que se diferencia de la información natural o hilemórfica. Según el dominico italiano, la diferencia fundamental reside en el hecho de que, mientras en la unión hilemórfica la materia nunca deviene la forma misma por la cual es informada, en el conocimiento, en cambio, no ocurre lo mismo con el intelecto.

Debe saberse que hay una diferencia *per se* en el hecho de que el cognoscente es lo conocido mismo en acto o potencia, mientras que la materia no es nunca la forma misma. De esta diferencia en el ser se sigue una diferencia en la unidad, a saber, que el cognoscente y lo conocido son más uno que la materia y la forma, como eminentemente dijo Averroes en *De Anima* III. Y dio la justificación de que a partir del intelecto y de lo inteligido no resulta algo tercero co-

mo sí ocurre a partir de la materia y de la forma. En efecto, señalando la exclusión de lo tercero como justificación de una mayor unidad, enseñó claramente que la unidad consiste en que lo uno es lo otro [*quia unum est aliud*]. Por lo que Aristóteles, enseñó el primero esto mismo al decir que el alma es todas las cosas sensibles e inteligibles. (Tomás de Vio, *Commentaria in Summam Theologicam* /1, ed. Prosper, p.148)

Notemos varios puntos. En primer lugar, la tesis delineada por Tomás de Vio es oscura por lo menos en un punto. Comienza excluyendo la identidad del conocimiento humano y restringiéndola al conocimiento divino. No obstante, cuando debe abreviar en una fórmula simple lo propio del conocimiento humano, afirma que «lo uno [sc. el intelecto] es lo otro [sc. lo inteligido]» —*unum est aliud*—. Cabe preguntarse qué diferencia consistente puede haber entre las fórmulas «A es B» y «A es idéntico a B». Inmediatamente se tiende a pensar que esta última describe un hecho estático mientras que la anterior describe un proceso. Pero si es así, la verdadera posición de Tomás de Vio —tal como pretendía Garrigou-Lagrange— postula, en realidad, la identidad también para el intelecto humano, aunque un tipo de identidad, por así decir, procesual, es decir, *alcanzada* mediante una información.

En segundo lugar, es muy importante tener en cuenta que, aunque estos pasajes son parte de un comentario a Tomás de Aquino, al momento de justificar específicamente que el intelecto es lo inteligido, Tomás de Vio (tal como le ocurrirá siglos más tarde a Maritain) sólo encuentra apoyo textual en Averroes. Se trata sin duda de una ilegítima «averroización» del pensamiento de Tomás. «[L]o inteligido —puntualiza el Aquinate— es en el inteligente por su semejanza. Y de este modo se dice que lo inteligido en acto es el intelecto en acto, en cuanto una semejanza de la cosa inteligida es la forma del intelecto...» (*ST* I 85.2 ad1). *Pace* Maritain, Garrigou-Lagrange y de Muralt, el Aquinate parece bastante despreocupado por identificar el intelecto y lo inteligido y reinterpretar el tópico aristotélico en el sentido de una semejanza —no la forma misma del objeto— que informa el intelecto y lo actualiza.

Pasemos brevemente a Juan de Santo Tomás, quien presenta una original interpretación de *ST* I 14.1. Como vimos más arriba, conocer —establece Tomás— implica tener la forma de otra cosa —*habere formam alterius rei*—, a diferencia de los seres que carecen de conocimiento, los cuales, limitados por el impedimento de la materia, poseen sólo su propia forma. En otro lugar (que el dominico lusitano también cita), el Aquinate asegura que si el conocimiento es la perfección última *secundum philosophos*, es porque, gracias a él, es posible que el orden de todo el universo sea transcripto en el alma del cognoscente. Pero entonces conocer es remediar una limitación ontológica. La creatura, poseedora de una porción de perfección limitada por su propia naturaleza, «se ensancha» recibiendo perfecciones de otros seres mediante el conocimiento (*QDV* 2.2 co).

Esta línea argumental —que podríamos denominar del «conocimiento como remedio»— está indudablemente presente en el Aquinate y fue muy explotada a favor de

una interpretación realista directa. El argumento es simple. Si conocer comporta una «transcripción» intencional de la perfección de lo otro en el cognoscente, entonces es imposible que el conocer comporte mediaciones, pues, de ser así, la recepción de la perfección de lo otro se convertiría en algo meramente nominal. Juan de Santo Tomás, se ocupa de resaltar esto en su propia interpretación, y de conferirle un sustento teórico.

Según el maestro salmantino, Tomás de Aquino aporta una novedad noética decisiva, que es su concepto de «recepción pasiva inmaterial». Comúnmente, recibir una forma conlleva necesariamente su privatización, es decir, siempre que una forma informa un sujeto, *eo ipso* deviene una forma *de este* sujeto y no de otro. En cambio, cuando se trata del conocimiento —distingue Juan— la recepción, por ser inmaterial, queda disociada de la privatización. Por eso, en *STI* 14.1, el Aquinate sostiene que el cognoscente tiene no «otra forma» [*alteram formam*], sino «la forma de otra cosa» [*formam rei alterius*]. Según Juan, esta aclaración terminológica es de suma importancia, porque, gracias a ella, puede definirse mejor lo específico de los seres dotados de conocimiento.

Los cognoscentes son más perfectos que los no cognoscentes porque pueden recibir en ellos [*recipere in se*], como de otro, lo que es propio de otro [*id quod est alterius ut alterius*], o bien, en cuanto permanece distinto en otro [*prout manet distinctum in altero*]. Así, <los cognoscentes> no sólo son lo que son en sí, sino que además pueden devenir otros que ellos mismos [*fieri alia a se*]. Así, cuando veo un color, el ojo no deviene coloreado, pero el color, que está realmente en otro, se pone intencional y visualmente [*ponitur intentionaliter et visive*] en el ojo. (Juan de Santo Tomás, *Naturalis Philosophiae IV pars: De ente mobili animato*, ed. Reiser: 104)

He aquí, de nuevo, la tesis del conocimiento como hacerse otro. De hecho, es este uno de los principales pasajes aducidos por Garrigou-Lagrange a favor de su criticada fórmula. No obstante, como notaba Balthasar en su crítica, Juan es menos «lacónico» que el dominico francés, ya que no se limita a presentar la tesis mencionada como la única definición posible del conocer. Por el contrario, parece que procura hacerla inteligible recurriendo a otras dos metáforas, la de *recibir* y la de *ser puesto*. Podría pensarse que, según Juan, el ojo deviene el color visto en cuanto lo recibe intencionalmente o en cuanto el color es puesto en él intencionalmente.

De hecho, Juan continúa desarrollando su análisis y procura complementar el *fieri* con otros términos aclarativos. «Unum fieri alterum *seu trahere ad se formam alterius...*», «fieri alterum *et trahere illud ad se*», «ut aliquid fiat alterum a se *et recipiat illud*» (Juan de Santo Tomás, *Naturalis Philosophiae IV pars: De ente mobili animato*, ed. Reiser: p. 104). En estos casos, Juan prefiere una metáfora espacial —conocer como «traer lo otro hasta sí mismo»— y vuelve a recurrir a la metáfora de la recepción. En resumen, a favor de Garrigou-Lagrange, constatamos, al igual que en Tomás de Vio, la tesis del conocimiento como hacerse otro. No obstante, ni este últi-

mo ni tampoco Juan consiguen encontrar fundamento textual explícito en Tomás de Aquino, lo cual estimula que los intérpretes elaboren sus propios análisis. En el caso de Tomás de Vio, se escoge un pasaje de Averroes. En el caso de Juan de Santo Tomás, la estrategia consiste en una sutil distinción terminológica del texto del Aquinate y en acompañar el enigmático *fieri* con otras metáforas más asequibles.

Bien puede conjeturarse que, una vez convertido en *dux thomistarum*, las sucesivas disputas en las que se enzarzaron los tomistas (primero contra los *nominales*, más tarde contra los modernos) redundó en una tan injustificada como desproporcionada preponderancia del tópico de la identidad, aspecto secundario de la noética del propio Tomás. Con todo, Garrigou-Lagrange, Maritain y de Muralt superan en celo a sus predecesores, pues Tomás de Vio y Juan de Santo Tomás, a pesar de otorgarle primacía al tópico de la identidad, no renuncian a la representación operada por la especie. De hecho, Juan de Santo Tomás es autor de la célebre tesis del concepto como signo formal y, por otra parte, no tiene problema en afirmar que la potencia sensitiva es actuada por la especie *vice obiectorum*, expresión que le valió ser excluido de la ortodoxia tomista por de Muralt (1993: 135).

Lejos de confinar estas interpretaciones en el museo de «teratologías hermenéuticas», debemos dejarnos interpelar por ellas. Las motivaciones que impulsaron a sus autores son sin duda diversas: combatir el escepticismo, oponerse al «subjetivismo moderno», rechazar el nominalismo, etc. Sin embargo, más allá de las diferencias superficiales, tal como sostuve en el capítulo anterior, entiendo que todas estas interpretaciones coinciden en una específica narrativa historiográfica acerca del paso del Medioevo tardío a la Modernidad. Consideremos el siguiente pasaje de Alejandro Llano (1999: 177-8) —profesor de la Universidad de Navarra. Me permitiré citar *in extenso* a fin de apreciar los pormenores de la construcción de su narrativa:

La desmembración racional de las principales nociones metafísicas proviene de la sustitución, realizada por Duns Escoto, de la distinción de razón con fundamento real (y de la propia distinción real) por la distinción formal que proviene de la cosa (*a parte rei*), la cual viene a ser una diferenciación de *índoles* formalmente diversas que no cabe ensamblar más o menos confusamente, si se quiere conferir a la metafísica el carácter de *ciencia trascendente*. Tal diferenciación formal conduce al abandono de la primacía del acto sobre la forma y, en definitiva, al esencialismo, que acaba por debilitarse y perder contenido en el nominalismo de Ockham. La *vía moderna* implica una supremacía de la intuición sobre la abstracción («no se conoce nada si no se conoce intuitivamente»), la cual aboca a conferir a la realidad las características de su conocimiento y, simultáneamente, a reificar o cosificar los principios del conocimiento mismo. Esta tendencia, que ya es claramente perceptible en Suárez, encontrará en Descartes su primer desarrollo metafísico neto. Tal es el origen de lo que hoy se denomina «representacionalismo». Según esta concepción, lo que inmediatamente conocemos no es la forma real que se halla en la naturaleza de las cosas —porque o bien no la podemos captar adecuadamente o bien simplemente no existe— sino un representante o sustituto suyo que acontece en el interior de ese recinto al que llamamos «mente». Estas representaciones pasan a tener exclusivamente un ser intencional —como en la teoría de los signos formales— a poseer un «ser inteli-



gible», un «ser disminuido» (*esse diminutum*), un «ser objetivo» o ya, claramente, «una realidad objetiva».

Retengamos las etapas fundamentales delineadas aquí. (i) Noción escotista de distinción formal *a parte rei*; (ii) abandono de la primacía del acto, es decir, esencialismo; (iii) nominalismo causado por la debilidad producida por el olvido del acto; (iv) noética moderna: supremacía de la intuición y reificación de los principios de conocimiento, es decir, representacionalismo; (v) la forma es sustituida por una representación suya, dotada de *esse diminutum*. ¿Acaso la narrativa historiográfica subyacente en este texto nos dice algo de Tomás, a quien no nombra? Por supuesto que sí. Tomás es el tácito antagonista de Duns, su «gemelo bueno», el que supo elaborar una metafísica y una noética tales que no dieron pábulo al «descalabro moderno». En cambio, el inventario de las tesis filosóficas escotistas —distinción formal *a parte rei*, *esse obiectivum*, etc.— en el contexto de esta narrativa saben a prontuario.

Puede apreciarse cómo en esta narrativa nociones tales como las de semejanza o representación —nociones que aluden a un contenido formal más que un acto— carecen de todo sentido en el contexto de la «metafísica buena» de Tomás de Aquino y, por el contrario, constituyen metonimias conceptuales de la «metafísica mala» de Duns Escoto. Aún más: devienen anacrónicas e inexplicables en la noética del Aquinate. Huelga decir que las interpretaciones aquiescentes con esta narrativa de antemano se han condenado a sí mismas a no entender en modo alguno el verdadero papel de la semejanza y de la representación en la noética de Tomás (si es que no son incapaces de entenderlas a secas). Se comprende también la excesiva importancia que le confieren a nociones tales como *esse intentionale* o existencia intencional de la forma en el contexto de la noética tomista. El carácter central de estas nociones es la garantía de que la de Tomás es una «noética buena».

Permítaseme otro pasaje extenso, portador de otra versión de esta misma narrativa, perteneciente al ya citado André de Muralt (1993: 109-11):

La distinción formal *ex natura rei* conlleva necesariamente la transformación del estatuto de las nociones analógicas, tal como eran admitidas por el aristotelismo, en nociones unívocas de las que una (por ejemplo, el ser) no contiene a ninguna otra (por ejemplo, la diferencia última), ni viceversa. Siendo así desplazada la analogía, el sitio queda libre para el ideal de claridad y distinción, para el cual el examen de las nociones distintas muestra inmediatamente lo que contienen a título unívoco y propio, y lo que excluyen como pertenecientes a alguna otra noción: la correspondencia de la noción distinta y de la cosa separable, si no separada, garantizan que el espíritu, al considerar la noción distinta de la cosa conocida, alcance, en verdad, la cosa separable o separada en su ser real. ¿Acaso no se utiliza ya aquí el lenguaje de la filosofía moderna, como atestiguan los términos de *esse formale* y de *esse obiectivum*, empleados tanto por Escoto como por los modernos? Para Escoto y su escuela, la realidad tiene un *esse formale* en sí misma, y un *esse obiectivum* en el pensamiento que la considera. Del mismo modo, la filosofía moderna opone la realidad objetiva de la idea, es decir, de la cosa conocida en la inteligencia, a la realidad formal de la cosa considerada en su existencia extramental real. El léxico puede variar un poco: Descartes puede hablar de realidad, Spinoza de esencia formal u ob-

jetiva, pero la continuidad terminológica es evidente. Además, la argumentación es en ambos lados estructuralmente la misma. La filosofía moderna no ha parado hasta encontrar el medio de garantizar la correspondencia necesaria de la realidad o esencia objetiva de la idea, con la realidad o esencia formal de la cosa ideada. [...] Así pues, la filosofía moderna ha hecho suyo el extraordinario instrumento metodológico que puede representar la distinción formal *ex natura rei* de Escoto.

Más sintéticamente, de Muralt reconstruye la historia de manera semejante. Primero, las nociones analógicas devienen unívocas en virtud de la doctrina escotista de la distinción formal *ex natura rei*. Segundo, correspondencia de *esse obiectivum* y *esse formale*, correspondencia de noción distinta y cosa separable, surgimiento del ideal (cartesiano) de claridad y distinción. De nuevo, implícitamente, aparece el pensamiento de Tomás, aludido en esta ocasión bajo la ambigua denominación de «aristotelismo», indicio del interés que tiene de Muralt por consolidar el constructo historiográfico denominado «aristotelismo-tomista». Duns Escoto aparece nuevamente en la posición del antagonista, cuyo papel consiste en degradar la originaria pureza del tomismo y sentar las bases del «desastre» moderno. Naturalmente es Francisco Suárez quien justifica el vínculo fáctico entre Duns y Descartes. Definir el conocimiento como *fieri aliud in quantum aliud* y atribuirle esta definición a Tomás de Aquino, además de ser una interpretación de su noética, es una operación historiográfica cuya función es anclar al Aquinate en el preciso *oppositum per diametrum* de Duns Escoto y así «salvarlo» de la sospecha de «premodernidad».

Esta pretensión de salvar a Tomás de la sospecha de premodernidad ya era significativa para Garrigou-Lagrange y Maritain por motivos obvios, que pueden sintetizarse en concebir el cultivo de la filosofía medieval como un *debellare adversus modernos*. Pero esta misma pretensión cobra nueva fuerza y significado en los dos últimos estudiosos citados debido al paradigma historiográfico a propósito de las nociones de representación y Modernidad construido por Martin Heidegger en su conocido texto de 1938, *Die Zeit des Weltbildes*:

Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una re-presentación [*Vor-stellen*] cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro [*sicher*] de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza [*gewiß*] de él. La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación [*Gewißheit des Vorstellens*]. Lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación [*Gegenständlichkeit des Vorstellens*] y la verdad como certeza de la representación [*Gewißheit des Vorstellens*] en la metafísica de Descartes. [...] Toda la metafísica moderna, incluido Nietzsche, se mantendrá dentro de la interpretación de lo ente y la verdad iniciada por Descartes. (Heidegger 1938: 80; ed. Cortes-Leyte, 72)

Si el hombre se convierte en el primer y auténtico subjectum, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal. Pero esto solo es posible si se modifica la concepción de lo ente en su totalidad. (Heidegger 1938: 81; ed. Cortes-Leyte, 73)

Es el hecho de que lo ente llegue a ser en la representabilidad [*Vorgestelltheit*] lo que hace que la época en la que esto ocurre sea nueva respecto a la anterior. (Heidegger 1938: 83; ed. Cortes-Leyte, 74)

El fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen [*die Eroberung der Welt als Bild*]. (Heidegger 1938: 87; ed. Cortes-Leyte, 77)

La *Vorgestelltheit* —según Heidegger— no es simplemente una característica entre otras de las noéticas modernas sino lo que define la Modernidad como tal por oposición a la Antigüedad y al Medioevo. Y no es una característica inerte, una simple peculiaridad, pues gracias a ella el hombre deviene nada menos que *subiectum*, es decir, fundamento o centro de referencia de todo ente, lo cual redundando en una conquista del mundo por la imagen y, en definitiva, en la técnica. Según este *Vorstellen*, el ente deviene *Gegenständlichkeit* y la verdad *Gewißheit*. Reencontramos los dos aspectos, el metafísico y el noético, puntualizados en los dos pasajes citados anteriormente.

Ahora bien, ¿qué parte de todo esto le cabe a los pensadores tardomedievales, toda vez que Heidegger deja muy claro que el *Welt als Bild* es característica exclusiva de la Modernidad, y no de la Antigüedad ni del Medioevo? No obstante —aclara Heidegger (1938: 84; ed. Cortes-Leyte, 75)— «el hecho de que para Platón la entidad de lo ente se determine como εἶδος (aspecto, visión), es el presupuesto, que condicionó desde siempre y reinó oculto largo tiempo de modo mediato, para que el mundo pudiera convertirse en imagen». En otras palabras, aunque la Modernidad sea con toda propiedad la «época de la imagen del mundo», esto debe interpretarse como una eclosión novedosa de fuerzas que no son nuevas pues estaban ocultas desde mucho tiempo antes.

El *Welt als Bild* es por tanto una culminación, de modo que queda abierta la indagación sobre cuánto o en qué sentido las diversas épocas y los diversos pensadores contribuyeron con él. Y notemos que a este compromiso con la Modernidad Heidegger le encuentra el específico nombre de εἶδος, nada menos que el precedente griego de la *species (intelligibilis)* medieval. Añadamos, finalmente, que no deja de llamar la atención que Heidegger parece combatir el canibalismo comiéndose al caníbal, pues denuncia el viraje representacionista del pensamiento diseñando una peculiar narrativa historiográfica que no es otra cosa que una representación en la cual debería poderse objetivar cada época filosófica y cada pensador.

Ahora se comprende mejor el ahínco de cierta historiografía por refutar toda sospecha de representación o semejanza en la noética de Tomás. De aquí el énfasis en nociones tales como identidad y conformalidad entre intelecto y realidad. Todo lo cual es indicio de una conclusión que ya formulamos anteriormente: la interpretación de la noética de Tomás no es un hecho aislado ni del presente de sus intérpretes ni del modo como se interpreta a los otros pensadores tardomedievales. Pero si esta presunción es cierta cabe detenernos nuevamente en la noética de Duns Escoto.

## 2. Especie inteligible y existencia actual

La intelección de lo singular constituyó un problema para los pensadores del Medioevo tardío. Tomás de Aquino, fiel a la tradición aristotélica, sostuvo que lo singular sólo podía ser indirectamente inteligido. Dado que el objeto propio del intelecto, según él, es la esencia de la realidad material —la *quiditas rei materialis*—, la actividad intelectual comporta formalmente un deshacerse de lo material y, con ello, de lo individual, es decir, un separar lo universal a fin de ponerlo como objeto primero y directo de conocimiento. Lo singular —concluye el Aquinate— el intelecto sólo lo alcanza indirectamente, es decir, mediante una operación más compleja que un simple *intuitus*, operación consistente en vincular el universal inteligido con la representación de orden sensible proporcionada por la imaginación. Se trata de lo que Tomás denomina *conversio ad phantasmata* (ST1 86.1 co).

Esta opinión, al parecer, no satisfizo a los pensadores de la tradición franciscana. En realidad, tenían buenos motivos para disentir. Al parecer, negarle al intelecto un contacto directo con lo singular implicaría degradarlo por debajo de la sensibilidad, la cual sin duda es capaz de recaer directamente sobre lo singular. Si, como parece sugerir una metafísica elemental, la perfección de lo inferior debe verificarse también en lo superior, resultaría contradictorio que el intelecto carezca de una perfección de la que dispone la sensibilidad. Por otra parte, el dogma cristiano parece exigir imperiosamente el contacto directo del intelecto con lo singular. Dios y los ángeles —intelectos superiores al humano— deben conocer necesariamente lo singular, de otro modo no podrían intervenir en el curso de los asuntos humanos.

Además, la intelección directa de lo singular parece ser la única manera de explicar cómo los bienaventurados contemplan «facialmente» a Dios. De hecho —como Joël Biard (2001: 269)— el contexto originario del debate sobre el carácter intuitivo de la intelección es netamente teológico. Fue pensando en qué consiste en términos noéticos la actividad intelectual de los *beati* que estos pensadores se interesaron por estas cuestiones, por cuanto la *visio beatifica* es el paradigma de la toda intuición intelectual. Aquí puede apreciarse un nuevo punto de colisión en el archivo del tardomedioevo: por un lado, el intelecto de los aristotélicos, inmerso en un mundo de singulares y receptor de especies inteligibles, por el otro, en cambio, el intelecto de los agustinianos, sustraído del mundo de los cuerpos y destinado a un contacto facial con la divinidad.

No es difícil advertir la conexión entre todo esto y la especie inteligible. Aunque Tomás estableció que lo inteligido no es la especie sino la quididad representada por esta, sin embargo, la especie inteligible, cuyo contenido es necesariamente universal, parece relegar indefectiblemente la captación de lo singular a un segundo plano. Captar en primer lugar y directamente lo universal y sólo en segundo lugar e indi-

rectamente lo singular. De aquí que, simplificando un poco la cuestión, se haya pensado que la intelección, por estar dirigida a lo universal, parece interponer necesariamente una especie y distanciarse inconvenientemente del contacto directo con lo singular.

Disconformes con esto, los pensadores franciscanos se caracterizaron por desarrollar la posibilidad de una intelección de otro tipo, que libre de especies pudiese recaer directamente sobre lo singular. Algunos de ellos —por ejemplo, Ricardo de Mediavilla, Vital de Four y Juan Duns Escoto— admitieron la especie inteligible, pero, al mismo tiempo, defendieron enfáticamente la posibilidad de un conocimiento intelectual intuitivo libre de ésta. En cambio, otros más radicales como Pedro de Juan Olivi y Guillermo de Ockham rechazaron por completo las especies y afirmaron que toda intelección recae directamente sobre lo singular. Este nuevo tipo de intelección, desprovisto de especies inteligibles, por analogía con la vista, se lo denominó *cognitio intuitiva*, mientras que el otro, en el que sí intervienen, recibió el nombre de *cognitio abstractiva*. En otras palabras, tanto la tradición franciscana como las disputas noéticas del s. XIV reactivaron la reflexión sobre la presencia, el conocimiento intuitivo y la *species* (Biard 2001: 268-9). De hecho, los franciscanos asumieron el carácter intuitivo del intelecto como «posición oficial», que los diferenciaba de la intelección indirecta de lo singular sostenida por Tomás. La «índole franciscana» de la intelección intelectual puede apreciarse, por ejemplo, en el *Correctorium* de Guillermo de la Mare (Pini 2008: 290-1):

En cuestión 14, artículo II, en la respuesta al primer argumento dice que nuestro intelecto no conoce los singulares porque nuestro intelecto abstrae la especie inteligible de sus principios individuantes, de donde la especie inteligible de nuestro intelecto no puede ser semejanza de principios individuantes. Estas cosas <dice> Tomás. <Pero> esto presta ocasión al error porque según esto las almas separadas y los ángeles *in patria* no conocerían a Cristo con conocimiento intelectual.

Hacia fines del s. XIII, poco antes de Duns Escoto, Vital de Four defendió la necesidad de un conocimiento intelectual intuitivo. Sostuvo que el intelecto estaba lo suficientemente imbricado con la sensibilidad, como para decir que toda el alma, y principalmente el intelecto, escucha o ve, y no solamente cada sentido específico. En otras palabras, negarle al intelecto un acceso directo al singular implicaba presuponer un inaceptable distanciamiento entre éste y la sensibilidad. Vital resume su tesis en una variación de preposiciones. No es *a través de* la sensibilidad (*per*), sino *en* ella (*in*), que el intelecto entiende lo singular. Más que como un medio que separa, la sensibilidad es concebida como donde el intelecto opera la captación directa de lo singular. «El intelecto —puntualiza Vital— entiende esto blanco y esta visión de lo blanco no a través del ojo ni fuera del ojo sino en el ojo [*non per oculum nec extra oculum, sed in oculo*]» (*Quaest. de cognitione*, ed. Delorme: 164).

La interacción entre el intelecto y los sentidos Vital la interpreta comparándola con la del sol y los agentes particulares del mundo sublunar. Un árbol produce su fruto mediante una *virtus*, que no es exclusivamente de él, dado que a ella se une la *virtus* del sol, de modo que ambos conforman una acción numéricamente una. De modo análogo, el intelecto entiende directamente la existencia actual de la realidad sensible, dado que produce junto al sentido una única *actio* cognitiva, que es la sensación propia de un cognoscente racional. Y más intensamente —enfatisa Vital— está unido el intelecto al sentido que el sol a los agentes particulares, ya que mientras que la unión de estos últimos es sólo operativa, la de aquellos es, además, ontológica. Sentidos e intelecto son potencias de una única sustancia, mientras que el sol y el árbol son sustancias distintas, lo cual redundaba en una mayor *praesentia* del intelecto para con las operaciones cognoscitivas y sus objetos.

Aunque la <potencia> intelectual sea universal en su conocer dado que no se limita a ningún género determinado de conocimiento, sin embargo, ve en el ojo lo blanco y en el oído este sonido, y así con los otros sentidos. Por tanto, es como la potencia del sol, que cuando se une a los agentes particulares, se contrae y se determina [...]. Y dado que el intelecto es más íntimo, más uno con los sentidos y más presente [*praesentialior*] (ya que <lo es> según su ser y su potencia [*substantiam et virtutem*]) que el sol [...], su operación es tanto más abstracta, contraída y determinada en tanto aprehende lo sensible en el sentido mismo o en la sensación misma. (Vital de Four, *Quaest. de cognitione*, ed. Delorme: 168)

Vital admite la intervención de especies, tanto sensibles como inteligibles. No obstante, el conocimiento que se obtiene por ellas es incompleto y necesita, por tanto, complementarse con un contacto intuitivo. Vital describe las limitaciones noéticas de la especie comparándola con una imagen y con un nombre. Sin duda, es posible conocer algo de Pedro observando una imagen suya o escuchando su nombre. No obstante, es imposible saber si Pedro existe efectivamente o no, si está vivo o muerto. Lo que Vital denomina *actualitas* o *existentia actualis* es inalcanzable mediante representaciones. Por tanto, es preciso que la sensibilidad, y en ella también el intelecto, cuenten con la capacidad de ir más allá de las especies (*ultra speciem*) y tomar contacto con lo singular tal como existe efectivamente fuera de la mente (*attingere sensibile*).

Sobre lo singular recae [*fertur*] el intelecto pero no sólo a través de la especie de la cosa sensible tal como proviene de [*est a*] lo sensible ni a través de ella como ésta está en el sentido, porque, como especie, no da ninguna certeza [*nullam certitudinem facit*] sobre la actualidad de la existencia [*de actualitate existentiae*], ni recae <el intelecto> sobre lo sensible por medio de experiencia —como el sentido—, sino que recae en ella [*sc. en la experientia*] a través de la sensación misma por la que se tiene certeza de la actualidad de la existencia. (Vital de Four, *Quaest. de cognitione*, ed. Delorme: 182-3)

Notablemente la noética de Vital centra su análisis en la *certitudo* de una intelección que recurre a especies y la de una intelección *ultra speciem*, lo cual nos recuerda la *Gewißheit* aludida por Heidegger así como al ideal de claridad subrayado por de Muralt. Sin embargo, contra los pronósticos de estas narrativas historiográficas,

Vital es completamente conciente de que la certidumbre del intelecto no brota de especies o representaciones si no de un contacto intelectual con lo real. Con todo, no deja de resultar significativa la inquietud de Vital por la verdad entendida en el sentido de una *certitudo* sobre la *actualitas existentiae*. La noética de Tomás de Aquino, en cambio, transita por una vía que se diferencia tanto de las inquietudes franciscanas como de las pretensiones de sus intérpretes más realistas. A diferencia de lo que estos últimos creen, como vimos en la sección anterior es imposible imputarle a Tomás una intelección por vía de simple identidad. Pero a diferencia de sus colegas franciscanos, el Aquinate recurre a semejanzas de todo tipo con una confianza que por momentos puede resultarnos demasiado inocente.

La naturaleza de la piedra o de cualquier otra cosa material se conoce completa y verdaderamente [*complete et vere*] sólo si se la conoce en cuanto existente en lo particular. Pero lo particular lo aprehendemos por medio del sentido y la imaginación. Por eso, para que el intelecto entienda en acto su propio objeto, es preciso que se vuelva sobre las representaciones imaginativas [*convertat se ad phantasmata*] a fin de contemplar [*speculetur*] la naturaleza universal como existente en lo particular. (*ST* I 84.7 co)

Viendo las primeras líneas de este pasaje podríamos pensar que la diferencia entre Tomás y Vital o Duns no es tanta. También para el Aquinate sólo hay conocimiento intelectual *complete et vere* si hay contacto con lo concreto. Pero notablemente esta exigencia no activa la justificación de una dimensión intuitiva de la intelección sino la de una *conversio* del intelecto sobre los *phantasmata*, que como sabemos también son imágenes. A menudo leemos en Tomás que el intelecto interactúa con *phantasmata*, los cuales son semejanzas (*ST* I 79.4 ad4, 85.1 ad3, *CT* I 88). Naturalmente que quien desee entender «benévolamente» este pasaje puede enfatizar (legítimamente, creo) que, aunque el *phantasma* no se identifique con lo sensible, no debe tomárselo como una representación que sustituye el aparecer de la cosa sino que lo favorece. No obstante, se aprecia tanto la «despreocupación» de Tomás por el problema de la *praesentia* o *praesentialitas* del objeto del intelecto como así también la ausencia de una presunta identidad o de un transformarse del intelecto en su objeto. En otras palabras, parece tener una concepción tal de las representaciones mentales que le permite tomarlas como no idénticas y al mismo tiempo como confiable interacción entre intelecto y objeto.

Duns Escoto desarrollará la tesis de una doble *cognitio* tanto sensitiva como intelectual: la *cognitio abstractiva* y la *cognitio intuitiva*. El acto por el que el intelecto aprehende las quiddades universales se encuentra con un obstáculo, dado que es indiferente tanto a la efectiva existencia de su objeto como a su presencia real ante el cognoscente. En otras palabras —por poner un ejemplo absolutamente claro para nosotros— cuando un paleontólogo especula sobre la quiddad universal «dinosaurio», es por completo indiferente al hecho de si los dinosaurios continúan existiendo o si hay un dinosaurio presente ante él. A este tipo de conocimiento, Duns lo de-

nomina *cognitio abstractiva*. Pero abstractivo en un sentido claramente distinto de la *abstractio* tomista, es decir, una separación de la materia o de condiciones individuantes. Se trata más bien de una abstracción que, como *característica inevitable* de la intelección, consiste en prescindir de la existencia y de la presencia fáctica del objeto inteligido. Simplemente, la especulación científica sobre los dinosaurios *comporta* una *inevitable indiferencia* acerca de su realización fáctica actual.

A menudo experimentamos en nosotros <misimos> que los universales o las quididades de las cosas los inteligimos tanto si por su naturaleza tienen ser como si no lo tienen y tanto si son <realidades> presentes como si están ausentes. Y lo mismo se prueba *a posteriori*: el conocimiento de la conclusión o la intelección del principio persiste en el intelecto exista o no la realidad <a la que se refieren>, esté <ésta> presente o ausente. (Juan Duns Escoto, *Quaest. Quodlibetales*, VI)

Resuena en este pasaje la incerteza sobre la *actualitas existentiae* que puntualizaba más arriba Vidal de Four. Además de la típica intelección abstractiva necesitamos otra cuyo objeto sea el objeto presente y existente en cuanto tal. La noticia sobre la existencia o la presencia del objeto no es un *proprium* de la sensibilidad sino una perfección del conocimiento como tal. En este punto Duns insiste mucho. Conocer el objeto en tanto singular actualmente existente y presente hace a la perfección del acto cognitivo como tal, por tanto ninguna potencia cognitiva —sea sensitiva o intelectual— puede ser indiferente a ésta. Pero si es así, no sólo le compete a la sensibilidad, sino más aún al intelecto, potencia cognitiva superior a la sensibilidad y, por ende, más perfecta que ésta. En otras palabras, un intelecto indiferente a lo singular sería inferior en perfección a la sensibilidad y contravendría el orden de la naturaleza. «Hay un acto de inteligir que no experimentamos en nosotros con certeza [*certitudinaliter*]. Pero pero es posible otro <acto de inteligir> que sea excluyentemente [*praecise*] del objeto presente en cuanto presente y del existente en cuanto existente, porque la perfección que puede competirle a la potencia cognitiva sensitiva, puede competirle eminentemente a la potencia cognitiva intelectual» (Juan Duns Escoto, *Quaest. Quodlibetales*, VI).

La especie es precisamente el dispositivo cognitivo que no alcanza esta aprehensión completa o perfecta de lo singular. He aquí toda la cuestión. Cuando se conoce por medio de especies, lo que el cognoscente alcanza no es, en realidad, el objeto en sí mismo sino una representación o semejanza del objeto pero sólo en cuanto a su universal. Y esto es así por la naturaleza misma del conocimiento intelectual. Su objeto es la quididad universal, la cual sólo se hace presente en la inmanencia de la potencia intelectual representada por la especie inteligible. El argumento de Duns es simple. El intelecto conoce su objeto o bien en sí mismo o bien en su representación. Pero si lo hace de esta segunda manera, se trata de una *cognitio abstractiva*, dado que, como la imagen o el nombre, la especie da a conocer su objeto representativamente, es decir, prescindiendo del hecho de si el singular existe o está presente ante el cognoscente. «No se alcanza perfectamente [lo conocido] cuando se lo al-



canza no en sí mismo solo en una cierta semejanza disminuida o derivada de él...» (Juan Duns Escoto, *Quaest. Quodlibetales*, VI). Tal como lo advertimos en el capítulo anterior, la incerteza de la intelección va unida a una noción de semejanza entendida como entidad disminuida.

Pero si la especie en Escoto es una semejanza disminuida y sustituyente —piensan como vimos algunos intérpretes de Tomás— la noética del Aquinate debe sostener la posición contraria, a saber, que la intelección consiste en que el intelecto se convierte en la cosa conocida. Habría sido otra la historia de la filosofía moderna —piensan— si Descartes hubiese tomado contacto con el «realismo tomista» en vez de abreviar del escotismo que encontró en Suárez. Sin embargo, señalemos de nuevo que esto es una exageración. También en la noética tomista la especie deja en la oscuridad los aspectos más contingentes de la realidad. Por tanto, sería incorrecto plantear el problema bajo la forma de un dilema que nos fuerza a optar o bien por una especie que es pura sustitución o bien por otra que es pura identidad o aparición sin menoscabo de la realidad.

Cuando se habla de un intelecto que deviene lo otro en cuanto otro, que se hace la forma de su objeto, u otras fórmulas por el estilo, se hace de la recepción de la especie el *momento culminante* de la intelección. Se construye una misteriosa instancia extática en la cual se le brinda al cognoscente toda la riqueza de la cosa, por oposición a la inteligencia tal como la concibe Escoto o los modernos, inevitablemente perdida en sombras y representaciones. Sin embargo, si se lee atentamente a Tomás, se ve que la recepción de la especie inteligible es sólo la «fase inicial» de un proceso que debe completarse al menos en dos direcciones, a saber, por la formación de un verbo mental y por la *conversio ad phantasmata*. Ahora bien, si estas instancias completan o culminan verdaderamente la intelección y no son meros ornamentos innecesarios, metáforas tales como «identidad con el objeto» o «convertirse en lo otro» resultan insatisfactorias. En otras palabras, estudiar el debate tardomedieval sobre las especies no consiste en buscar una posición en el dilema de *o vemos cosas o vemos sombras*.

Por supuesto que los defensores de la interpretación de la identidad me objetarán que no estoy entendiendo bien su tesis, que una suerte de agnosia metafísica me impide aprehender la esencia sutil de lo cognitivo. Me dirán que «identidad con el objeto» o «convertirse en lo otro» quiere decir que el intelecto posible es la forma de su objeto o bien su quiddidad. Ahora bien, esta reformulación de la tesis realista es doblemente discutible. Por un lado, si bien podría sostenérsela como opinión noética, no vale como interpretación de la noética de Tomás pues, como vimos, no expresa satisfactoriamente lo que los textos quieren decir. Pero sobre todo esta reformulación opera sobre el equívoco de que la esencia de la cosa es un otro para el cognoscente. Sin embargo, el «otro que» sólo puede predicarse cabalmente de seres

concretos, es decir, de aquello que la jerga de la metafísica medieval denomina *suppositum*. Según enfatizó Robert Schmidt (1996: 200) es erróneo creer que pueda hablarse de una identidad simple y sin calificación entre intelecto y realidad, precisamente porque la realidad está poblada de seres concretos y no de formas o quiddidades. Identificarse con formas o quiddidades (en el caso de que Tomás hablara en estos términos, que no lo hace), propiamente, no es identificarse con nada pues fuera de la mente no hay ni formas ni quiddidades. Y es precisamente por este motivo que Tomás prefirió hablar de *similitudo* o *repraesentatio*, que son los términos/nociones que justo estas interpretaciones insisten en obliterar. Pero volvamos a Escoto.

Como ya señalé, el tema de la visión beatífica —esa instancia de la escatología cristiana cuando los bienaventurados toman contacto directo con la esencia misma de la divinidad— es donde se agudiza la tensión entre representación e intuición. Tomás y Duns coinciden en que este contacto debe ser completamente intuitivo y en que, por tanto, hay que descartar la intervención de especies, las cuales son completamente incapaces de representar la infinita perfección de la divinidad. No obstante, los motivos de ambos son bien diferentes. Y, como se verá, la diferencia radica, precisamente, en cómo cada uno de ellos concibe la especie inteligible. Apuntemos de paso que el problema general suscitado por la teología cristiana de cómo un intelecto que es sólo intelecto y está libre de sensibilidad puede acceder a los aspectos contingentes de la realidad (ángeles, almas separadas, visión beatífica, etc.) podría haber sido el verdadero detonante del problema del oscurecimiento de la especie inteligible que se deja sentir en la tradición franciscana y la consecuente emergencia de una intuición intelectual. Esto constituye a mi modo de ver una hipótesis mucho más atractiva que los devaneos ideológicos reseñados en la sección anterior (incluido el de Heidegger). Sin embargo no es mi propósito continuar la indagación en este sentido.

Según Tomás, es imposible que un intelecto creado —sea angélico o humano— conozca la esencia de Dios mediante especies. El motivo es simple: una entidad finita como la especie inteligible es incapaz de representar una perfección infinita como la de Dios. En los diversos análisis de este tema, Tomás tiene ocasión de puntualizar la finalidad de la especie inteligible. Se trata de semejanzas que todo intelecto necesita para unirse a los seres materiales que pretende conocer, dado que el conocimiento presupone la unión y que los objetos materiales no pueden unirse al intelecto, de modo que esta función conjuntiva debe desempeñarla una especie. A diferencia de la forma materializada del objeto, la especie es capaz de unirse al intelecto e informarlo, de modo que subsana una incapacidad de los seres corpóreos, los vuelve comunicables mediante una semejanza que se separa de ese residuo de total incomunicabilidad, que es la materia. «En las cosas corpóreas —puntualiza el Aquinate (*ST* I 12.2 co)— la cosa vista no puede existir en el que la ve por su propia esencia sino

sólo por su semejanza: es la semejanza de la piedra la que está en el ojo a través de la cual la visión deviene en acto, y no la sustancia misma de la piedra».

Pero además es imposible que una especie inteligible represente adecuadamente la esencia divina. Esta última —Tomás lo enfatiza continuamente— es demasiado perfecta como para ser representada. Más específicamente, en *ST* desarrolla esta limitación en dos sentidos. En primer lugar, la especie inteligible, en cuanto es una forma, es incapaz de representar la esencia divina, que no es de orden formal, ya que para Dios su esencia es su *ipsum esse*, «la esencia de Dios —argumenta Tomás (*ST*I 12.2 co)— es su mismo *esse* lo cual no le compete a ninguna forma creada; por ende ninguna forma creada puede ser una semejanza que le represente la esencia de Dios al que ve» (¿Se está diciendo aquí que no hay representación de Dios porque la esencia de éste es puro acto y, por ende, no es de orden formal? Si es así, valdría la pena preguntarse cómo se conoce el acto de ser del ente en relación a nuestra intelección *per speciem*...). En segundo lugar, toda especie, justamente por ser forma, comporta *necesariamente* cierta circunscripción de lo representado. Ahora bien, la esencia divina se caracteriza precisamente por su carácter incircunscripto y supereminente.

En estos análisis sobre el contacto con la esencia divina Tomás suele enfatizar que la unión mediante especies no es una unión con la esencia misma de lo conocido, lo cual cuenta naturalmente como argumento contra las interpretaciones que exageran el realismo, tanto en el sentido del conformalismo con el de la identidad con el objeto. La presencia de la esencia de lo conocido y la presencia de su semejanza constituyen dos tipos distintos de conocimiento, que es erróneo confundir. Y, naturalmente, no basta con la platonizante interpretación de quienes sostienen que entre esencia y semejanza hay sólo una diferencia del *modus essendi*. Las cosas materiales sólo pueden conocerse mediante la presencia de semejanzas, ya que la esencia del objeto —diríamos con más exactitud su forma— es una con la materia en el ser singular extramental. En estos contextos queda completamente claro que quien conoce la piedra posee no la esencia de la piedra sino una semejanza de ésta («Algo puede conocerse de tres maneras —puntualiza el Aquinate (*ST*I 56.3 co)— (i) por la presencia de su esencia en el cognoscente [...], (ii) por la presencia de su semejanza en la potencia cognoscitiva [...], o (iii) por el hecho de que la semejanza de la cosa conocida no la tomemos inmediatamente de la cosa conocida misma sino de otra cosa...».)

Los motivos de Duns Escoto son bien distintos, porque involucran tanto su propia concepción de especie inteligible como su tesis de la intuición intelectual (Juan Duns Escoto, *Ordinatio* II d3 p2 q2 §333-4, ed. Vaticana VII.561-2). Por una parte, el Sutil reconoce una posibilidad por lo menos teórica de que una especie inteligible represente la esencia divina. Es preciso distinguir cuidadosamente los distintos tipos de adecuación entre un objeto y la especie que lo representa. Duns distingue tres. El

primer tipo de adecuación es el que se da entre dos entes (*adaequatio entitatis ad entitatem*), sin que intervenga ningún tipo de representación, es decir, una adecuación más entitativa que representacional. Pero según este tipo de adecuación no hay ninguna especie que pueda representar nada ya que por el hecho mismo de ser una especie de, la especie es de un nivel de perfección ontológicamente inferior al objeto que representa. El segundo tipo de adecuación es representacional —*secundum proportionem repraesentantis ad repraesentatum*— y se da entre un objeto y su especie cognitiva, mas no cualquier especie sino aquella que lo representa perfectamente. A ésta, además de «especie», también se la denomina *ratio*, dado que permite una visión *comprehensiva* del objeto. En otras palabras, se trata de una adecuación cognitiva perfecta, en cuanto hay adecuación entre lo que representa la especie y lo que hay de representable en el objeto, de modo que se produce la *comprehensio*.

Finalmente, el tercer tipo de adecuación no se mide, como el anterior, por su relación con el objeto representado sino por su relación con el acto cognitivo que produce —*secundum proportionem non absolute sed per comparationem ad actum talem*. Ahora bien, es verosímil —argumenta Duns— que no todas las especies visivas de lo blanco den a conocer su objeto con el mismo grado de perfección. Por ejemplo, la especie de blanco presente en un ojo de visión limitada sin duda representa imperfectamente su objeto, dado que no representa todo lo que efectivamente hay de representable en lo blanco extra-mental. No obstante, esta especie, por más imperfecta que sea, «representa perfectamente si se la compara con el acto que se sigue <de ella>, porque representa tan perfectamente como se requiere a fin de tener una especie como esa sobre el objeto» (Juan Duns Escoto, *Ordinatio* II d3 p2 q2 §333-4, ed. Vaticana VII.561-2).

Descartado el primer tipo de adecuación por no ser cognitivo, naturalmente, según el segundo tipo es imposible que haya una especie que represente la esencia divina, dado que esta es completamente *incomprehensibilis*. Se trata de la misma idea aducida por Tomás más arriba, según la cual es imposible circunscribir la esencia divina. Sin embargo, es viable una especie que represente la divina esencia según el último tipo de adecuación. El motivo es simple: nada impide que una especie represente la esencia divina, con tal de que sea el (limitadísimo) acto de conocimiento creatural el que mida la adecuación de la especie, y no la esencia divina misma, de comprensión siempre imposible. Si la divinidad se deja alcanzar por el amor creatural, ¿por qué no se va dejar representar por sus especies, aunque sea imperfectamente?

Así como un acto finito puede tener un objeto infinito bajo razón de infinito y sin embargo este acto alcanza su objeto más inmediatamente que la especie, del mismo modo una especie finita puede representar un objeto infinito bajo razón de infinito, aunque ella misma no sea adecuada en el ser ni tampoco, a secas, en el conocer, dado que no es principio de comprensión. (Juan Duns Escoto, *Ordinatio* II d3 p2 q2 §333-4, ed. Vaticana VII.561-2)

Naturalmente cabe preguntarse de qué sirve contar con una representación de la esencia divina tan imperfecta como para producir los imperfectísimos actos de conocimiento que una creatura puede hacer de la divinidad. Sin embargo, sea lo que fuere de este interrogante, creo que a nivel noético el análisis de Duns es importantísimo. A su manera, está haciendo un «pequeño giro copernicano», completamente coherente con su noción de especie, en el sentido de que admite que el grado de adecuación de una especie puede evaluarse no sólo con respecto a su objeto sino con el acto cognitivo que ésta produce. En el presente análisis escotista la especie ya no es medida exclusivamente como *similitudo* sino también en relación al acto que ella misma produce, precisamente porque, coherente con los principios de su propia noética, Duns también le concede a esta hipotética representación de lo divino el carácter de un objeto disminuido.

No obstante, según Duns, no habrá especies en la visión de la divina esencia que experimentarán los bienaventurados. Pero con lo dicho puede entenderse mejor por qué sus motivos no tendrán que ver solamente con la capacidad representacional de la especie sino, sobre todo, con la necesidad de que la visión de los bienaventurados sea verdaderamente intuitiva y gozosa. Más arriba explicamos que el conocimiento abstractivo es tal porque abstrae de la existencia y de la inexistencia del objeto conocido. No nos dicen la imagen de Pedro o la especie de caballo, si Pedro o algún caballo existen efectivamente o están presentes ante nosotros. Ahora bien, si la visión de los bienaventurados debe ser gozosa o beatificante (y está fuera de toda duda que así debe ser), entonces el conocimiento que la sustente no puede hacer abstracción de la efectiva presencia del objeto que produce el gozo. Por el contrario, hay una necesaria correspondencia entre la beatitud más intensa y el conocimiento más intuitivo. De otro modo, se daría el sinsentido de una beatitud falaz, incapaz de certeza acerca de la efectiva presencia del motivo de su gozo.

El acto beatífico del intelecto no puede ser una *cognitio abstractiva* sino necesariamente *intuitiva*, porque la *abstractiva* es indiferentemente de la que existe y de lo que no existe, y así la dicha puede recaer [*esse in*] en un objeto no existente, lo cual es imposible. Una *<cognitio> abstractiva* incluso podría tenerse aunque el objeto no sea alcanzado en sí sino en la semejanza. Pero la dicha no se tendrá nunca a menos que el objeto mismo beatificante sea alcanzado en sí inmediatamente. Y por esto es que a la intelección intuitiva misma algunos la llaman con razón visión facial. (Juan Duns Escoto, *Quaest. Quodlibetales*, VI)

La disparidad de motivos aducidos por Tomás y por Duns para descartar la especie en la visión beatífica es sumamente aleccionadora porque nos permite establecer los matices propios de la noética del Aquinate, los cuales la diferencian tanto de la noética de Escoto como de sus intérpretes ultrarealistas. Por un lado, el Aquinate acuerda con Duns en que la visión beatífica debe estar exenta de especies; es la esencia divina misma la que informa por sí al intelecto del bienaventurado. En este sentido, las interpretaciones ultrarealistas de la noética de Tomás deberían explicar en qué se diferencia la visión beatífica respecto de cualquier otra intelección «terrenal».

En efecto, si inteligir implica unirse con la forma misma del objeto o, peor aún, en identificarse (o transformarse) con ella, cabe preguntar por qué Tomás descartó la especie inteligible en el caso de la visión beatífica. Queda claro, creo, que es imposible resolver este interrogante a menos que se reconozca que la especie supone una cierta mediación y distancia (y por ende una cierta diferencia) respecto del objeto inteligido (que es precisamente lo que los ultrarealistas se obstinan en negar). Ahora bien, en esto último es Duns quien se diferencia, a su vez, respecto de Tomás pues admite la posibilidad por lo menos teórica de que una especie represente a Dios. Que la divina esencia no sea representada no quiere decir que no sea representable admitiendo por supuesto la infinita degradación que comportaría semejante operación noética. Pero si esta operación es posible, se debe a que según la noética escolástica la especie es lo suficientemente diferente respecto del objeto como para poder garantizar *por sí misma* una cierta intelección.

### 3. Identidad o semejanza

El convertirse algo en otra cosa o la mera identidad son «matrices conceptuales» que Tomás jamás utilizó para analizar el conocimiento. Sin embargo, durante décadas, para muchos estudiosos, el *fieri aliud inquantum aliud* fue la «definición oficial» del tomismo sobre el conocer. Semejante «malentendido», cuya genealogía hemos deconstruido en este capítulo, se explica según creo por la obstinación de algunos tomistas en legitimar *ad mentem Divi Thomae* la tesis de que el cognoscente tiene un contacto absolutamente directo con la realidad misma, un *atingere* sin el menor menoscabo, es decir, en definitiva, la justificación de una *praesentia* concebida al modo tomista, como si Tomás hubiera encontrado la fórmula exacta para compatibilizar *species* y *praesentia*, cosa que Duns Escoto fue incapaz de conseguir.

Con todo, rechazar este tipo de interpretaciones no es novedoso. Más allá de la mencionada crítica que Garrigou-Lagrange mereció de parte de sus contemporáneos, Robert Schmidt es a quien se le debe la crítica más exhaustiva de la tesis de la intelección como identidad. Hay múltiples aspectos del conocimiento intelectual —apunta Schmidt (1966: 197 ss.)— incompatibles con una identidad tal como la concibe Tomás en términos rigurosos. El primer contraste se da entre la naturaleza en el intelecto y los individuos concretos. El *suppositum* o sustancia individual —afirma Tomás— es a su naturaleza como un todo respecto de su parte formal. Por ende —concluye Schmidt— es imposible que haya una verdadera relación de identidad entre la naturaleza inteligida y los individuos. En este sentido, atribuirle a Tomás la tesis de que conocer es *esse* o *fieri aliud* es una grave imprecisión conceptual.

Igualmente inviable resulta la tesis de que la naturaleza inteligida se identificaría con los individuos en cuanto estos son apprehendidos por el intelecto. No hay que olvi-

dar — advierte Schmidt (p. 199)— que los inferiores (los individuos que integran una especie) según su ser en el intelecto tienen *intentiones* que difieren de la naturaleza común considerada en sí misma. Tal como lo concibe el intelecto, el singular no se identifica sin más con la naturaleza común. Por más que el intelecto conciba la esencia como un conjunto de notas inteligibles que pertenecen a las cosas, sin embargo éstas son ítems abstractos y unos, atributos que «pertenecen a la esencia solamente en la mente y no pueden ser atribuidos a los inferiores reales, por lo cual la naturaleza aprehendida no puede ser identificada sin más con los sujetos extrametales de esta naturaleza» (p. 198). De aquí que Schmidt se incline a explicar el conocimiento como una semejanza más que como identidad de mayor o menor intensidad.

Ante semejante crítica, ofuscados, ciertos tomistas deplorarían la «insensibilidad metafísica» de esta interpretación «anglosajona» de la identidad intencional. Como ya se dijo, argumentarían que al hablar de *feri aliud in quantum aliud* no se alude a una identidad tal como se la entiende convencionalmente, e interpondrían inmediatamente citas de Averroes o Tomás de Vio sobre la incomprendibilidad del misterioso modo en que se efectúa el conocimiento. Sin embargo, la crítica Schmidt no termina con lo dicho y se vuelve particularmente interesante en este punto. Es precisamente Tomás de Aquino quien nos proporciona una definición de identidad tan estricta que resulta abiertamente inaplicable al conocimiento. Hay un único tipo de identidad que implica unidad numérica: la identidad de un único *suppositum* que es considerado en relación consigo mismo mediante un acto de la razón.

La relación implicada por el término «*idem*» es una relación sólo de razón —si «*idem*» se lo toma *simpliciter*— porque una relación de este tipo consiste sólo en un cierto orden de algo hacia sí misma el cual encuentra la razón según una de sus dos consideraciones. La otra manera <de considerar> es cuando decimos que unas cosas son las mismas no numéricamente sino en la naturaleza del género o de la especie. (*ST* I 28.1 ad2)

Como puede verse, Tomás reconoce un segundo tipo de identidad, que es aquella que la razón encuentra entre dos individuos que comparten una misma especie o un mismo género. Ahora bien, en este segundo caso, que es el que podría cuadrarle al conocimiento, la identidad o unidad no es más que una forma de hablar, pues no hay un único ser sino dos, cada uno de los cuales cuenta con su propia forma. Y ambas formas —descubre la razón— son *del mismo tipo*. Ahora bien —analiza Smith— este segundo tipo de identidad o mismidad no tiene ninguna diferencia con el conocimiento por vía de semejanza (la interpretación que, bajo el nombre de «conformalismo», analizamos en el capítulo anterior). Por una vía distinta llegamos a la misma conclusión que en la sección anterior: análisis como los de Maritain o Garrigou-Lagrange, cuando abundan en expresiones tales como «convertirse en», «hacerse uno», etc. utilizan una terminología inevitablemente engañosa por cuanto presentan lo que a lo sumo es una simple *conformalidad* (dos seres, sendas formas:

la forma en la cosa y la *similitudo* en el intelecto) pero acentuando deliberadamente el matiz de unicidad e identidad. Mientras que haya dos *supposita* no se puede esperar mayor identidad/mismidad que el asemejarse de dos formas numéricamente distintas.

Su crítica Schmidt la sustenta en una notable interpretación de las nociones de semejanza e identidad en Tomás. Cada una de estas nociones —expone— Tomás la entiende en dos sentidos distintos: un sentido estricto y uno amplio. En sentido estricto, semejanza es unidad en la cualidad (los ὁμοια de *Metafísica* Δ) e identidad consiste, como acabamos de ver, en un único supuesto considerado *in ordine ad seipsum*. En sentido amplio, en cambio, identidad consiste en la otra *consideratio* aludida arriba, dos individuos de la misma especie o del mismo género. Ahora bien —añade Smith— aunque Tomás no lo diga explícitamente, hay un segundo sentido de semejanza, más amplio y que no debe confundirse con el estricto, que es precisamente el que se pone en juego en toda actividad cognoscitiva. Mientras que la semejanza en sentido estricto *es una relación* en cuanto presupone unidad en la cualidad (la nieve blanca y el azúcar blanco), la semejanza en sentido amplio *es una cualidad que tiene una relación*: es en sentido absoluto una cualidad, la cual, no obstante, es relativa sólo *atributivamente*.

<i>Similitudo</i>	<p>(i) <i>En sentido estricto</i>: semejanza que denomina una relación basada en la unidad en la cualidad; <i>es una relación</i>; es <i>esencialmente</i> relativa; es un <i>relativum secundum esse</i>.</p> <p>(ii) <i>En sentido amplio</i>: semejanza que denomina una unidad o acuerdo de naturaleza; es una forma representativa; es <i>atributivamente</i> relativa; es un <i>relativum secundum dici</i>.</p> <p>«De un modo directo, es un absoluto ubicado en la categoría de cualidad pero que connota una relación» (Schmidt 1996: 195)</p> <p>«Frecuentemente “semejanza” no hace referencia a una relación sino más bien a una representación o a una imagen, como cuando se dice que un retrato es una semejanza de su representado. [...] Este es también el sentido en que una especie sensible o inteligible o una <i>intentio intellecta</i>, concepción mental, palabra mental o idea es llamada semejanza» (pp. 194-5).</p>
<i>Identidad</i>	<p>(ii) <i>En sentido amplio</i>: identidad que denomina una unidad en la naturaleza o en la definición.</p> <p>«Este sentido de identidad, si es que hay alguno, debería ser aplicable a la relación de universalidad, pues la naturaleza apprehendida o la forma concuerdan específicamente o genéricamente con la naturaleza o forma de los inferiores; esto es, esta naturaleza o forma es la misma que la naturaleza o forma de aquellos» (p. 196).</p> <p>(i) <i>En sentido estricto</i>: identidad que denomina unidad numérica y material en la</p>



sustancia, es decir, en el individuo subsistente o supuesto.

«Es obvio que la relación de universalidad no puede ser una relación de identidad en este sentido, pues la naturaleza en el intelecto y en los múltiples inferiores no son numéricamente lo mismo» (p. 196).

El punto clave —Schmidt es muy claro— es que cuando hablamos de conocer es imposible tomar la identidad en un sentido «simple y sin ninguna calificación» (p. 200). Pero entonces —concluye— el segundo tipo de identidad del que habla Tomás «apunta a una relación de semejanza en el sentido específico de una semejanza que no significa unidad en la cualidad sino más bien unidad en cualquier forma o naturaleza» (p. 200). De donde se sigue que, si nos atenemos al marco teórico de las nociones de semejanza e identidad tal como las utiliza Tomás, la tesis del conocimiento por vía de identidad se evapora y nos deja la *similitudo* como única alternativa explicativa. Y no precisamente la *similitudo* invocada por Perler y Michon —la *similitudo* esquematizada en ST I 14.1— sino un sentido propio de la actividad cognoscitiva. He aquí por qué Schmidt concluye que el conocimiento debe explicarse recurriendo a los sentidos más amplios de identidad o semejanza (los que en el cuadro están grisados), los cuales, en definitiva, se superponen.

Que el conocimiento corresponde al sentido amplio de semejanza más que al estricto, puede demostrarse por varias razones según Schmidt.. En primer lugar, por la ausencia de reciprocidad. Mientras que lo blanco del azúcar puede conocerse a través de lo blanco de la nieve *pero también viceversa*, Hércules no tiene la forma de la estatua sino que la estatua tiene la forma de Hércules, de modo que por la estatua conozco a Hércules *y no viceversa* (p. 200). Por otra parte, el conocimiento no es una pura relación sino una cualidad *que tiene* una relación (Schmidt prioriza la dimensión cualitativa por sobre la relacional, lo cual acaso le valdría de parte de ciertos tomistas la acusación de escotismo).

De hecho —añadamos nosotros— adscribir el conocimiento a una semejanza en sentido amplio explica el peculiar modo como Tomás utiliza el término *similitudo*. En efecto, si el conocimiento fuera semejanza en sentido estricto, *eo ipso* sería él mismo una relación (es lo que quiere decir Schmidt cuando afirma que una semejanza en sentido propio *es* una relación). Pero entonces el término *similitudo* denominaría no la forma que informa la potencia (que es como lo usa Tomás, para quien *similitudo* es otra manera de decir *species*) sino la relación misma que vincula a cognoscente y conocido. En otras palabras, si el conocimiento *fuera* una relación, Tomás habría utilizado equivocadamente el término *similitudo* en muchísimas ocasiones, porque habría denominado con él no la relación misma sino su fundamento, que es la especie que informa al intelecto. Por tanto, presuponiendo que Tomás usó los términos tal como quería usarlos, hay que concluir que el conocimiento es una

cualidad-semejanza, que, una vez que informa al cognoscente, origina en éste una relación con aquello a lo cual se asemeja la semejanza.

\* \* \*

De lo dicho cabe sacar algunas conclusiones:

- 6.1. La tradición interpretativa de la noética de Tomás nos presenta una línea según la cual la intelección consistiría en un «hacerse lo otro en cuanto otro». Maritain es el representante paradigmático de esta interpretación la cual, aunque tiene sus raíces en Tomás de Vio y Juan de Santo Tomás, de hecho fue «canonizada» por Reginald Garrigou-Lagrange a comienzos del s. XX. Por otra parte, todavía suele escuchársela como «la definición tomista» de conocimiento por parte de algunos intérpretes.
- 6.2. A primera vista nomás hay varios indicios que nos inducen a sospechar sobre la legitimidad de esta interpretación. Al menos en sus orígenes, exhibe una fuerte impronta ideológica: el *fieri aliud in quantum aliud* se presenta a menudo como garantía de «ortodoxia» y distintivo «anti-moderno». Por otra parte, es prácticamente imposible encontrar evidencia textual concluyente en el corpus tomista a favor de esta interpretación. De hecho, sus defensores más acérrimos suelen recurrir a algunos pasajes específicos de Aristóteles y, sobre todo, de Averroes (lo cual no deja de sorprender teniendo en cuenta la connotación antiaverroísta de la doctrina de la *species* desarrollado en el capítulo 4). Finalmente, resulta sumamente llamativa la legimitación hermenéutica proporcionada por Garrigou-Lagrange, que se muestra más preocupado por la cristalización de una *mens Divi Thomae* que por interpretar los textos en su propia heterogeneidad.
- 6.3. Hacer de la intelección un *fieri aliud* es una interpretación que a menudo es compatibilizada con una narrativa historiográfica de la modernidad como «época de la representación» o —en términos de Heidegger— como *Zeit des Weltbildes*. En esta narrativa, Duns Escoto suele aparecer como el «gemelo malo» de Tomás, el responsable de un representacionalismo noético sobre el cual se habría asentado la Modernidad vía el Francisco Suárez aprendido por Descartes durante su etapa de formación jesuítica. En semejante antagonismo, la noética de Tomás, definida como el *oppositum per diametrum* respecto de Escoto, debería caracterizarse (sostienen los intérpretes) por el *fieri aliud in quantum aliud*. Este peculiar antagonismo, presente explícita o implícitamente en diversas interpretaciones, nos llevó a examinar más de cerca las diferencias entre la noética de Tomás y la de Duns Escoto.
- 6.4. La tradición filosófica franciscana, desde sus albores, criticó la tesis tomista de la intelección indirecta del singular y propuso como alternativa una *cognitio* o *notitia intuitiva*, gracias a la cual el intelecto puede tomar contacto directo con el sin-

gular extramental en su propia *praesentia* y prescindiendo de *species*. Naturalmente, la contracara de una *notitia intuitiva* intelectual es la sospecha sobre la eficacia noética de la especie. Si bien es cierto que en ningún momento Tomás parece siquiera sospechar sobre la confiabilidad de la especie inteligible, no obstante es erróneo inferir de esto la tesis de que según él la intelección se daría por vía de identidad. Cabe destacar que la visión beatífica es el único caso en que Tomás ve en la especie un obstáculo para el contacto con lo conocido. No obstante, leída con atención esta doctrina ratifica nuestra sospecha contra la interpretación de la intelección como identidad. Si la especie inteligible implicara un puro y simple «hacerse lo otro en cuanto otro» no se ve por qué motivo Tomás debería descartarla de la visión beatífica. Todo lleva a pensar que un verdadero estudio del debate tardomedieval sobre las especies no consiste en buscar una posición en el dilema de *o vemos cosas o vemos sombras*.

6.5. Resulta sumamente verosímil la interpretación de Robert Schmidt, quien rechaza la posibilidad de interpretar la intelección por vía tanto de identidad como de semejanza estrictamente consideradas. Sólo hay identidad estricta —afirma el Aquinate— cuando hay un único *suppositum* considerado en orden a sí mismo, y sólo hay semejanza estricta cuando encontramos una misma cualidad presente en dos sustancias distintas. Ahora bien, ninguna de estas nociones resulta apta para comprender la relación de lo conocido y la *intentio* presente en el intelecto. Según concluye Schmidt, la intelección debe entenderse como una forma de semejanza o identidad *sui generis*, pues implica una *intentio* en el intelecto, la cual, absolutamente considerada, es una cualidad, pero que a su vez connota una relación hacia lo conocido.

## 7. LA ESPECIE, ESA SUPERFLUA MEDIACIÓN

Toute la vie de la conscience tend à poser des objets, puisqu'elle n'est conscience, c'est-à-dire savoir de soi, qu'en tant qu'elle se reprend et se recueille elle-même en un objet identifiable. Et pourtant la position absolue d'un seul objet est la mort de la conscience, puisqu'elle fige toute l'expérience comme un cristal introduit dans une solution la fait cristalliser d'un coup. Nous ne pouvons demeurer dans cette alternative de ne rien comprendre au sujet ou de ne rien comprendre à l'objet. Il faut que nous retrouvions l'origine de l'objet au coeur même de notre expérience, que nous décrivions l'apparition de l'être et que nous comprenions comment paradoxalement il y a *pour nous de l'en soi*.

Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*

En el presente capítulo analizaremos las críticas de Enrique de Gand, Godofredo de Fontaines y Durando de San Porciano, dirigidas en mayor o menor medida contra la especie inteligible tomista. Las tres críticas comparten un rasgo en común: todas ellas problematizan las dificultades que implica usar nociones tomadas de la física o filosofía natural para analizar la actividad intelectual. Estos tres pensadores evidencian respectivamente la dificultad de pensar la intelección como *alteratio*, como *passio* y como *actio*. Si hay especie inteligible —sostiene Enrique— el intelecto se somete a una *alteratio* sospechosamente parecida a la que sufren los cuerpos. Si hay especie inteligible —critica Godofredo— se desconoce la esencia pasiva y receptiva de la intelección. Si hay especie inteligible —objeta Durando— se desconoce la condición esencialmente activa del intelecto humano. En definitiva, en este y en el próximo capítulo, veremos cómo, notablemente, la especie tomista es ocasión de críticas que discrepan profundamente entre sí. La critican tanto pensadores que rechazan una perspectiva «naturalista» (Enrique, Durando, Olivi) como quienes adhieren a una perspectiva de este tipo (Godofredo, Ockham). Por otra parte, si como vengo sosteniendo, los filósofos tardomedievales trabajaron con un «archivo» de autores y conceptos compartidos, estudiar las críticas de un pensador contra otro nos llevará necesariamente a captar mejor lo específico de cada una de las posiciones en juego.

A partir del análisis de estas tres objeciones, me permitiré conjeturar que la especie inteligible en su versión tomista se vuelve necesaria si (y sólo si) el discurso noético

marcha por una senda de hibridez, es decir, si admitimos que es imposible reducir la intelección tanto al mundo físico como a un (escindido) reino de lo mental. No bien se anula la hibridez en uno u otro sentido, no bien se hace de la intelección un hecho unívocamente físico o unívocamente mental, la especie inteligible deviene una mediación superflua. En otras palabras, creo que el examen de las críticas aludidas nos permitirá tomar conciencia de que la especie inteligible, a diferencia de lo que suele creerse, no es el indicio inequívoco de una noética proclive al naturalismo (al menos en Tomás).

### 1. Enrique de Gand o el problema de una *alteratio intellectus*

Uno de sus críticos más tempranos —el teólogo Enrique de Gand (¿1217?-93)— sostiene que la noción de especie inteligible está expuesta a un serio dilema. Por un lado, debe ejercer una influencia consistente sobre el cognoscente y su intelecto, puesto que por medio de ella debemos explicar la intelección en cuanto efecto. Si en el marco de una ontología del conocimiento, la función de la especie inteligible se debilita, terminamos afincando la intelección sobre una mecánica dudosa o espectral. Sin embargo, como ya lo había advertido el propio Aristóteles, desde un punto de vista noético, es preciso que la función de la especie o bien no sea una alteración o bien sea una alteración de un tipo muy especial, ya que una típica alteración, tal como acontece en el mundo físico, más que explicar la intelección la obstaculizaría: quien entiende sigue siendo él mismo y no cambia ni sustancial ni accidentalmente. Gracias al conocimiento el ser del cognoscente no declina sino que se perfecciona. A lo largo de su carrera como Maestro Regente de la Facultad de Teología de la Universidad de París, Enrique evidenció en reiterados análisis esta tensión fundamental.

Según Katherine Tachau (1987: 34), lo que vuelve superflua la especie inteligible en la noética de Enrique es, precisamente, el *esse intentionale*. Se supera la necesidad de poner una especie inteligible adicional porque Enrique piensa en un mismo contenido que, en virtud de sucesivos cambios de *esse*, se transfiere desde el medio externo a la sensibilidad y desde ésta al intelecto. Apegándose a la noción de *intentio* propia de la noética de Avicena y de Algazel, Enrique alega que los contenidos noéticos superiores no emergen súbitamente en el intelecto por medio de una representación o una semejanza. Esta tesis da qué pensar a la hora de interpretar la noética tomista. *Esse intentionale* y especie inteligible implican interpretaciones de conocimiento hasta cierto punto opuestas: una apuesta a la instanciación reiterada, apoyada en variaciones del *modus* mientras que la otra se asienta sobre las nociones de semejanza y representación.

La especie (la sensible, la única admitida por Enrique) —puntualiza Michael Rombeiro (2011: 188)— es de carácter material y opera en el cognoscente un cambio real, material y natural. Pero si la especie es un ítem material, es imposible que haya especies a nivel intelectual. Gracias a la especie, «el sentido es llevado de potencia a acto mediante un cambio natural [*per transmutationem naturalem*]» (*Quod.* IV.21 [ca. 1279-80<sup>45</sup>], ed. París 1518: 136vH). De modo que, «un cambio [*immutatio*] de este tipo, <operado> mediante la impresión de la especie, no puede darse en ninguna potencia intelectual en virtud de ningún objeto, porque <este cambio> es sólo material y a través de un cambio [*transmutatio*] material, mientras que toda potencia intelectual es inmaterial» (*Quod.* V.14 [ca. 1280-81], ed. París 1518: 136vH).

Con un gesto que lo hace predecesor de Escoto, Enrique, por un lado, consolida el conocimiento afirmándolo sobre un cambio netamente natural a nivel de la sensibilidad, y, por el otro, confina en la sensibilidad las explicaciones naturalistas. Si Enrique terminó por negarse a introducir cualquier tipo de especie dentro del intelecto se debe a que, influenciado por las teorías ópticas de los perspectivistas, tomó la especie como un dispositivo ligado necesariamente a la difusión del aspecto sensible de los objetos materiales a través del espacio (Rombeiro 2011: 195). En efecto, al menos como él lo toma, no hay nada en este proceso difusivo que dé a pensar en especies inmatriciales, pues mediante cambios materiales, las especies se difunden imprimiéndose primero en el medio y luego en la sensibilidad del cognoscente.

En *Quod.* IV.7 (ca. 1279-80), luego de rechazar de plano las especies en la visión beatífica (¡nuevamente un «aliciente teológico» para la intuición intelectual!), Enrique extiende explícitamente esta ausencia de especies a toda intelección en la cual esté presente el objeto conocido: basta con el intelecto y la presencia del objeto.

De este modo, sobre la esencia divina presente (como lo visible por esencia) ante el intelecto creado, y sobre el intelecto presente por su sustancia ante sí mismo, establecemos que el intelecto los conoce sin ninguna especie intermedia [*sine specie mediá*]. Y de modo semejante, establecemos esto mismo <en el caso> de todo lo presente por esencia en el intelecto de cualquier modo. Y establecemos que todo lo necesario para el conocimiento y el intelecto se cumple con la sola esencia de la cosa [...]. Lo que está presente por su esencia [*praesens per suam essentiam*] al intelecto está más unido a él [*magis coniunctum*], en tanto forma de aquéllo existente en él, no como en su sujeto, <es decir> como forma que inhiere, se imprime e informa [*inhaerens, impressiva et informans*] en vista de la existencia [*ad actum essendi*], sino como objeto en lo cognoscitivo, en cuanto forma ejemplar expresiva o representativa, que está presente y mueve al acto de inteligir. (*Quodlibetum* IV.7, ed. París 1518: 94vA)

La intelección se resuelve aquí gracias a las nociones de presencia objetiva que excluye la inhesión-impresión-información, mecanismos que caen del lado de una ontología de lo corpóreo, inadecuada en vista de la inmaterialidad del intelecto. La

<sup>45</sup> Para las fechas de las quodlibetales de Enrique de Gand sigo a Wilson 2010b: 6.

*vis* fundamental (profundamente antiaverroísta) del argumento reside en el *magis coniunctum*: la unión subjetiva —inhesión, impresión, información— no garantiza en modo alguno una genuina conjunción del cognoscente con lo conocido. Contra ciertas narrativas historiográficas (sección 6.3), vemos que el *esse obiective* de lo conocido no lo motiva aquí la pretensión de poner al sujeto como punto de referencia o centro de sus propias representaciones sino la convicción metafísica de que la conjunción noética no puede darse en los mismos términos que una unión física.

Todo esto debe llevarnos a indagar en qué sentido comprender la información de la especie inteligible que plantea la noética tomista, ya que solemos presuponer que, según ésta, es *en virtud de la información de la especie* que el intelecto entiende. En otras palabras, ¿cuán lejos puede llevarse este equiparar la intelección con el proceso físico de un *esse subiective* de lo conocido en el cognoscente? Si como ya hicimos en otras ocasiones tomamos la intelección como una acción formativa, la noética tomista no parece plantear exactamente lo mismo que Enrique critica. Si el intelecto al entender equivale al fuego en acto de calentar, la información por parte de la especie no viene a explicar principalmente el modo de una unión sino la determinación de un producto, viene a dar cuenta de la *quiditas* de nuestros pensamientos (*quiditas* en sentido etimológico, es decir, la «queidad»). Para que nuestro entender sea efectivamente «sobre algo» debemos presuponer una previa (en sentido no temporal) compenetración del intelecto con lo conocido, compenetración que Tomás explica por analogía con la unión de forma y materia.

Pero al igual que Duns Escoto, una vez suprimida la especie inteligible, Enrique debe encontrar un «soporte» donde el intelecto pueda observar su objeto. Pero a diferencia de Duns, Enrique recurre al *phantasma*. En efecto, la actividad cognoscitiva humana, en tanto actividad de un ser a la vez intelectual y corpóreo, gira en torno de representaciones imaginativas. Lejos de ser necesaria una especie intelectual previa, basta con que la imaginación exhiba sus *phantasmata* para que el intelecto posible pueda ver *en ellos* el contenido quiditativo, abstracto y universal mediante la luz del intelecto agente. En este punto, la noética de Enrique gira en torno de dos núcleos fundamentales: la centralidad de la imaginación y la preservación de la unidad del objeto conocido.

La *imaginatio* es central pues toda la actividad cognoscitiva se articula sobre ella. En ella concurren (i) una especie impresa procedente de la memoria, (ii) el acto de imaginar y (iii) el objeto imaginado (*Quodlibeto* IV.21, ed. París 1518: 136vI). Los sentidos externos dan lugar a una especie retenida por la memoria, la cual posibilita, a su vez, la actividad imaginativa incluso en ausencia del objeto. No bien la imaginación le exhibe sus representaciones al intelecto, se desencadena una doble acción: primero el intelecto agente emite su luz abstractiva sobre ellas; después el intelecto

posible consigue ver las *intentiones* quiditativas o universales contenidas en esas representaciones (*Quodlibeto* IV.21, ed. París 1518: 136vH).

Este proceso Enrique lo describe de un modo sumamente «visual» —*considerare, conspiciere, aspicere*. La tesis de fondo es que la intelección no puede consistir en una información, ya que de ésta se generaría un *tertium quid* y, sobre todo, se presupondría una concepción inapropiadamente física del intelecto.

Las *intentiones* imaginadas sólo mueven como objetos al intelecto material cuando devienen universales en acto, luego de serlo en potencia, y por esto llegan a ser [*fiant*] en el intelecto posible no como en su sujeto sino como en el cognoscente, a fin de que así “se unan [*componantur*] el intelecto material y la *intentio* inteligida de manera que el compuesto <de ambas> no sea algo tercero <distinto> de ellos, como <ocurre> con los otros compuestos de materia y forma”, como dice el Comentador a propósito de *De Anima III*. (*Quodlibetum* IV.21, ed. París 1518: 136vH)

El intelecto material recibe *objective* las *intentiones* pero esta recepción no debe pensarse en términos de información. La especie es indicio de una concepción «materialista» de la actividad intelectual, de un modo excesivamente naturalista de concebir esta función. Si para inteligir fuera necesario recibir especies (que para Enrique son *necesariamente* materiales), «el intelecto sería realmente alterable y cambiable [*transmutabilis*] como <lo es> la sensibilidad, que es lo contrario de lo establecido por el Filósofo en *Física* VII<sup>46</sup>» (*Quodlibetum* IV.21, ed. París 1518: 137rI.).

En segundo lugar, critica Enrique, la intervención de especies conllevaría una multiplicación tal de reproducciones cognitivas, que se fracturaría la imprescindible unidad del objeto de conocimiento. Se trata de un argumento que, al parecer, no tuvo demasiado éxito en las noéticas de otros pensadores. No obstante, resulta teóricamente sólido y, por otra parte, bastante consecuente con la literalidad de Aristóteles, al menos si tenemos en cuenta los pasajes donde el Estagirita da a entender que el *voëiv* es una operación realizada *ἐν τοῖς φαντάσμασι*. En realidad —analiza Enrique— la abstracción no multiplica las reproducciones mentales porque se efectúa sobre la representación imaginativa misma. De los tres elementos que concurren en el acto imaginativo —especie, acto y objeto imaginado— la abstracción prescinde sólo de uno. La abstracción (en el sentido de «hacer a un lado» o «separar») se hace «sólo del objeto imaginado, porque lo que está como conocido de una manera en la <potencia> imaginativa cognoscente deviene conocido de otra manera en el intelecto cognoscente, ya que el objeto de la <potencia> imaginativa está bajo razón de singular» (*Quodlibetum* IV.21, ed. París 1518: 137rI:). En el intelecto hay *una misma especie* que en la imaginación, la única diferencia se da en el *modus* o *ratio* en que

<sup>46</sup> La alusión a Aristóteles se refiere corresponde a VII.3 (246.a10) donde Aristóteles sostiene la tesis de que las disposiciones del alma (*ἔξεις*) no son alteraciones (*ἀλλοιώσεις*).



ambas potencias consideran su propio objeto en esa misma especie. Un mismo objeto, en varios modos o distintas perspectivas o *rationes*. He aquí el texto principal:

Es completamente el mismo en número [*penitus idipsum numero*] el objeto de la visión particular, y el de la <potencia> imaginativa, y el del intelecto; salvo en el hecho de que es objeto de la visión en cuanto singular presente en la realidad exterior; objeto de la <potencia> imaginativa en cuanto singular ausente y sólo existente en el alma como en su cognoscente. Y el objeto del intelecto es el mismo pero bajo razón de universal porque <el intelecto> <lo> ve [*conspicit*] en la representación imaginativa sin ninguna especie impresa. (*Quod*. IV.21, ed. París 1518: 137rI)

El rechazo de la especie inteligible le resulta doblemente útil a la noética de Enrique, en cuanto libera la actividad intelectual de las restricciones de una explicación naturalista y le garantiza una convincente integración con la sensibilidad. No obstante, como no tardarán en señalar sus rivales (Duns Escoto, específicamente) no resulta claro cómo es posible que el intelecto «vea» la quiddidad universal en las representaciones imaginativas materiales (como vimos, Duns objeta que intelecto e imaginación presuponen diversas *rationes repraesentandi*).

En este punto, la noética de Tomás no discrepa radicalmente de la de Enrique. El intelecto agente —señala el Aquinate— no se limita a una simple iluminación proyectada sobre la representación imaginativa sino que da lugar a una nueva semejanza. En este punto, Tomás se aproxima de modo notable a la posición de Duns Escoto:

De la potencia del intelecto agente resulta una cierta semejanza en el intelecto posible a partir del volverse [*conversione*] del intelecto agente sobre los *phantasmata*, los cuales representan aquello de lo cual son *phantasmata*, pero sólo en cuanto a la naturaleza de la especie [se refiere a la *similitudo* producida por el intelecto posible]. Y de esta manera decimos que la especie inteligible es abstraída de los *phantasmata* no porque una cierta forma numéricamente la misma [*eadem numero*], la cual estaría primero en los *phantasmata*, luego llegue a ser en el intelecto posible, al modo como un cuerpo es tomado de un lugar y movido a otro. (*ST*I 85.1 ad3)

Tomás defiende la multiplicación que Enrique censura. La aceptación o el rechazo de la especie inteligible no depende sólo de una presencia subjetiva u objetiva de lo conocido sino de que se admita o no la multiplicación de ítems mentales. Cabe preguntarse (recordemos la interpretación Robert Schmidt aludida en la sección 6.3) hasta qué punto son útiles las nociones de identidad o conformidad a la hora de dar cuenta de esta proliferación de semejanzas. Resulta sin duda contundente el vehemente reproche del Aquinate: no debemos considerar este asunto como cuando un cuerpo es cambiado de uno a otro lugar... Frente a la noética de Enrique que privilegia el «resplandor» del objeto (lo privilegia en su unidad, en su «objetividad», etc.), la noética de Tomás privilegia en cambio las funciones, pues las especies se multiplican al compás de las funciones, ya que con cada nueva operación se suscita inevitablemente una nueva determinación inmanente. Y la omnipresente semejanza garantiza (¿satisfactoriamente?) la unidad de todo el proceso.

La especie inteligible no se justifica según Tomás ni sólo ni principalmente por hacer presente lo conocido en el cognoscente. sino como una condición de la potencia cognoscitiva en orden a realizar su propio acto. La disputa entre realistas y representacionistas desplaza insensiblemente el centro de la indagación a la perspectiva del *esse obiectivum*, es decir, a la pregunta de cómo es que lo conocido logra hacerse presente al cognoscente (por sí misma dicen unos, por su representación dicen los otros). Sin embargo, cuando Tomás dice que entendemos por medio de especies porque toda acción, incluso las inmanentes, deben efectuarse según una forma, la justificación que ofrece tiene que ver con la dimensión subjetiva del pensamiento, es decir, no con el pensamiento en cuanto contenido objetivo y universal sino con el pensamiento en cuanto acto de un individuo en particular y con las condiciones de las que depende para que se lo efectúe.

El punto culminante de la noética de Enrique, su tesis más novedosa, es la del *phantasma universale*, expresión que a sus contemporáneos debió sonar a oxímoron. En efecto, uno de los puntos de acuerdo de numerosos aristotélicos medievales es que la sensibilidad, en su doble aspecto externo e interno tiene por finalidad la producción de un *phantasma* o representación imaginativa, resultado «sintético» sobre el cual opera la actividad abstractiva del intelecto agente. En principio (como puede verse, por ejemplo, en Tomás) esta representación es particular, una semejanza del objeto extramental en su propia singularidad. De aquí, la necesaria intervención del intelecto agente que haga a un lado estas condiciones individuantes y dé lugar a una inteligibilidad en acto. Para Enrique, sin embargo, es válido hablar, en cierto sentido de una universalidad de la representación imaginativa.

No es difícil advertir el motivo de esta novedosa tesis. Suprimida la especie inteligible, es preciso reponer un ítem mental en virtud del cual se desencadene la intelección. A diferencia de lo que ocurrirá en noéticas como la de Olivi, la anulación de la especie inteligible no se compensa con un incremento de actividad en el intelecto. Sigue habiendo un influjo causal ante el cual el intelecto es pasivo, influjo que Enrique no duda en describir en términos de *mouere* o *immutare*, expresiones que connotan un naturalismo que ni el propio Tomás suele permitirse. En otras palabras, si bien la intelección no puede consistir en el ser informado por una especie, debe haber un ítem que haga pasar al intelecto posible a la intelección en acto. Ahora bien, este ítem, insiste Enrique, no es propiamente el *phantasma* sino los objetos extramentales mismos por medio de los *phantasmata*, los cuales

en cuanto particulares y bajo condiciones materiales sólo son en potencia especie de los universales y sólo pueden en potencia mover al intelecto posible. Pero al esplendor espiritualmente la luz del <intelecto> agente sobre ellos como esplende materialmente la luz material sobre los colores, los separa de sus condiciones materiales y particulares y bajo la *ratio* de especie universal se los propone al intelecto posible, el cual es movido mediante ellos por las realidades universales [*mouetur mediantibus illis a rebus uniuersalibus*] y es informado en acto por la

intelección de los universales. (*Summa Quaest. Ord.*, art. LVIII, quaest. II, ad3, ed. París 1520: 129 vE)

La especie inteligible —reformula Enrique— no es un ítem distinto del *phantasma* (Tomás pretendía que la especie inteligible era *numéricamente distinta* del *phantasma*). Por el contrario, «especie» es el nombre que recibe el *phantasma* mismo mas no en cuanto producto de la sensibilidad sino en cuanto por la luz del intelecto agente es transferido al nivel superior de lo intelectual. Enrique no se acobarda y, consciente de la novedad de su tesis la lleva hasta sus últimas consecuencias: con las salvedades del caso, es al *phantasma uniuersale* a quien debe atribuírsele la moción del intelecto posible.

Los *phantasmata* particulares, sobre los que opera la luz del <intelecto> agente a fin de mover [*immutandum*] al intelecto posible al acto de intelección, no son objetos en los cuales recae [*terminatur*] este acto. Más bien <lo son> los universales mismos de las cosas particulares que existen fuera <del alma> [*ipsa uniuersalia rerum particularium extra existentium*]. Las especies y semejanzas de estas <cosas particulares> son los *phantasmata* particulares así como las especies de los universales de aquellas cosas particulares son los *phantasmata* universales [*phantasmata uniuersalia*]. [...] Pero el *phantasma* particular no es una cosa realmente distinta [*aliud re*] respecto de la especie que es *phantasma* universal, así como tampoco la realidad universal es distinta de la realidad particular. Pero la especie que es *phantasma* universal no es abstraída del *phantasma* particular mediante una separación real o mediante una generación o multiplicación en el intelecto [...]. Lo es mediante una cierta separación virtual [*separationem virtutalem*] respecto de las condiciones materiales y particulares, y <por medio de una> sustracción [*sequestrationem*] de estas <condiciones>, por la cual <el *phantasma*> gana el poder de mover al intelecto [*virtutem immutandi intellectum*]. (*Summa Quaest. Ord.*, art. LVIII, quaest. II, ad3, ed. París 1520: 130 rG)<sup>47</sup>

En suma, la noética de Enrique rectifica la especie inteligible tomista en dos sentidos. Por un lado, la intelección no debe ser pensada según un modelo hilemórfico (apto exclusivamente para dar cuenta del conocimiento sensitivo) motivo por el cual se suprime la especie inteligible en cuanto ítem destinado a informar el intelecto

<sup>47</sup> Los siguientes pasajes también son esclarecedores:

«Así como la visión sólo recibe la especie de los colores mezcladas con luz y como determinando éstas a la luz misma [*quasi lumen ipsum determinantes*], así también las intelecciones que son especies de las representaciones imaginativas universales [*species phantasmatum uniuersalium*] y de las realidades universales mismas en el intelecto, el intelecto posible sólo las recibe mezcladas con la luz del <intelecto> agente y como determinando éstas a la luz en cuanto hábito universal que existe en él [sc. intelecto].» (*Summa Quaest. Ord.*, art. LVIII, quaest. II, ad3, ed. París 1520: 130 rE)

«Y así como la luz material hace que los colores materiales, por su especie sin materia, muevan [*immutant*] a la vista al acto de visión que termina en el color como en la cosa vista, de modo semejante la luz del <intelecto> agente hace que las representaciones imaginativas particulares, bajo la *ratio* de especie universal sin condiciones materiales, muevan al intelecto al acto de intelección que termina en la realidad universal como en aquello que es inteligido.» (*Summa Quaest. Ord.*, art. LVIII, quaest. II, ad3, ed. París 1520: 130 rF)

posible. Por otro lado, la especie inteligible, tal como la concibió Tomás, implica una innecesaria y peligrosa multiplicación de semejanzas intramentales. Con todo, Enrique no prescinde por completo de ella sino que la convierte en una *ratio* o aspecto específico de la representación imaginativa. En otras palabras, aunque la intelección no consista en una información, es preciso dar cuenta de ella mediante algún ítem que la actualice. Y éste es el *phantasma* mismo pero bajo una nueva *ratio* fundamentada en la iluminación del intelecto agente. Ésta, no genera una nueva especie sino que separa lo universal (*separatio*) dejando a un lado (*sequestratio*) las condiciones materiales que obstaculizan la intelección.

La novedad de Enrique consiste en proponer una noética «visual» (predecesora de Escoto) que explica la intelección en virtud del mostrarse o aparecer de un objeto ante una potencia cuya función es explicada en términos de *inspicere* o *considerare*. «Lo que está presente por su esencia al intelecto —sentencia Enrique— está unido a él como forma existente en él. Pero no como <forma existente> en su sujeto, que inhiere o que se imprime o que informa en vista de la existencia [*ad actum essendi*], sino como objeto en lo cognoscitivo [*ut obiectum in cognitivo*], en cuanto forma ejemplar expresiva o representativa, que está presente y mueve al acto de inteligir» (*Quod*. IV.7, ed. París 1518: 94vA). En este pasaje se ven claramente dos maneras antagónicas de pensar el conocimiento: o bien como una determinación inmanente del acto mismo de pensar, o bien como un comparecer o mostrarse.

Como vimos en capítulos anteriores, Tomás optó por este último paradigma noético. Y su noción de especie es indisociable de esta opción. Según él la intelección no se explica primordialmente como una potencia «visual» que sale en busca de un objeto que comparece ante ella, sino como una acción cuyo fundamento objetivo viene dado por su determinación inmanente. En las tres últimas versiones de los paralelos estudiados en el capítulo 4 —*QDSC* 9 ad6, *ST* I 85.2 y *DUI* 5—, se establece que el conocimiento es una acción y que es *en cuanto tal* que demanda —análogamente a la materia prima— la determinación inmanente de un *principium formale*. «La especie es [*se habet ut*] el principio formal por el cual el intelecto entiende» (*QDSC* 9 ad6). «Hay dos <tipos> de acción [...], ambos <tipos> llegan a ser de acuerdo con una cierta forma [*utraque fit secundum aliquam formam*]» (*ST* I 85.2 co). «Dado que el entender es una acción que permanece en el inteligente mismo, como dice Aristóteles en *Metaph.* IX, se sigue que el entender es según el modo del inteligente, es decir, según la exigencia de la especie [*secundum exigentiam speciei*] por la cual el inteligente entiende» (*DUI* 5). Cuando Enrique dictamina que la especie inteligible se vuelve superflua siempre que el objeto pueda estar presente por sí mismo ante el intelecto, cambia radicalmente el sentido de la intelección y sus elementos tal como éstos se encuentran en Tomás. La tesis de la especie inteligible, para el Aquinate, no alude principalmente a la reiteración de una presencia objetual sino a la constatación

de que el pensamiento es una actividad tan íntimamente compenetrada por determinaciones objetivas que es factible analogarla con la unión que da origen a un compuesto hilemórfico.

## 2. Godofredo de Fontaines o el problema de una *passio intellectus*

Godofredo de Fontaines fue otro pensador del s. XIII que argumentó contra la especie, particularmente contra la inteligible. Y a diferencia de Enrique, la crítica de Godofredo se dirige manifiestamente contra Tomás de Aquino, concretamente contra las tesis desarrolladas por Tomás en *ST* I 85.2. La especie inteligible —sostiene el Aquinate allí— es imprescindible, en tanto forma que estructura o informa la acción cognitiva. La intelección es un tipo de acción, pero toda acción sólo puede darse de acuerdo con una forma (*fit secundum formam*). La forma específica de la intelección es la especie inteligible. El Aquinate justifica esto recurriendo a la *Metaph.* IX, donde Aristóteles divide la noción de acción en dos clases: acciones transeúntes e inmanentes (en términos del propio Tomás mas no de Aristóteles).

Ambos tipos de acción —justifica el Aquinate— requieren la determinación intrínseca de una forma. Tomemos en cuenta la generalización que opera Tomás en este punto. No sólo las acciones transeúntes requieren de una forma, sino también las inmanentes, dentro de las cuales se cuenta el conocimiento. Tomás razona a partir de una acción concreta, la de un objeto que calienta otro. ¿Cuál es la forma o estructura que orienta y dota de contenido la acción de lo que calienta? Esa forma o estructura —responde Tomás— es una *semejanza* del calor recibido por el paciente. En otras palabras, es posible inferir la forma o estructura de la acción transeúnte observando al objeto paciente de ésta, por semejanza con él. Yendo al tema de la intelección —aplica Tomás— la acción noética también tiene una forma o estructura, y ésta es una *semejanza* del objeto conocido. Así como la forma del calentar es una semejanza del calor operado en el objeto, la forma o estructura del inteligir es también una semejanza del objeto conocido intelectualmente (véase *ST* I 85.2).

Más abajo veremos que el franciscano Pedro de Juan Olivi sostiene que la especie presupone una inadmisibile pasividad de las potencias cognitivas porque convierte el conocimiento en mera recepción. Godofredo, empero, ante el análisis de Tomás, sostuvo exactamente lo contrario. Por otra parte, que Godofredo haya construido su posición en franca oposición a la de Tomás es algo evidente, aunque no lo nombre explícitamente. Godofredo consigna su refutación de la especie en dos lugares, los *Quodlibeta* I.9 y IX.19. En el primero de ellos — fechado en 1285 (König 2011: 427)— Godofredo resume el texto tomista conservando literalmente la tesis de la «*forma secundum quam*». En el otro quodlibeto — fechado en 1293-4 (König 2011: 427)— directamente reproduce una sección completa del artículo de Tomás.

Ahora bien, como dijimos, según Godofredo, la especie comporta la presunción de que el conocimiento es un tipo de acción, y eso la vuelve inaceptable. Analicemos el ejemplo del fuego.

Tal como algunos parecen suponer, la *ratio formalis* del fuego, la cual existe dentro de la naturaleza por los agentes naturales, la causa el agente en aquel ser a partir del cual, <a su vez> se produce el efecto [*res*]. Y <es> por este <motivo> que —decimos— aquello en lo cual existe <la *ratio formalis* del fuego> tiene la *ratio* de principio activo respecto del efecto principal. Esta afirmación, sin embargo, no parece apropiada [sc. para interpretar la intelección], porque presupone la falsa <premisa> de que el intelecto es activo respecto de su acto de inteligir. (Godofredo de Fontaines, *Quodlibeta* 1.9 co, ed. Wulf & Pelzer II.23)

El pasaje citado pone en juego tres elementos involucrados en la acción de calentar: (i) el agente natural dotado de la *ratio formalis* de fuego, es decir, una llama, (ii) un primer calentado que se usaría a su vez para calentar (imagino la acción de calentar agua, en la cual el recipiente es calentado y transmite, a su vez, el calor al líquido), y (iii) el paciente, en quien se produce el calor (el agua). Aunque parezca apartarse de la literalidad del Aquinate, Godofredo tiene motivos para recurrir a un ejemplo trimembre. El intelecto informado por la especie no es, para Tomás, un estado terminal sino la condición para efectuar la intelección (que consiste en la formación de un verbo mental). A pesar de que, superficialmente, *ST* I 85.2 daría pie a un modelo bimembre, Tomás presupone en realidad uno trimembre (forma de la acción, acción, lo producido por la acción). Y así lo entiende Godofredo.

Sin embargo, critica Godofredo, este esquema, válido en el caso del calentar (que es una acción que recae sobre lo calentado), no aplica en el caso específico del conocimiento. El error de Tomás —el verdadero motivo que lo lleva a poner especies— no sólo es presuponer que la intelección es una acción sino pensarla según las condiciones de una acción transitiva. Pasividad e inmanencia son dos rasgos fundamentales de la noética de Godofredo. Y tres son las justificaciones que ofrece para hacer de la intelección un proceso pasivo y para rechazar la especie inteligible. Primero, tomar el intelecto posible como una potencia netamente pasiva; segundo, anular diferencia entre especie e intelección; finalmente, reducir la dimensión activa de la intelección a *modus significandi*, es decir, a una cuestión meramente discursiva.

En cuanto a lo primero, Godofredo —que había asistido a las clases de Sigerio de Brabante y Boecio de Dacia (König 2011: 426)— sostiene que la especie inteligible implica una flagrante contradicción ontológica con la neta pasividad del intelecto posible. La especie —denuncia— tal como la presentan sus defensores, obtiene su ser de aquello a lo que perfecciona. He aquí la premisa de donde parte Godofredo. Lo que perfecciona no puede tomar su ser de lo perfeccionado, es decir, la perfección comporta necesariamente la pasividad de lo perfeccionado. Tal como la presenta Tomás, la especie inteligible es un «parche» conceptual que enmienda la obstinada afirmación de que el intelecto es activo al inteligir. En otras palabras, si el intelec-

to es activo, ¿por qué postular especies que expliquen su actividad mediante el añadido de perfecciones? ¿No será que en realidad es una potencia pasiva? Anulada la pretensión de un intelecto activo en su inteligir, se acaba la necesidad de postular especies inteligibles.

Si el inteligir es al intelecto posible como a su sujeto en el cual existe y al cual perfecciona, es imposible afirmar que <el intelecto posible> tenga razón de activo respecto a la intelección. <De otro modo>, no sólo sería aquello por lo que todas las cosas son hechas, y por tanto posible; sino también aquello por lo que todas las cosas actúan, y así sería intelecto agente. <Pero entonces> no se diría que hay dos potencias del intelecto —el posible y el agente— sino una realmente única, sólo conceptualmente diferente. (Godofredo de Fontaines, *Quodlibeta* IX.19 co, ed. Hoffmans IV.275)

Godofredo anula la especie y da un paso más. En la intelección, el objeto es la verdadera fuente de actividad. A diferencia de Tomás, para quien el la intelección es una acción del intelecto, en la cual éste necesita de la especie, para Godofredo, en cambio, el intelecto posible es verdaderamente pasivo respecto de su acto —la intelección—, la cual es producida por el objeto inteligible, que es el verdadero motor y agente del proceso cognoscitivo. Sólo una atenuación admite Godofredo: el objeto desempeña su papel activo gracias al intelecto agente. No obstante, la intervención de éste se limita a un *removens prohibens*, es decir, a quitar del objeto todo aquello que le impide ejercer adecuadamente la causación sobre el intelecto posible.

Aunque no pueda decirse que la piedra inteliija [*quod lapis intelligat*], puede decirse, no obstante, que la piedra causa y efectúa el inteligir por el que el intelecto posible intelige formalmente. Por tanto, «inteligir» —en cuanto a lo que <este término> significa— es una acción del objeto y proviene de él como de su agente y es pasión del intelecto posible y es en él como en su sujeto y como quien <la> padece. (Godofredo de Fontaines, *Quodlibeta* IX.19 co, ed. Hoffmans IV.276)

Puede apreciarse cómo Godofredo no se arredra siquiera ante las formulaciones más radicales de su propia tesis. Que la piedra entienda es la única proposición que puede rechazarse justificadamente. No obstante, todo lo que la intelección comporte de activo se debe al objeto y no al intelecto. Naturalmente, Godofredo intuye aquí un problema semántico. Si el análisis ontológico del conocimiento le confiere sin medias tintas el papel activo al objeto, ¿por qué los términos que nos provee el idioma para referirnos a la intelección son proclives a lo contrario? En efecto, al quemar un leño, decimos que el fuego quema y que el leño es quemado, en cambio, al inteligir la piedra, no decimos que la piedra inteliija y el sujeto sea inteligido sino lo contrario. No obstante, antes de analizar esta distorsión semántica diré dos palabras sobre la especie inteligible.

Como dije, Godofredo rechaza la especie inteligible porque implica asumir que el intelecto posible es activo respecto a la intelección. Los defensores de la especie —argumenta Godofredo, quien está pensando en Tomás— creen que, postulándola, explican por qué el intelecto posible deviene capaz de una «auto-actualización». Sin

embargo, incluso si se admitiera la intermedia actualización de la especie inteligible, cómo es que el intelecto posible accede por sí mismo al ulterior acto de inteligir. En otras palabras, si el intelecto posible está en potencia respecto a la intelección, de nada sirve la actualización intermedia producida por la especie, justamente porque, por ser intermedia, deja algo sin explicar.

Explicar el pensamiento —argumenta Godofredo (que en esto adelanta tesis de Ockham)— equivale exactamente a explicar la *reductio in actum* por la cual el intelecto posible accede a la intelección. Pero, en orden a esto, de nada sirve la especie, porque incurre en la aludida falacia de la actualización previa o intermedia, que necesariamente deja sin explicación algo de la ulterior actualización de la potencia cognoscitiva. De aquí que —concluye Godofredo— carezca de sentido la tesis de que la especie es realmente diferente de la intelección y previa a ella. Es este el punto contra el que Godofredo orienta sus críticas. Hay una única actualización del intelecto posible, y es la que en él opera activamente el objeto.

El intelecto posible es llevado de potencia a acto por el acto denominado «inteligir», de manera que el inteligir mismo y nada más, en virtud del intelecto agente y por la moción del objeto, llega a ser en el intelecto posible mismo como perfeccionándolo e informándolo mediante perfección segunda y <como> inhiriendo en él como perfección segunda y accidental. (Godofredo de Fontaines, *Quodlibeta* IX.19 co, ed. Hoffmans IV.275)

E inmediatamente añade:

Dado que estas condiciones corresponden a la forma y la especie, al inteligir mismo se lo puede denominar «forma» y «especie». Y aunque el inteligir no consiste en la recepción de otra especie que sea realmente diferente de él, consiste, sin embargo, en la recepción de una especie en el sentido de que el inteligir mismo es cierta perfección formal y, de esta manera, cierta especie que perfecciona e informa al intelecto asimilándolo a la cosa inteligida. (Godofredo de Fontaines, *Quodlibeta* IX.19 co, ed. Hoffmans IV.275)

Godofredo no pretende, en el fondo, impugnar la noción de especie en cuanto perfección, que comporta un carácter adventicio. Lo que verdaderamente ataca es su carácter previo, es decir, la pretensión de recurrir a ella para explicar un ulterior auto-actualizarse del intelecto posible. Por eso, más que una supresión de la especie, lo que Godofredo opera es una simplificación, que consiste en identificar todo ítem cognoscitivo en una única actividad, que es el inteligir, pasivamente recibida por el intelecto posible de parte del objeto conocido. En otras palabras, el pensamiento se explica mediante un objeto que opera activamente la intelección en el intelecto posible, que la recibe pasivamente. Objeto, intelección e intelecto posible, tres elementos, nada más.

Finalmente, es interesante detenerse brevemente en cómo Godofredo resuelve la ya mencionada «distorsión semántica» que comporta todo discurso sobre el conocimiento. Influida por las teorías de los maestros de la Facultad de Artes de París (König 2011: 426), resuelve el problema recurriendo a la noción de *modus signifi-*



*candi*. En esta cuestión es preciso distinguir el plano netamente ontológico a fin de no confundirlo con los términos que utilizamos para referirnos a él. A nivel semántico, así como decimos que quemamos un leño, también decimos que inteligimos una piedra. Sin embargo, mientras que el leño experimenta una *passio* real, la piedra sólo padece a nivel discursivo o, como dice Godofredo en su jerga escolástica, *secundum denominationem*.

A nivel discursivo, el objeto conocido parece experimentar una *passio* que a nivel ontológico no se verifica. Aunque al decir que conocemos el objeto, el término “objeto” es objeto paciente, ontológicamente el objeto no padece ninguna alteración al ser conocido. A partir de esta evidencia, Godofredo opera una notable inferencia. El sujeto cognoscente parece ejecutar una *actio* que, a nivel ontológico, tampoco se da. Si en virtud del poder distorsionador del discurso, el objeto conocido parece padecer algo que en realidad no padece, ¿por qué no recurrir a una explicación del mismo tipo para justificar que el intelecto en realidad no está ejecutando lo que a nivel discursivo parece ejecutar?

Lo que tiene razón de término [*rationem terminantis*] respecto a un acto juega, de alguna manera, un papel pasivo respecto a ese acto. En cambio, lo que lo mira como término, de alguna manera, parece jugar un papel activo respecto de él. Por eso, aunque el inteligir la piedra o la intelección de la piedra sea un acto efectivamente causado [*effective causatus*] por la piedra en el intelecto; decimos empero (i) que la piedra es inteligida por el intelecto como pasivamente y por el intelecto, como si el «es inteligido» llegase o hubiese llegado a ser en ella; y (ii) que el intelecto inteligie la piedra como activamente, como si de él procediera o transitara algo hacia la piedra. (Godofredo de Fontaines, *Quodlibeta* IX.19 co, ed. Hoffmans IV.277)

La distorsión lingüística acontece porque tendemos a hablar pasivamente del término del acto —la piedra, en este caso—. Que la piedra sea el término del acto de conocer genera la ilusión discursiva de un papel pasivo en el proceso cognoscitivo. Godofredo procede deslindando dos ámbitos bien definidos: el de lo que ocurre *realmente* y de la apariencia discursiva o *modus significandi*. En el texto recién citado, el primero de estos planos viene marcado por el adverbio *effective* y el segundo por el verbo *dicitur*. Aunque lo que *realmente* acontece es que la piedra causa la intelección, *decimos* que la piedra es inteligida y el intelecto inteligie. De aquí que Godofredo concluya insistiendo:

[D]ebe decirse que (i) el que sea inteligida la piedra es cierta pasión que no permanece dentro de lo que se significa bajo razón de pasivo, es decir, que no existe en ello sino afuera <de ello>, a saber, en lo que se significa bajo razón de activo y es, empero, pasivo. Y que (ii) de este mismo modo, inteligir es cierta acción que permanece dentro o que no transita afuera, es decir, que no existe en lo que se significa bajo la razón de pasivo (porque esto no es verdaderamente pasivo), sino que existe en lo que se significa bajo razón de activo (que en realidad es pasivo). (Godofredo de Fontaines, *Quodlibeta* IX.19 co, ed. Hoffmans IV.277)

En esta notable conclusión Godofredo remata su rechazo de la especie inteligible reinterpretando la noción de acción inmanente de un modo verdaderamente curio-

so. Tradicionalmente, la noción de *actio manens* alude a una acción que por permanecer dentro de su agente, perfeccionándolo, no cuenta con el receptor pasivo propio de la acción transitiva (la diferencia aristotélica entre los actos de ver y edificar o tejer). En el peculiar caso de la intelección, Godofredo postula en primer lugar una suerte de pasión transeunte (*passio non manens intra*), que se da en el cognoscente, es decir, fuera del objeto (que es pasivo sólo discursivamente). Y junto a esta pasión (también en el cognoscente) se da —cabe pensar, a título de efecto— la acción de inteligir. En otras palabras, mientras que *a nivel discursivo* el cognoscente es activo y lo conocido es pasivo, *a nivel real* las modificaciones se dan todas en el agente, el cual, en virtud de su pasividad, recibe pasivamente la acción de inteligir.

En suma, Godofredo critica la noción de especie inteligible porque comporta, a su juicio, una grave contradicción. Por una parte, la especie es presentada por sus defensores como una perfección del cognoscente, pero, por el otro, como algo que contribuye a la acción del intelecto y depende ontológicamente de éste para ser. Godofredo opta por uno de estos aspectos y anula el otro. Efectivamente, la intelección es, para el intelecto posible, una perfección adventicia; pero si esto es así, la especie se torna superflua porque basta con el objeto para causar la intelección en el cognoscente. En una argumentación como esta, la especie inteligible se aleja de su original función de determinación intrínseca del acto de conocer (la función que vimos le atribuye Tomás) y se aproxima a una nueva función, la de efectuar el acto de conocer. Sin embargo, en orden a la intelección como *effectus* basta con el objeto, con lo que la especie deviene superflua.

Lo que diferencia a la noética de Tomás respecto de esto, es la pretensión de conjuntar en un único punto —la especie inteligible— una perfección adventicia (la especie en cuanto contenido) con una perfección, por así decirlo, nativa del intelecto, es decir, una capacidad de autoperfeccionamiento o de autodeterminación inmanente del acto de conocer. Sin duda, como vio claramente Godofredo, si se suprime esta última dimensión, la especie se convierte en un dispositivo teórico superfluo. Pero Tomás, según creo, no admite este último detalle, pues la especie no es simple intermediario o mero eslabón que enlaza sucesivas transmisiones.

Notemos que el paradigma noético godofrediano suele presentarnos una interacción entre un objeto activo y un intelecto pasivo, en medio de los cuales fluye una especie, que termina siendo suprimida. Según Tomás, en cambio, la única incidencia «directa» del objeto es la que éste ejerce sobre los sentidos externos. Por tanto, a nivel intelectual, cabe tomar la especie inteligible como un proceso interno del intelecto. La especie según Tomás no implica la eficacia vicaria del objeto sino que el intelecto que se prepara a sí mismo los dispositivos imprescindibles para efectuar la intelección, dispositivos que, como todo buen aristotélico sabe, no se encuentran como tales en el mundo, poblado por seres completamente individuales. El argumento de Godofredo gana su contundencia a expensas de rediseñar la intelección

como un enlace causal donde hay, exclusivamente, dos funciones, la de la causa eficiente desempeñada por el objeto y la del sujeto paciente, que es el intelecto.

En otras palabras, aunque en este tema (como en muchos otros) Godofredo disiente radicalmente de Enrique de Gand, la respuesta de Tomás a ambos podría haber sido, paradójicamente, la misma. El motivo por el cual no puede haber un *phantasma uniuersale* (como postula Enrique) que le exhiba al intelecto su objeto es el mismo motivo por el cual la intelección no puede resolverse como una acción directa de la piedra sobre el intelecto receptivo. Y este motivo es la dimensión autopercetiva de la intelección en virtud de la cual la especie no es una huella que el objeto imprime en el intelecto sino el carácter de semejante que configura desde dentro la acción del intelecto. La especie es determinación intrínseca, no eficacia o exhibición extrínsecas.

En la *Prima Pars*, discutiendo si el intelecto agente es una potencia separada del individuo, Tomás argumenta contra su propia posición mediante la siguiente reducción al absurdo: si el intelecto agente fuera una potencia de cada individuo, el hombre podría inteligir incesantemente, porque en un mismo individuo estarían en todo momento lo suficientemente juntos el paciente (el intelecto posible) y su activo suficiente (el intelecto agente) (*ST I 79.4 obj3*). A lo cual responde con una versión «desmecanizada» del mecanismo de la intelección.

<El intelecto agente> no es <al intelecto posible> como su objeto sino como lo que hace sus objetos en acto [*ut faciens obiecta in actu*]. Para esto se requiere, además de la presencia del intelecto agente, la presencia de las representaciones imaginativas, la buena disposición de las potencias sensitivas y el ejercicio de una operación de este tipo... (*ST I 79.4 ad3*)

Si, como argumenta Godofredo, la especie fuera la impronta que un objeto imprime en el intelecto paciente de modo naturalista, entonces perderían sentido todas estas distinciones. La especie es un dispositivo interno a *esta* intelección o, mejor dicho, interna a cada una de sus funciones (ya que cada potencia cuenta con su especie). Y también es interna a *este* individuo que realiza, con *sus propias* potencias sensitivas e intelectivas, su propio acto de conocer. Por ende, más que una impresión, la especie, además de su dimensión objetiva, muestra una autopercetiva que el intelecto se forma para sí con una perspicacia que varía de individuo a individuo o incluso de tiempo en tiempo, dotada naturalmente de contenido objetivo, pero que responde al pensamiento como acontecimiento contingente e individual, sujeto a la *bona dispositio* de cada uno de los elementos que lo conforman.

*Ipsum intelligere* — dice taxativamente Godofredo — *et nihil aliud fit in ipso intellectu possibili...* (*Quodlibeta 9.19 co*, ed. Wulf, p. 275., texto citado arriba). Si Tomás no admite esto es porque para él la acción del inteligir no es algo que efectúe el objeto. Por el contrario, es un acto del intelecto pero que éste no puede ejecutar autónomamente. Debido a su condición de *tabula rasa*, necesita de la realidad extramem-

tal así como de un complejo dispositivo cognoscitivo (sensibilidad exterior e interior, abstracción) a fin de elaborar la determinación de su propio acto. «Según el Aquinate —concluye Eleonore Stump (2006: 179)— la respuesta correcta a la pregunta “¿qué causa el conocimiento intelectual de lo singular” es, precisamente, el intelecto mismo y no algo afuera del intelecto o, incluso algo precedente al acto del intelecto».

### 3. Durando de San Porciano o el problema de una *actio intellectus*

Comentando el segundo libro de las Sentencias a propósito del conocimiento angélico, Durando de San Porciano (†1334) criticó también la teoría de las especies y argumentó, específicamente, contra Tomás de Aquino. Como en Godofredo, también en los textos de Durando se deja sentir la lectura de *ST*I 85.2. Antes de presentar su propia *solutio*, el dominico francés critica dos opiniones que aunque no estén referidas a nadie explícitamente, la primera corresponde claramente a Tomás y la otra, al parecer, a Godofredo. Aunque esta *secunda opinio* no propone la intervención de especies (como vimos, Godofredo las rechaza), no obstante, explica la intelección como un producto del objeto en el intelecto. Ambas *opiniones* —según Durando— cometen el común error de explicar la intelección como producto del objeto pero, mientras que la primera lo hace mediante especies, la segunda lo hace inmediatamente. Como dije al comienzo, la crítica durandiana contra la especie pone en primer plano las implicancias de considerar la intelección como una *actio*.

Tres indicios dejan claro que la *prima opinio* criticada por Durando es efectivamente la de Tomás de Aquino. Primero, la función de la especie inteligible definida en términos de información. La tesis central de *ST*I 85.2 —recordemos— sostiene que toda acción se da de acuerdo con una forma, de modo que la intelección, que es una *actio manens*, se da a condición de que el intelecto posible sea informado por la especie. El anónimo opinante de Durando reitera esta tesis dos veces. «La primera opinión —puntualiza Durando (*Scriptum super IV libros Sententiarum* [=SSS] dIII qV, ed. Retucci II.147-8)— dice que inteligir es una acción del intelecto informado por la especie de la cosa inteligible, <acción> que difiere respecto de ambos [sc. respecto del intelecto y de la especie] y respecto de la cual el intelecto informado por la especie es como el agua que se calienta en vista de calentarse los pies o la mano».

El segundo parecido entre el ignoto opinante y Tomás consiste tomar como analogía la acción de calentar. Como vimos, *ST*I 85.2 es uno de los pasajes donde aparece la analogía según la cual la especie es una semejanza del objeto, así como el calor de lo que calienta se asemeja al calor de lo calentado. Consideremos cómo continúa la *opinio* referida por Durando (*SSS* dIII qV, ed. Retucci II.148): «así como el agua, que de suyo no es en acto cálida, sólo puede calentar el pie o la mano si antes recibió calor en ella, de igual modo nuestro intelecto posible sólo puede <pasar> al acto de

inteligir si antes deviene en acto a través de la especie de la cosa inteligible». El opinante de Durando, al igual que Godofredo, da una versión «trimembre» del sími del fuego. Mientras que en *ST I 85.2* el símil juega con un *calor calefacientis* y un *calor calefacti*, en Durando tenemos un fuego, que templaba agua a fin de calentar o pies o manos.

Finalmente, hay un tercer parecido en el hecho de que ambos textos equiparan *actio manens* y *actio transiens*. Hay acciones de dos tipos, transitivas e inmanentes, — insiste *ST I 85.2*— y ambas necesitan de una forma (*utraque [actio] fit secundum aliquam formam*). La *prima opinio* que criticará Durando también enfatiza que la acción de calentar y la de inteligir, más allá de sus diferencias, necesitan ambas una *ratio eliciendi actum*, la cual es, en el caso de la intelección, la especie inteligible. «Y como el calor recibido en el agua es para ella la razón de calentar activamente a otro, así la especie de la cosa inteligible es para nuestro intelecto la razón de elicitar activamente el acto de inteligir. Y no hay diferencia an ambos casos, salvo porque el calentar es acto que transita a la materia exterior pero el inteligir no» (Durando de S. Porciano, *SSS dIII qV*, ed. Retucci II.148).

¿La función de *ratio eliciendi actum*, que la *opinio* durandiana le adjudica a la especie, equivale al *omnis actio fit secundum aliquam formam* de *ST I 85.2*? En Tomás, el verbo *elicere* —apunta Ludwig Schütz (2006: *s.v.*)— alude a un «provocar» o «suscitar» *inmediato* por oposición a *imperare*. Mientras que la voluntad *impera* un acto que no produce ella misma inmediatamente sino *por medio de* potencias inferiores (caminar no es un acto ilícito de la voluntad porque quien camina desea hacerlo con la voluntad pero lo efectúa con las piernas), una potencia «elicit» es decir *suscita* o *provoca* en sí misma su propio acto (se trata de la diferencia escolástica entre actos ilícitos e imperados). En coincidencia con esto, Silvia Magnavaca (2005: *s.v. elicitus*) explica que a partir del s. XIII, el término «ilícito» alude «al acto por el cual una potencia activa da lugar a un efecto inmediato». Ahora bien, teniendo en cuenta (como ya se ocupó de subrayar la *opinio* misma) que la especie es *diferente* tanto respecto de la potencia intelectual como respecto del acto mismo de inteligir, asignarle a ésta la función de *ratio eliciendi actum* parece desplazarla desde el plano de la determinación interna del acto (que es donde la sitúa originalmente Tomás) al plano de la eficacia. Si esta sospecha es cierta, el desplazamiento operado por Durando acentuaría el naturalismo de la *opinio*, lo cual resulta funcional a su propia crítica. En otras palabras, si la especie es la *ratio eliciendi* de la intelección, se abre la posibilidad de que al intelecto se le «aliene» su propio acto, por cuanto el *elicere actum* ya no depende del intelecto mismo o de la voluntad sino del advenimiento de la especie y, por ende, del objeto.

En todo caso, tomar la especie como *ratio eliciendi actum* es clave para comprender la serie de cinco críticas de Durando contra la teoría tomista de la especie. En efecto,

el dominico francés insiste en las diversas consecuencias inadmisibles que se seguirían de admitir una especie inteligible tomada como causa eficiente extrínseca del intelecto. Con todo, el primero de los argumentos de Durando, el más contundente de todos, es más fiel a la letra de Tomás ya que toma la especie como forma y no tanto como *ratio eliciendi*. «Siempre que un acto — sostiene el argumento — es principiado por dos <principios>, uno material y otro formal, <el acto> es principiado más verdaderamente por el formal que por el material, como se ve en el ejemplo del agua calentada» (Durando de S. Porciano, *SSS* dIII qV, ed. Retucci II.148). Por tanto, si la intelección es causada por la especie como forma, la intelección es causada más por la especie que por el intelecto mismo.

Se trata de la objeción más contundente de todas. La tesis tomista de la especie como forma del intelecto parece implicar la siguiente contradicción. Al modo de la forma, determina lo suficientemente la intelección como para que ésta sea *sobre algo*, pero, al mismo tiempo, la especie es lo suficientemente accidente o externa como para atribuirle la sustancia del pensamiento al intelecto mismo. La objeción nos da a pensar cuán lejos puede llegar una analogía hilemórfica aplicada a la intelección. Sin embargo, en *ST* I 85.2 Tomás no dice que la especie sea la forma de la intelección sino que (i) la intelección es una acción y que (ii) toda acción se da *secundum aliquam formam*. En otros pasajes, en cambio, afirma que la especie es *principium formale* de la intelección (*SCG* I.46, *ST* I 56.1, *QDSC* 9 ad6), ya que así como la forma del agente es principio formal de sus operaciones, la especie inteligible es el principio formal de la operación intelectual. Ahora bien, la forma del agente es forma del agente y no de las operaciones de éste, respecto de las cuales es, en cambio, principio formal.

Lo dicho permite conjeturar que *principium formale* no significa para Tomás exactamente lo mismo que forma, sino una determinación análoga a la determinación operada por la forma pero menos estricta; una determinación de tal tipo que se puede detectar allí donde no se da la unidad sustancial de un compuesto hilemórfico (por ejemplo, en el contexto de sus discusiones antiaverroístas se lee que el intelecto agente es el *principium formale* por el cual recibimos los inteligibles). Por tanto, cuando Tomás dice que la especie es la forma *secundum quam* se entiende, posiblemente no aluda a esa rigurosa noción de forma, que (como pretende la objeción durandiana) se subdivide implacablemente en forma sustancial o forma accidental.

Más bien parece aludir a ese fondo de determinación que se puede apreciar en el desplegarse de una acción cualquiera, tanto transitiva como inmanente, pues no hay acciones que carezcan de una determinación de este tipo (el calentar del fuego, por ejemplo, lleva en sí la determinación interna de una *forma caloris*). De la misma manera, en operaciones intelectuales como la definición o el juicio se aprecia una determinación inmanente de esa acción, que es eso que Tomás denomina *similitudo* o especie del objeto. Esta interpretación atenuadora del carácter formal de la especie

desactiva la objeción durandiana pero, sobre todo, lleva a pensar en lo desmañado de sostener *simpliciter* que la especie es la forma del intelecto. Como ya dijimos en otras oportunidades, lo primero por explicar, el *datum* noético por excelencia es la acción intelectual, es decir, la evidencia de que pensamos (evidencia tan primordial como la de la acción del fuego). Y la postulación de la especie es una suerte de descubrimiento retrospectivo que permite dotar de contenido objetivo los productos de la intelección en cuanto actividad formativa.

Las restantes objeciones durandianas, a diferencia de la primera, explotan las tensiones que comporta una especie inteligible entendida como *ratio eliciendi* de la intelección, es decir, más como motor de ésta que como determinación. En efecto, un acto viviente como la intelección sería producido por un principio no viviente como la especie. «Es ridículo —denuncia Durando— que un acto vital [*actus uite*] en cuanto tal proceda principal o totalmente de algo que nada tiene de viviente sino que proviene de afuera [*aduenit ab extrinseco*]» (Durando de S. Porciano, *SSS* dIII qV, ed. Retucci II.149). Por otra parte, postular una especie inteligible implicaría que el intelecto necesitaría, inverosímilmente, del concurso de un principio causativo extraño o extrínseco a sí mismo para cumplir con un acto que le es proporcionado y connatural.

Las presentes objeciones —he aquí su valor— nos hacen tomar conciencia de las delicadas implicancias que comporta la doctrina de las especies. Por motivos quizás parecidos a estas objeciones Tomás suele rehuir presentar la actividad cognoscitiva como un proceso de transmisión de formas que migran desde el objeto hasta el intelecto, y prefiere hablar, en cambio, de potencias operativas cuyas acciones se efectúan de acuerdo con una determinación o *principium formale* semejante a la cosa conocida. Pero estas determinaciones —el Aquinate lo afirma explícitamente— no son numéricamente las mismas, como si en las representaciones imaginativas estuviera presente *la misma* determinación que, una vez abstraída, «es depositada» en el intelecto posible.

Como no es numéricamente la misma la especie de color que es en la pared y la que es en el ojo, así no es numéricamente la misma la especie que es en el intelecto posible. De aquí queda que la especie que está en el intelecto posible tenga un único sujeto [Tomás está discutiendo contra los *duo subiecta* averroístas], y que la que está en la imaginación generable y corruptible sea numéricamente otra. (II *SSS* d17 2.1 co)

Uno de los puntos más delicados de la psicología «de facultades» con la que trabaja Tomás consiste en preservar la autónoma interdependencia de cada una de las funciones de su sistema explicativo. Si el proceso cognoscitivo es resultado de varias funciones o potencias, es imprescindible que cada una de éstas opere autónomamente en su propio ámbito pero que, al mismo tiempo, sea dependiente respecto de las otras. La preservación de esta premisa es uno de los principales resguardos respecto de la falacia del homúnculo. Cada potencia debe cumplir con su propia función pe-

ro ninguna (ni siquiera el intelecto) debe hacerlo en independencia de las demás, ya que sólo los *supposita* son válidamente agentes separados. Ahora bien, sostengo que en la teoría de la especie se refleja necesariamente esta dificultosa mezcla. Hay dos maneras de absolutizar erróneamente la tesis de que el intelecto es actualizado por una especie: (i) interpretando la especie como algo puramente extrínseco a la potencia de modo el intelecto es movido desde fuera a cumplir con su propia operación, o bien, (ii) interpretando la especie como algo puramente intrínseco a la potencia de modo que la intelección termine recayendo sobre meras *passiones animae*.

Luego de las críticas, Durando propone su propia explicación. Desglosa su planteo en dos tesis acerca del conocimiento en general y por ende aplicables a la intelección. Por un lado, el conocimiento no comporta ningún tipo de añadido sobre la potencia cognoscitiva ni composición de ésta con algún elemento extraño a ella. Por el otro, toda potencia cognitiva necesita contar no con el objeto conocido como causa sino sólo con su presencia como *causa sine qua non* de su actividad. Sin duda, ambas tesis ya nos suenan familiares.

En cuanto al primer punto —la negación de toda adición— se trata de una tesis que encontraremos también en el franciscano Pedro de Juan Olivi. Durando la justifica proporcionando un primer argumento que se enfoca sobre la naturaleza misma de la operación cognoscitiva. El conocimiento es operación, es decir, acto segundo y por ende perfección. La operación de una forma no puede ser otra forma. No puede ser algo extrínseco añadido porque, si lo fuera, sería acto primero y no segundo.

La operación de una forma no puede ser una <nueva> forma, distinta de la <forma> de la cual es acto primero, porque <si fuera así> la operación no sería acto segundo sino primero. En efecto, una forma cualquiera, sea sustancial o accidental dice acto primero. Si la operación fuera de por sí una forma, debería haber una operación de ésta, y así se procedería al infinito, porque habría una forma de la forma y una operación de la operación. Por lo cual es preciso detenerse mejor en lo primero, a saber, que la operación de la forma no es una forma añadida. (Durando de S. Porciano, *SSS*dIII qV, ed. Retucci II.157)

Numerosos pasajes atestiguan que Tomás acuerda con Durando en la tesis de que el acto segundo de una forma es su operación y no otra forma: *essentia, virtus, operatio*. El acto segundo es tal porque implica una ejecución, la cual es más perfecta que la potencia en estado inactivo: así, por ejemplo, la *consideratio* es acto segundo de la *scientia*. Por tanto, es simplemente un error creer que, según el Aquinate, la especie es acto segundo del intelecto. En otras palabras, hay algo fundamental que la objeción durandiana pierde de vista: no es lo mismo decir que el intelecto no accede a su acto segundo sin especie que decir que la especie es acto segundo del intelecto. Por más imprescindible que sea, la condición del resultado no debe confundirse con el resultado mismo.

Pero si esto es así, la objeción de Durando nos lleva a pensar que muchas presentaciones estándar de la noética de Tomás son erróneas cuando establecen que la actua-



lización o perfección del intelecto consiste en la recepción de la especie *y punto*. Por el contrario, el acto segundo del intelecto es el acto de intelección, el cual Tomás no suele distinguir demasiado del *dicere* o del *formare* cuyo término es el verbo mental. Entonces, la recepción de la especie cae del lado, *todavía*, del acto primero, es decir, recibir la especie no equivale *simpliciter* a la culminante actualización del intelecto sino que es la condición última o principal en vista de que éste ejecute su acto.

No obstante, la objeción durandiana continúa. Si la operación de una forma no puede ser en ningún caso otra forma, menos puede serlo en el caso de la acción inmanente. Por eso Durando argumenta en segundo lugar que en este tipo de acciones la diferencia entre acto primero —la forma— y acto segundo —la operación— es meramente nominal. Con una estrategia semejante a la de Godofredo (pero con orientación opuesta), el dominico francés procura desmentir el modo como la actividad cognoscitiva aparece a nivel lingüístico. Aunque dispongamos de sustantivos distintos para hablar de una forma y de su operación, no obstante, no hay diferencia real entre luz y lucir, calor y calentarse y entre blanco y blanquearse. «Algunos —concluye— parece que hablaron razonablemente al afirmar que el inteligir no es ejercer una acción sino sólo tener una forma, así como calentarse [*calere*] no es ejercer una acción sino tener la forma de calor» (Durando de S. Porciano, *SSS* dIII qV, ed. Retucci II.157).<sup>48</sup>

Y este planteo noético no puede terminar sino en atenuar el carácter del conocimiento como perfección «novedosa» o «superveniente». Si conocer no consiste en el añadido de algo verdaderamente nuevo, entonces implica un incremento de perfección sólo a nivel accidental mas no una modificación radical. «Al inteligir en acto, el intelecto no es más perfecto que antes de inteligir sino sólo accidentalmente, del mismo modo como lo pesado es más perfecto cuando está abajo que cuando se le impide <estarlo>» (Durando de S. Porciano, *SSS* dIII qV, ed. Retucci II.159). Es clave esto último. Si conocer no implica un añadido real de algo proveniente de fuera, *entonces* el objeto extramental no cuenta como causa que produce positivamente algo sino como un *prohibens*, capaz de obstaculizar el proceso cognoscitivo sustrayendo de algún modo su contribución. «Así como lo pesado junto con su peso <también> adquiere su lugar a menos que <esto último> se le impida, del mismo modo quien tiene intelecto inmediatamente intelige a través de él, a menos que falte un objeto inteligible» (Durando de S. Porciano, *SSS* dIII qV, ed. Retucci II.159).

El verdadero error de postular la especie inteligible consiste en creer que la pasividad es el estado nativo del intelecto, del cual éste sólo saldría por la influencia del objeto extramental. Por el contrario, toda potencia cognoscitiva es originalmente activa, y particularmente el intelecto. Lo que hay que explicar, por tanto, según Du-

<sup>48</sup> Durando al parecer opone los verbos *calere/calescere* contra el verbo *calefacere*, en el sentido de un calentar intransitivo, es decir, «calentarse» y un calentar transitivo, es decir, un «calentar algo».

rando, no es que el intelecto actúe sino que no lo haga. Y su inactividad, siempre transitoria, se explica porque el objeto extra-mental se comporta como prohibitivo o impediendo, al sustraer su contribución al proceso cognoscitivo.

Todo lo cual se sustancia en una tesis final, según la cual la presencia del objeto extramental es causa *sine qua non* de la actividad cognoscitiva. Si el estado nativo del intelecto es la actividad, ¿cómo explicar su inactividad? Por otra parte, si forma y operación sólo se diferencian sólo semánticamente, ¿por qué, cuando deja de entender, el hombre no pierde *simpliciter* su inteligencia sino que deviene inteligente en potencia? El dominico francés se ve obligado a introducir otra distinción, según la cual los actos segundos u operaciones de las que viene tratando no son todas del mismo tipo. En efecto, algunas perfecciones son absolutas, en el sentido de que no necesitan de otro ente para pasar de forma a operación. Para el fuego, por ejemplo, el calor y estar caliente se dan siempre juntos.

Hay, empero, un segundo tipo de perfecciones que no son absolutas sino relativas. Mientras que para *estar caliente* el fuego no necesita de otro ente, en cambio, para *calentar* sí lo necesita. Esta última es, por tanto, no una perfección absoluta sino relativa: a diferencia de la perfección de *calidum*, la perfección de *calefactiuum* es relativa, pues necesita de otro para operarse. Y, por supuesto, este necesitar de otro no se debe a una positiva carencia del fuego, siempre esencialmente caliente. Necesita de otro —entiende Durando— simplemente porque *calefacere* es un tipo de operación relativa y no absoluta, es decir, cuya actualización exige la *presencia* de un otro. Aplicando lo dicho al conocimiento, articulando las nociones de perfección relativa y presencia es posible explicar por qué el intelecto a veces está en potencia.

El acto primero requiere la presencia [*presentiam*] de aquello respecto de lo cual sólo se dice potencialmente, pero la operación o acto segundo requiere su presencia en acto. Para que algo sea *calefactiuum* basta con que pueda haber un *calefactibile*. Pero para *calefacere* se requiere un *calefactibile* actualmente presente. Y como ocurre que algo está presente potencialmente porque no está presente en acto, por eso mismo ocurre que algo está en acto primero sin estar en acto segundo. (Durando de S. Porciano, *SSS* dIII qV, ed. Retucci II.161)

Esto último es lo que más le importa a Durando, porque consigue explicar cómo es posible que el cognoscente esté en potencia de conocer sin postular la adición de una especie ajena al intelecto. Ser intelectual, tener intelecto *es lo mismo que* entender en acto. Sin embargo, para que este entender en acto se dé de un modo completo es preciso que esté presente el objeto. Por ello, cuando no lo está, el intelecto queda en acto primero, es decir, en potencia. Que el cognoscente este en acto segundo de entender no se produce por la adición de nada novedoso sobre el hecho mismo de ser intelectual. En suma, el creador de la naturaleza intelectual confiere a los individuos de esta clase una perfección que debe ser considerada nativamente en acto segundo, del mismo modo que el fuego.

Finalmente, cabe detenerse brevemente en la crítica durandiana de la tesis de la especie como pura semejanza. Como vimos ya en numerosas oportunidades, según Tomás de Aquino, la especie desempeña su función por ser una semejanza del objeto. Según Durando, en cambio, la representación «pura», es decir, la pretensión de un ítem mental que es puro medio de conocimiento sólo cognoscible por reflexión, es imposible. Para que una especie sea representación pura o simple *ratio cognoscendi* es preciso que sea de la misma especie que la quiddidad representada. Pero es imposible que la especie inteligible comparta con lo representado siquiera rasgos muy generales, ya que, mientras que la especie es ontológicamente un accidente, el objeto conocido suele pertenecer al género de la sustancia. Tomás de Aquino, que de hecho contempla esta objeción, asienta el conocimiento sobre una semejanza peculiar, que implica una *convenientia* representacional y no meramente natural. No obstante, Durando se resiste incluso a esta versión sofisticada de representación:

Si alguien dice que la especie representativa es de la misma *ratio* que lo representado, <mas> no en el ser [*in essendo*] sino en el representar [*in representando*], habla en vano. <La especie> no representa porque sea efecto de la cosa, porque, si así fuera, todo efecto sería especie; <ni representa> en razón de cualquier otra relación que no sea la de ser semejanza según lo que ella es [*secundum illud quod est*]. Por eso, la <especie>, según lo que ella es, no puede ser de una especie distinta <que la cosa representada>. Por esto es imposible que haya una especie <inteligible> que represente una quiddidad substancial en la mente, se trate de un intelecto creado o increado. <Y> ni siquiera la mismísima esencia divina es para el intelecto divino una *ratio* que represente las otras cosas como especie, sino sólo como medio de conocimiento. (Durando de S. Porciano, *SSS* dIII qV, ed. Retucci II.165)

Se trata de una crítica contra la tesis tomista de la *similitudo in repraesentando*. Al igual que Olivi, según Durando es imposible que un ítem mental intervenga en el proceso cognoscitivo sin volverse él mismo término sobre el cual recae el conocimiento, es decir, sin convertirse en objeto de conocimiento. Pero para que la especie fuera verdaderamente semejante, la semejanza debe ser perfecta, es decir, un compartir la misma naturaleza con lo conocido.<sup>49</sup> Pero eso la excluiría del ámbito de lo mental, necesariamente inmaterial. Por eso, en ningún tipo de intelecto, ni siquiera en el divino, es posible una especie de este tipo. Sin embargo, también como Olivi, Durando (al menos en algunos momentos) concede la posibilidad de que haya especies que, funcionando vicariamente como objetos, representen como *tertium quid* al objeto en su ausencia.

Al igual que en los puntos anteriores de su crítica, la estrategia durandiana consiste en desambiguar la hibridez típica de la noética tomista en un sentido unívocamente naturalista. Durando rechaza la especie en tanto representación del objeto luego de

<sup>49</sup> Durando de San Porciano, *SSS* dIII qV, ed. Retucci II.166-7: «Illud quod est solum ratio cognoscendo et non proprie medium cognitum non ducit in cognitionem alterius nisi ratione perfecte similitudinis; unde et similitudo dicitur per quamdam expressionem».

establecer que la única representación posible es la que se basa en una conveniencia en la naturaleza (para decirlo con los términos de Tomás), es decir, sustancias que representan sustancias, accidentes que representan accidentes, etc. Una primera debilidad de este argumento consiste en que omite explicar el hecho evidente de que por todas partes hay representaciones que representan aunque no concierten en naturaleza con lo representado (un animal pintado en una pared o la estatua de Hércules) y que hay seres que conciertan mutuamente en naturaleza sin representarse el uno al otro.

Como vimos en capítulos anteriores, cuando Tomás habla de semejanza o representación en sentido noético, utiliza estas nociones en un sentido amplio, pues, como advierte Durando, es imposible que haya una semejanza estricta —según lo que algo es— entre un ítem mental y un objeto extramental (sobre todo si es corpóreo). Nuevamente llegamos al problema de la semejanza y nuevamente sospecho que el corpus tomista carece de una acepción bien articulada de semejanza noética. Cuando Tomás dice que entre cognoscente y objeto se da cierta representación o semejanza, sólo pretende descartar la sospecha de que la mente no puede acceder a objetos materiales debido a la inconmensurabilidad ontológica que distancia a ambos. En otras palabras, lo único que viene a decir la *similitudo/repraesentatio* tomista es que, la intelección en acto segundo está interiormente determinada por esa peculiar *convenientia* entre mente y objeto que es la *species*.

Como ya dijimos anteriormente, la especie según Tomás tiene un carácter «bifronte». Si ser pierde de vista esto, su noética se vuelve contradictoria. Con esto quiero decir que nada hay en la especie que sea pura y exclusivamente objetivo o subjetivo. Volviendo al epígrafe que abre este capítulo, la especie alude a un paradójico *para nosotros de lo en sí*. Sin embargo, los estudiosos suelen subrayar más bien el aspecto objetivo de la especie: hay especie porque para que se difunda una información, para que el objeto se haga presente, etc., de modo llegan a reducirla a un ítem meramente transferido desde el objeto. Sin embargo, creo que debemos complementar este aspecto con otro.

Hay una segunda motivación, menos explícita pero igualmente válida, para postular una especie, que es el hecho de que el pensamiento se nos dé bajo la forma de *este* acto de pensamiento, es decir, bajo la forma de acontecimiento singular. Si, como pretendía Averroes, sólo hubiera *el* pensamiento, éste se identificaría con lo conocido (al menos según Averroes pero no así para Tomás). Ahora bien, dado que hay *el* pensamiento sino *un* pensamiento en un punto específico de la secuencia del tiempo y en simultaneidad a muchos otros pensamientos, este pensamiento en cuanto acontecimiento singular exige un *para mí de lo en sí*. Cuando Durando afirma que la única *similitudo/repraesentatio* posible es aquella que se da *secundum illud quod est*, la excluye *por definición* del proceso cognoscitivo, ya que, volviendo nueva-

mente a nuestro epígrafe, basta con la posición absoluta de un objeto para que mueva la conciencia.

\* \* \*

Terminemos con las siguientes conclusiones:

7.1. En Tomás (y, en definitiva, en todo el debate noético tardomedieval) se perpetúa la hibridez epistemológica de la ciencia aristotélica sobre el alma, que se encuentra, por así decir, entre Platón y Demócrito. La noética tomista y, en especial, su teoría de la especie utilizan diversos conceptos provenientes de la física aristotélica para explicar los procesos mentales pero adaptándolos analógicamente,<sup>50</sup> lo cual muy pocos años después suscitó numerosos debates. Enrique ve en la especie como forma del intelecto una indebida confusión entre intelección y *alteratio*. Godofredo, en una posición completamente contradictoria, ve en la especie un injustificado atenuante que busca disimular la pasividad del intelecto. Durando, a diferencia de ambos, cree que la especie es inconciliable con el carácter activo de la intelección. En suma, estos tres críticos de la noética tomista tienen en común la pretensión de atenuar la hibridez conceptual a bien en el sentido del naturalismo o bien en el sentido de una autonomía del reino de la mente. Llama la atención que Durando y Godofredo, los más radicalizados de los que aquí se presentaron, tienen en común el reducir a *removens prohibens* o bien al intelecto o bien al objeto. En definitiva, el análisis detallado de estas posiciones revela a la noética tomista como un saber híbrido, en el sentido de que la especie solo deja de ser superflua una vez que se admite que la intelección es un fenómeno irreductible

7.2. Enrique de Gand elabora una noética «visual» del intelecto, cuya inquietud primordial es explicar cómo se hace presente (*praesentia*) el objeto y cómo el intelecto «va en busca» de él. En este paradigma, la especie que según Tomás se une *subiective* al intelecto, resulta un obstáculo. ¿Serviría de algo que, quien desea ver un objeto, a fin de conseguirlo en vez de abrir los ojos se incrustara el objeto en ellos? La tesis de un *phantasma uniuersale* es un razonable punto culminante para una noética de este tipo, ya que «universal» y «particular» terminan siendo diversos enfoques o facetas, diversos apareceres de una misma representación.

7.3. Cuando se dice que, según Tomás, la intelección comporta la información del intelecto por parte de una especie, hay que tener en cuenta varias cuestiones. (i) Lo que la noética tomista se propone explicar a título de «fenómeno» o «*primum da-*

---

<sup>50</sup> Esta tendencia a la hibridez, propia de una *scientia* aristotélica sobre el alma que transita por una vía media entre Platón y Demócrito, juega un papel fundamental en *ST* I 84 y 85. Véase por ejemplo 84.6 co, donde Tomás se sirve de ella para explicar en qué sentido el intelecto humano toma su conocimiento a partir de la realidad sensible.

*tum*» a analizar es la intelección en acto. (ii) Ésta es, primordialmente, una acción inmanente (pero, al mismo tiempo, formativa). (iii) En la intelección en acto, *al igual que en cualquier otra acción*, se detecta un patrón, una determinación interna o inmanente, que es lo que Tomás denomina *species*, la cual garantiza la intencionalidad del conocimiento en tanto una semejanza de la quiddidad de la cosa.

7.4. Si nos tomamos en serio la tesis (iii), notamos que la versión tomista de la teoría de la especie no presupone «entidades migrantes» (con excepción de la *species in medio*, admitida por Tomás), como sí lo hicieron las versiones ópticas de esta teorías, y como actualmente también lo hacen los intérpretes realistas del tomismo cuando dan a entender que la intelección comporta el «ingreso» de la forma de lo conocido en el intelecto. La especie, tanto sensible como inteligible, es un principio ontológicamente *indisociable* de la función mental que explica, de modo que cuando se habla de una «*species*» se está realizando un acto de abstracción por el cual se enfoca un aspecto del pensamiento, a saber, su aspecto de determinación objetiva. Si pasamos por alto este «detalle», se siguen los mismos problemas que si alguien infiriera que no existen seres humanos porque no existe la humanidad separada. Tomás no propone, según creo, una especie como entidad separada y migrante. Es preciso no confundir el concepto mismo de especie con el hecho de que cada acto concreto de pensamiento consiste en una acción que presenta una forma específica o determinación inmanente.

7.5. Godofredo, adelantando tópicos que años más tarde aprovecharía Guillermo de Ockham, sostiene que la especie es innecesaria ya que el objeto es capaz de producir la intelección por sí mismo, proceso en el cual el cognoscente es pasivo. En la crítica godofrediana, al igual que en la de Enrique, se aprecia la tensión conceptual entre la dimensión física de la especie y su dimensión noética. La especie —crítica— pretende ser al mismo tiempo una perfección recibida *ab extrinseco* y la determinación inmanente de una presunta acción del intelecto. Quien admite especies —continúa Godofredo— debe someterse a una disyuntiva excluyente. O bien el intelecto es activo, pero entonces no tendría que recibir perfección alguna (debería explicar por sí mismo su propia acción), o bien es pasivo. Pero en ambos casos la especie es superflua. Al igual que en la crítica de Durando, lo que está en juego aquí es el carácter híbrido o conjunto de la acción intelectual tal como la diseñó Tomás. Godofredo resuelve esta hibridez poniendo la actividad del lado del objeto: la piedra es la causa eficiente de la intelección que la tiene por objeto. Su crítica da a pensar que, a diferencia de lo puede creerse, la especie de la noética tomista no es un recurso cuya función unívoca consiste en naturalizar la intelección y en explicarla como una mera recepción. Godofredo supo ver hasta qué punto la especie tomista conlleva un paradigma noético en el cual el intelecto es una capacidad activa. Por otra parte, no es casual que su rechazo de la especie inteligible venga luego de desplazar la relación cognoscitiva desde una determinación intrínseca a

una eficacia proveniente *ab extrinseco* (Godofredo adelanta, en este punto, la navaja ockhamista contra la especie entendida como eficacia vicaria del objeto).

7.6. La crítica de Durando de San Porciano, al igual que otras, pone de manifiesto que la noción tomista de especie o bien fue mal comprendida por algunos contemporáneos de Tomás, o bien fue divulgada según una versión no del todo fiel a los propios textos del Aquinate. En la crítica del dominico la noción de especie es comprendida en sentido de causa eficiente, ya que, apunta Durando, la especie es *ratio eliciendi* de la intelección. Como hemos venido mostrando desde el comienzo del trabajo, los textos de Tomás dicen otra cosa: la especie es *forma secundum quam* o *principium formale* de la intelección. Tomar la especie como lo que ocasiona la moción del intelecto en orden a inteligir, constituye en verdad el paso previo a criticarla, sobre todo si se tiene en cuenta que el intelecto es una potencia viviente cuya moción no puede provenir «violentamente» desde fuera. En este contexto, propongo entender la especie tomista no como un ítem que ocasiona la intelección ingresando desde fuera del intelecto, sino tomarla como una suerte de constatación sobre la intrínseca determinación que de hecho presenta el acto mismo de pensar (al igual que toda acción). La especie no es un ítem extraño al intelecto que migra misteriosamente desde el objeto. Entenderla así sería reificarla. Por el contrario, según Tomás, cada potencia cognoscitiva cuenta con su propia especie, numéricamente distinta, de modo que es erróneo convertir a la especie en la «protagonista» de la intelección tomista, cuya peripecia consistiría en sucesivas penetraciones desde el objeto hasta el intelecto. Esta puntualización contribuye a comprender mejor por qué Tomás puede postular especies sin dejar de sostener, al hablar en detalle de la mecánica cognoscitiva, que al intelecto lo actualiza el intelecto mismo (el agente al posible, sirviéndose instrumentalmente de los *phantasmata*), y no el objeto extramental a secas.

## 8. LA ESPECIE COMO VELO

*Thomas ou Olivi? Thomas ou Ockham?* Tel est, en histoire de la philosophie médiévale, le plus récent choix de Sophie.

Alain de Libera, *La double révolution*

### 1. Narrativas «ockhamistas» de los debates noéticos del Medioevo tardío

Robert Pasnau (1997) centra su estudio en los tres autores a los que aludiré en el presente capítulo: Tomás de Aquino, Pedro de Juan Olivi y Guillermo de Ockham. A fin de justificar la selección de autores estudiados, afirma que «Tomás de Aquino presenta la más impresionante y coherente exposición de la dominante teoría aristotélica del conocimiento y Pedro de Juan Olivi y Guillermo de Ockham ofrecen la más interesante e innovadora impugnación contra esta teoría» (Pasnau 1997: vii). E inmediatamente resume el propósito de su trabajo en los siguientes términos: «sostengo que estos dos filósofos franciscanos desarrollaron un punto de vista fundamentalmente nuevo acerca de la actividad de nuestro sistema cognoscitivo» (Pasnau 1997: vii). Las nuevas teorías desarrolladas por Olivi y Ockham representan «el desarrollo más importante en teoría cognoscitiva durante la baja Edad Media» (*Ibidem*). Y curiosamente establece que «otras importantes figuras de este período, particularmente Juan Duns Escoto, no contribuyeron demasiado a este debate» (*Ibidem*).

La noética de Tomás —analiza Pasnau (1997: 4)— se inscribe en el blanco de las críticas desarrolladas por Richard Rorty en *Philosophy and the Mirror of Nature* contra la «*veil-of-ideas epistemology*», es decir, la tesis de que conocer el mundo consiste en conocer nuestras propias representaciones internas de ese mundo. Pero Rorty —explica Pasnau— comete un doble grave error que delata su «*utter unfamiliarity*» con el pensamiento premoderno: por un lado, sitúa en Descartes y Locke el origen de la tesis de que percibimos el mundo por medio de representaciones internas y, por otro, cree que el rechazo de esta tesis es un fenómeno relativamente reciente. Ahora bien, el aporte historiográfico de Pasnau consiste en puntualizar que ni la tentación escéptica de representacionalismo ni la crítica del realismo directo arrancó en el s. XVII. Prueba de esto es la tesis oliviano-ockhamista de que las especies más que exhibirle la realidad al cognoscente se la velan en cuanto propician un



contacto basado en la sustitución y no en la presencia (Pedro de Juan Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, LVIII ad14, ed. Jansen II.469).

Por tanto —según el modelo historiográfico presentado por Pasnau— los debates noéticos tardomedievales se estructuran según una lógica teleológica que termina en la inutilidad de las representaciones cognoscitivas explicitada por Ockham. Haber rechazado las representaciones salvaría a Ockham (así como a Olivi) del universal compromiso de casi todos los pensadores occidentales con el representacionalismo. En otras palabras —he aquí el punto principal de la narrativa de Pasnau— la filosofía occidental, a excepción de Ockham y Olivi, casi en su totalidad habría adherido erróneamente a la tesis de que conocer mundo consiste en tomar contacto con representaciones intramentales. Esta tesis del «representacionalismo universal» presentada por Pasnau, procede de Thomas Reid, y se encuentra muy enfatizada en Richard Rorty. Debemos detenernos un poco sobre estos dos pensadores.

Según Rorty, la filosofía occidental en su totalidad habría consolidado el mito antropológico-noético de que el hombre es más que un simple cuerpo. Motivados por el deseo de explicar cómo es posible que el hombre hable no sólo de estados de cosas particulares sino de universales, los filósofos habrían dado por verdadera la metáfora de que, además del ojo del cuerpo, dentro del hombre habría un «Ojo de la Mente», es decir, un «*νοῦς*», que diferencia a los seres humanos de las bestias y consagra a la *θεωρία* como la forma superior de conocimiento. Sin embargo —crítica Rorty (1979:44)— «no había ninguna razón, podemos decir los hombres posteriores con la ingratitud de la retrovisión, para que esta metáfora ocular se apoderara de la imaginación de los fundadores del pensamiento occidental». En efecto, los filósofos se habrían dejado llevar por una metáfora compartida con la poesía y la religión, el mito de que «al morir una realidad humanoide deja el cuerpo y sigue viviendo por su cuenta» (p. 45). Dotado de semejantes privilegios, este Ojo de la Mente, habría de convertirse en el *τόπος* de la verdad, de lo universal y, en definitiva, en el lugar de las representaciones.

Aristóteles, dentro de la narrativa rortyana, ocupa el específico lugar del inconsecuente. Si bien el Estagirita habría hecho encomiables esfuerzos por poner al alma humana a la misma altura de la forma de una rana, sin embargo, en noética no habría sido coherente con esta impronta naturalista. Su error —denuncia Rorty— habría consistido en postular un *νοῦς* dotado de «la capacidad de recibir la forma de la “raneidad”», es decir, el poder de extraer «lo universal de la rana concreta conocida». Para colmo, según Aristóteles, este *νοῦς* debía ser algo inmaterial, «aun cuando no le era necesario postular esta extraña cuasi-sustancia para explicar la mayor parte de la actividad humana, en la misma medida en que no es necesario postularla para explicar la de la rana.» (p. 46).

Por lo tanto, esta metáfora de un principio superior inmanente al hombre, de este Ojo de la Mente tendría como correlato noético «la metáfora del conocimiento de verdades generales por medio de la interiorización de los universales» (p. 47), con lo cual los filósofos y los intelectuales en general habrían sustituido la creencia de los campesinos en una vida ultraterrena. Recurriendo a un pasaje de Shakespeare, Rorty denomina a esto el mito de la «*Man's glassy essence*», noción en torno de la cual reconstruye toda la historia del pensamiento occidental tanto griego como cristiano:

El θυμός que estimulaba a los héroes homéricos, el πνεῦμα de San Pablo, y el entendimiento activo de Tomás de Aquino, son ideas muy diferentes. Pero, en este contexto, podemos fundirlas, como hace Isabela [sc. el personaje de Shakespeare], en la expresión *Esencia de Vidrio*. Todas ellas son cosas que no tienen los cadáveres y que son distintivamente humanas. Los poderes manifestados por Aquiles no eran los de Teeteto o de los Apóstoles o de Santo Tomás, pero la “esencia intelectual” de los escolásticos heredaba las nociones dualistas que tomaron fuerza entre Homero y Anaxágoras, recibieron forma canónica en Platón, fueron moderadas por Aristoteles, y luego se vieron entremezcladas (en San Pablo) con un culto religioso nuevo y decididamente ultraterreno. (Rorty 1979: 49)

En este contexto, el representacionalismo consistiría, como ya señalé, en hacer de esta *Esencia de Vidrio* exclusiva del hombre, el τόπος específico de esas privilegiadas representaciones verdaderas que son los universales. Por tanto, más que conocer el mundo, el hombre debería inspeccionar con atención las verdades universales que se le representan en el superior ámbito de su propia mente.

La otra fuente de la narrativa historiográfica de Pasnau es el pensador escocés Thomas Reid, de quien toma la tesis del «representacionalismo universal» aunque con la (esencial) corrección de Ockham y Olivi. Las vinculaciones entre la versión Pasnau del debate noético tardomedieval y la narrativa de Reid fueron exhaustivamente estudiadas por Alain de Libera (2014: 579-613). He aquí el *locus* esencial donde el filósofo escocés denuncia el «representacionalismo universal» (véase Pasnau 1997: 5-6):

La caverna subterránea de Platón y el armario oscuro de Mr. Locke se pueden aplicar con facilidad a todos los sistemas de percepción que hemos inventado. Porque todos suponen que no percibimos objetos externos inmediatamente, y que estos objetos inmediatos de percepción son sólo ciertas sombras de objetos externos. Estas sombras o imágenes, las cuales percibimos inmediatamente, fueron llamadas por los antiguos *especies*, *formas* y *fantasmas*. Desde el tiempo de Descartes se las llamó comúnmente *ideas*, y Mr. Hume las llamó *impresiones*. Pero todos los filósofos, desde Platón hasta Mr. Hume, coinciden en esto: no percibimos objetos externos inmediatamente y que el objeto inmediato de percepción debe ser una cierta imagen presente a la mente. Hasta el momento se aprecia al respecto una unanimidad que raramente puede encontrarse entre los filósofos acerca de puntos tan abstrusos. (Thomas Reid 1852: 263a)

El representacionalismo es para Reid objeto de un inusual *consensus philosophorum*. Resulta decisivo el tópico de la inmediatez. Como señala de Libera (2014: 597), aquí se estipula un «teoría de los dos objetos» (la misma que Pasnau encuentra en algunos pasajes de Tomás), de acuerdo con la cual la percepción implica un primer objeto inmediato que es la representación mental (que fue variando de nombre a través de la historia del pensamiento) y un segundo objeto, que es el objeto externo. Al igual que ocurre en la narrativa rortyana, Aristóteles y Descartes constituyen dos momentos fundamentales en la historia del representacionalismo. He aquí nuevamente la convergencia de peripatetismo y cartesianismo:

Para Aristóteles y los Peripatéticos, las imágenes presentadas a nuestros sentidos se llamaban especies sensibles o formas; las presentadas a la memoria o a la imaginación, fantasmas; y las presentadas al intelecto, especies inteligibles. Y pensaban que no hay percepción ni imaginación ni intelección sin especies o fantasmas. Lo que los filósofos antiguos llamaban especie sensible o inteligible, o fantasma, en los últimos tiempos, y especialmente desde Descartes, se lo llama *idea*. [...] Lo que Mr. Locke llama ideas, Mr. Hume las divide en dos tipos distintos: *impresiones e ideas*. (Reid 1852: 267a)

Reid — advierte de Libera (2014: 598) — tiene su propia visión de la historia. En ésta, Aristóteles y los peripatéticos de todos los tiempos son analizados *desde la modernidad cartesiana*. Según esta perspectiva, toda mediación o ítem mental es una idea y toda idea es un objeto interno, que es forzosamente tomado «en paralelo» respecto del objeto externo. Incluso cuando Reid describe con mayor detalle lo que él entiende por noética aristotélica, todos los ítems mentales que se ponen en juego, son tomados en un sentido bastante cartesiano, por cuanto lo único que los diferencia es la potencia a la cual refieren y lo que verdaderamente los caracteriza a todos es el hecho de funcionar como objeto inmediato o contiguo de una determinada potencia.

Aristóteles enseñaba que todos los objetos de nuestro pensamiento entran primeramente por los sentidos. Y, como el sentido no puede recibir los objetos materiales externos mismos, recibe sus especies, es decir, sus imágenes o formas sin la materia; como la cera recibe la forma del sello sin nada de su materia. Estas imágenes o formas, imprimidas en los sentidos, se llaman *especies sensibles*, y son objetos sólo para la parte sensitiva de la mente. Pero, por medio de varias potencias internas, éstas son retenidas, refinadas y espiritualizadas al punto de convertirse en objetos de la memoria y de la imaginación, y, finalmente, objetos de pura intelección. Cuando son objetos de la memoria y de la imaginación llevan el nombre de *fantasmas*. Cuando, por un refinamiento ulterior, y siendo desnudadas de sus particularidades se convierten en objetos de ciencia, son llamadas *especies inteligibles*. Así, todo objeto inmediato, sea del sentido, de la memoria, de la imaginación o del raciocinio, debe ser cierto fantasma o especie en la mente misma. (Reid 1852: 225b-226a)

La diferencia entre especie sensible, fantasma y especie inteligible es mínima según Reid, porque lo que verdaderamente define a estas entidades mentales es su inmediatez respecto de la potencia de la cual son objeto. Esta perspectiva le permite concluir que los filósofos de diferentes épocas, aunque hayan discrepado sobre las no-

ciones y sobre los nombres de éstas representaciones, no obstante, todos concordaron en postularlas. De aquí el pensador escocés hable de una «*common theory of perception*» en la cual engloba a todos los pensadores desde Platón hasta Mr. Hume (p. 267a).

Ahora bien, puesto frente a esta narrativa de la historia de la filosofía, ¿cuál es la conclusión de Pasnau? El diagnóstico de una «*utter unfamiliarity*». Si Reid y Rorty postulan un «representacionalismo universal» que se extiende desde Platón hasta Hume, lo que el medievalista anglosajón debe hacer es indagar si no hay algún/os pensador/es que haya/n rechazado tempranamente la teoría del «doble objeto» o de un objeto inmediato a la potencia cognoscitiva. «Siglos antes de Descartes y Locke —he aquí la novedad de la narrativa historiográfica de Pasnau— Pedro de Juan Olivi ya había criticado al Aquinate por postular un concepto interior o palabra (*verbum*)» (Pasnau 1997: 5). Por esto, las generalizaciones de Reid y Rorty sólo ameritan la crítica de una «absoluta falta de familiaridad con los logros de la filosofía escolástica», donde Olivi y Ockham son meritorios promotores de estos «*achievements of Scholastic philosophy*».

Si nos propusiéramos inscribir en un triángulo los debates noéticos tardomedievales, que estudiamos en el presente trabajo, los vértices serían Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham. Más allá de la base empírica que cada estudioso analice (en el caso de la filosofía medieval esta base está constituida, obviamente, por las fuentes), las dos narrativas historiográficas en cuestión —la tomista (o «gilsoniana», según la bautiza de Libera) y la ockhamista— se caracterizan por construir sendos artefactos historiográficos, doctrinalmente opuestos pero con ciertas semejanzas estructurales. En efecto, ambas narrativas se consolidan en torno de una oposición binaria básica, que un caso es Tomás de Aquino versus Duns Escoto y en la otra es Guillermo de Ockham versus Tomás de Aquino. En ambos casos, el segundo personaje de la pareja viene a representar algo así como el «gemelo malvado» (el *Doppelgänger*, ¡mas no en el sentido de Perler!), por cuanto sus errores son más «simples errores» por cuanto se presentan como inversiones, distorsiones especulares o polos opuestos.

Y en cada narrativa resta un tercer vértice —el Ockham de la narrativa tomista y el Duns de la ockhamista— el cual desempeña un papel hasta cierto punto secundario, comparado con el de la pareja de antagonistas (según el Pasnau de 1997 Duns no contribuyó demasiado al debate noético tardomedieval, aunque años más tarde corrigió esta exageración contribuyendo con el capítulo «Cognition» al *Cambridge Companion to Duns Scotus*). No obstante, el tercer personaje también puede contribuir a su manera con el conflicto principal del drama. André de Muralt, por ejemplo, celebra las críticas de Ockham contra el representacionalismo escotista y las toma como si éstas fueran testimonio fehaciente de que la única noética «buena» es aquella que, como la de Tomás, explica el conocimiento por vía de presencia in-

tencional de lo conocido mismo en el cognoscente. De modo semejante, las tesis escotistas acerca de la necesidad de una *notitia intuitiva* del intelecto podrían ser interpretadas desde el punto de vista de una narrativa ockhamista como testimonio de las insuficiencias básicas que aquejan al «representacionalismo aristotélico».

Claude Panaccio llegó a una conclusión semejante a la de Robert Pasnau. Si Tomás de Aquino habla de las especies inteligibles en términos de *repraesentatio* y, sobre todo si el verbo mental es lo inteligido *primo et per se*, su noética es una forma de representacionalismo. Retomando una definición formulada por Elizabeth Karger, el medievalista canadiense puntualiza que realismo directo es la «doctrina de que el objeto externo puede ser aprehendido sin que un objeto mental sea aprehendido». Ahora bien, según su interpretación, para Tomás la cosa externa no puede ser intelectualmente conocida sin, por lo menos, un verbo mental que funciona «como un objeto intermedio de intelección» (Panaccio 2001: 200).

Por otra parte —agrega Panaccio en un estudio más reciente (2010)— el debate sobre el verbo mental de finales del s. XIII y comienzos del XIV se lo debe leer como una discrepancia entre quienes le atribuían el conocimiento intelectual de la realidad exterior o bien a un objeto mental, es decir, a un *idolum* o cualidad existente en el espíritu, o bien a la realidad exterior en tanto que conocida. Y a partir de ST I 85.2 ad3 concluye que las *duae operationes* que Tomás retoma de *De Anima* Γ funcionan en la noética tomista a la manera de un *idolum* del intelecto, es decir, como un espejo o una representación (la *imago Herculis* que a veces aparece en los textos de Tomás) inteligiendo o aprehendiendo, la cual el intelecto toma contacto con su objeto. En definitiva, si se hace un balance de la interpretación panacciana de la noética tomista, tanto en su texto de 2001 como en el de 2010, el medievalista canadiense justifica su tesis del representacionalismo de la noética tomista sobre un único pasaje verdaderamente concluyente, a saber, las *QDP*, allí donde Tomás hace del verbo mental lo *primo et per se* inteligido.

Mal que le pese a los amantes del realismo directo, los pensamientos del pasado no se nos ofrecen jamás en una suerte de contacto o intuición directa sino que se nos dan *necesariamente* representados o mediados por una narrativa historiográfica, pues el único modo de explicar un texto «fuente» es por medio de otro texto. Y en un estudio cualquiera, pongamos por caso sobre filosofía medieval, hay datos —en un sentido amplio, es decir, se discute el significado de términos específicos, se exponen doctrinas de pensadores del pasado, se explicitan los implícitos que subyacen a ellos, etc.— pero también hay un hilvanar esos datos a fin de convertirlos en una secuencia inteligible. Pero resulta verosímil creer que uno de los hábitos que debe caracterizar al estudioso de las filosofías del pasado es la capacidad de no confundir datos con narrativas dentro del discurso historiográfico. Ahora bien, interpretaciones como las de Pasnau y Panaccio, que son de un innegable valor para los estudios

medievales (prueba de esto es lo mucho que les debe a ellas el presente trabajo), suprimen la narrativa «gilsoniana» pero la sustituyen por una nueva narrativa de tinte «ockhamista».

Alain de Libera (2014: 585) ha llamado recientemente la atención sobre este punto. A un «escenario gilsoniano» —afirma— le sucedió un «escenario analítico centrado en Ockham». Y describe la distribución de los papeles en cada uno de estos «escenarios» en términos bastante próximos. En el «gilsoniano», Ockham «es una cesura que prepara el *separatismo filosófico* y el kantismo», en el «ockhamista» «se traza una unión entre la Edad Media y la filosofía “moderna” postlockeana». Por otra parte, así como en el primero de éstos el avance hacia la modernidad es leído como un retroceso o alejarse respecto de la «buena» filosofía aristotélico-tomista, en el segundo la historia se narra —apunta de Libera— según un «avance progresivo hacia la «buena doctrina»: el realismo directo».

¿Sería deseable, por tanto, tender a una «cientificidad» tal que se anulara toda narrativa? Ignoro si es deseable pero, en todo caso, me parece imposible; tan utópico como el *desideratum* de un contacto con la realidad a la vez intelectual e intuitivo, exento de mediaciones de todo tipo. Lo que pretendo señalar aquí no es que las interpretaciones de Pasnau o Panaccio sean deficientes porque se detecte en ellas una narrativa sino porque ésta ocasiona (y creo que, en principio, no tendría por qué hacerlo) que las doctrinas analizadas no se estudien como «modelos completos». Es imposible —afirma de Libera (2014: 581-2)— comprender la discrepancia Tomás-Olivi y el alcance de sus innovaciones «si se le quita a cada uno la mitad de su teoría», de modo que, al menos desde una perspectiva «arqueológica» es imprescindible analizar la diferencia en dos modelos *completos*.

La teleología de la historia es acaso el rasgo que asemeja más a la narrativa ockhamista con la narrativa gilsoniana o realista. Mientras que en esta última —ironiza de Libera (1996: 25)— se le daba énfasis a una «teleología de la historia», el nominalismo ockhamista (el de los intérpretes actuales) presupone una «teleología de la historia». Más arriba ya hemos abundado en cómo las narrativas realistas presentan las noéticas de Duns Escoto y Ockham como la raíz de la debacle de la modernidad. Jacques Maritain, por ejemplo, deplora la incapacidad de la modernidad para entender el fenómeno cognoscitivo, misterio que sólo habrían logrado desentrañar Aristóteles, Tomás y unos nebulosos *antiqui*. Lo cual equivale a narrar las filosofías del Medievo tardío y la Modernidad según una teleología invertida o «*in peius*», convertida en «*historia calamitatum*».

En cambio, la teleología de las narrativas ockhamistas es más optimista. En ella, Pedro de Juan Olivi y, sobre todo, Guillermo de Ockham, como vimos más arriba, son los «adelantados» que descubren tempranamente el fracaso del representacionismo propio de la psicología aristotélica. El ya citado estudio de Robert Pasnau

junto con algunos textos de Peter King constituyen dos de las versiones más importantes de esta teleología ockhamista. La versión de Pasnau —tal como subrayó y estudió minuciosamente de Libera— se centra en la crítica antirepresentacionista que a fines del s. xviii elaboró el filósofo escocés Thomas Reid. Peter King, en cambio, construye su narrativa sobre la tesis de un «failure of aristotelian psychology», es decir, el fracaso de la psicología aristotélica.

Pasemos a la teleología ockhamista según la versión de Peter King. Las diversas noéticas tardomedievales son capítulos de una única historia o mojonos de mismo recorrido cuyo término Guillermo de Ockham, cuya ontología «espartana» del conocimiento (según expresión de King) demuestra que «no hay necesidad de representaciones tal como se las concibió tradicionalmente» (King 2007: 98). Naturalmente, en ningún momento se pone en duda la posibilidad de unificar en la abarcadora noción de «representación mental» el εἶδος aristotélico, junto con la *species* de Tomás y la de Duns, o las ideas de Descartes o Locke. En esta narrativa las diferencias ocupan siempre el cómodo lugar de la concesión: «a pesar de las notables diferencias entre..., no obstante es posible decir..., etc.».

El hecho de que la crítica ockhamista no haya detenido la avalancha de representaciones mentales acontecida en la Modernidad no es obstáculo para que King presente la supresión ockhamista de especies como el «resultado final» de los debates noéticos tardomedievales. «El resultado final —dice— de repensar la representación en la Edad Media es, entonces, tirarla a la basura [*is to junk it*]. Pero es final en sentido lógico mas no histórico» (King 2007: 98). Resulta altamente significativa la tesis de un final no histórico sino *lógico* de las noéticas representacionistas. La historia fáctica se convierte en un acontecimiento sólo inteligible una vez enmendada por una *Geistesgeschichte*, pues *lo definitivo* y *lo que cuenta* es la verdad del «movimiento del Espíritu» más que las inciertas contingencias del tiempo. Una fuerza misteriosa, a pesar de las críticas de Ockham, mantuvo disponibles las doctrinas de la representacionalidad durante el tiempo suficiente como «para ser objeto del abuso de Hobbes, Descartes y Locke» (King 2007: 98).

En un trabajo anterior —que lleva el sugerente título de «Scholasticism and the Philosophy of Mind: The Failure of Aristotelian Psychology»— King desarrolla más exhaustivamente su concepción teleológica. Narrar los debates noéticos tardomedievales es hacer la crónica del fallido programa de investigación de la psicología aristotélica medieval, que generó un problema insoluble que King denomina «problema de transducción». Un «transductor» —define (King 2007: 3)— es un mecanismo que, basado en datos del entorno del cognoscente, traspone simbólicamente los estímulos recibidos mediante una actividad primitiva y en sí misma no simbólica. La psicología aristotélica medieval se habría caracterizado por indagar el (insoluble) problema de una transducción o mecanismo transductor entre la sensibilidad

y el intelecto, mecanismo que según algunos pensadores es la abstracción (Tomás, Duns) y según otros la iluminación (Enrique de Gand). Tanto la transducción en su versión abstractiva como en su versión iluminativa fracasarían porque presuponen lo que pretenden explicar. En otras palabras, se en la versión que fuere, un mecanismo transductor se parece demasiado a un homúnculo cuya función es reconocer un ordenamiento o información conceptual implícitamente pre-existente en los datos de la sensibilidad, lo cual —argumenta King (2007: 17 y 22)— vulneraría la premisa de que un buen mecanismo transductor es una actividad primitiva y en sí misma no simbólica. Por otra parte, la noción de especie ya sea sensible o inteligible está íntimamente vinculada al problema de la transducción, pues es bajo la forma de especies que pensadores como Tomás y Duns explicaban la actividad del intelecto agente.

El segundo paso de la narrativa teleológica de King es establecer nexos entre las fallidas transducciones tardomedievales y la psicología cartesiana. Aunque el programa cartesiano rechazó numerosas nociones de la psicología aristotélica medieval, sin embargo —sostiene King— tanto Descartes como la mayor parte de la filosofía moderna de la mente «corre a través de una agenda esencialmente medieval: si las ideas son adquiridas o innatas, si la abstracción puede servir para conectar el sentido con el intelecto...» (p. 31). A pesar de las diferencias con sus predecesores escolásticos (¡las diferencias ocupan el lugar de la cláusula concesiva!), Descartes comparte con ellos la tesis de un «salto ontológico primitivo e irreducible» (p. 30), aunque no entre sensibilidad e intelecto (como creían los escolásticos) sino entre cuerpo y mente. Según la notable conclusión de la narrativa de King, el aristotelismo tardomedieval es predecesor nada menos que del *Descartes' Myth*.

¿Qué lugar ocupa Ockham en esta historia? Según el franciscano —puntualiza King (pp. 23-4)— el intelecto agente y el posible son lo mismo, de modo que, junto con el intelecto agente, se eliminan también las especies inteligibles cuya función puede ser satisfactoriamente cumplida por varias disposiciones o *habitus* del intelecto. A su vez, estas disposiciones no son el resultado de una misteriosa transducción sino de la interacción causal del cognoscente con el mundo. El conocimiento, como otros fenómenos mundanos, se explica mediante la tesis general de que para poner un determinado efecto basta con un agente suficiente y un paciente debidamente aproximado, en lo cual el agente es el objeto externo más la disposición intelectual (que concurren a título de concausas), y el paciente es el intelecto. Mientras que en vista de la formación de la disposición misma, el agente es el objeto externo y el paciente es el alma. Ningún lugar ni necesidad hay para la transducción.

En virtud de su rechazo del intelecto agente y de las especies, Guillermo de Ockham queda exento de toda sospecha de transducción, lo cual equivale a eximirlo del fallido programa científico de la transducción, problema que, de una u otra manera unifica a Aristóteles, las noéticas tardomedievales de Tomás, Duns y Enrique,



y la mayor parte de los pensadores modernos, en especial Descartes. Por otra parte, aunque King no lo afirme explícitamente, al describir la transducción aristotélica o tardomedieval en términos de salto (*gap*) del reino de lo sensible al de lo inteligible, se contribuye a identificar lo que aquí King denomina globalmente «psicología aristotélica medieval» con el dualismo cartesiano. Por ende, enfatizar que Ockham haya rechazado las especies, el intelecto agente y la transducción no es una «inocente» constatación historiográfica, sino el indicio fehaciente de que el *Venerabilis Inceptor* fue un adelantado, capaz de detectar al «*ghost in the machine*» unos cuantos siglos antes de Ryle. Ahora bien, más allá del valor filosófico de los análisis de King, su narrativa historiográfica —al igual que la de Garrigou-Lagrange, Maritain o de Muralt— adolece de un innecesario tinte «soteriológico», pues invierte demasiados esfuerzos en distribuir cabritos a la izquierda y ovejas a la derecha.

## 2. Críticas olivianas contra la especie

El franciscano provenzal Pedro de Juan Olivi, autor de numerosos argumentos contra las especies, diseña una noética que prescinde casi por completo de ellas, motivo por el cual los estudiosos suelen presentarlo como el principal antecedente de Ockham en este punto. Con mayor énfasis que otros pensadores medievales, Olivi enfrenta y analiza los problemas filosóficos en función de sus propios intereses teológicos. De hecho, se creyó obligado *por motivos teológicos* a analizar exhaustivamente el problema de la especie y el conocimiento. En efecto, creo que un estudio *completo* (en el sentido que pide de Libera) de su noética debe comenzar por este punto, comúnmente desatendido por los estudiosos impacientes por subrayar su realismo directo.

Lejos de ser anecdótica, esta conexión entre teología y teoría del conocimiento es de suma importancia porque nos revela un aspecto de la cuestión que está completamente ausente del tratamiento hecho por Tomás de Aquino. Concretamente, Olivi entendió que la postulación de especies en la esfera noética pone en peligro el libro albedrío dado que convierte en pasivas a la mente humana y a sus potencias cognitivas (sospecha que ya observamos en las críticas de Durando). La libertad constituye una cuestión filosófica de interés vital para la teología pues comporta conclusiones decisivas en relación al mérito y al demérito del obrar humano. Si hay especies —razona Olivi— éstas deben ser recibidas por las potencias cognitivas, las cuales, por ende, resultan de naturaleza pasiva, lo cual constituye el principal motivo para poner en duda la libertad, y con ella, la valoración moral de la praxis racional. Este punto constituirá un rasgo permanente de la reflexión oliviana: la intervención de especies *conlleva necesariamente* la pasividad de la potencia cognitiva (y, junto con ella, la pasividad de toda el alma).

[D]e ningún modo debe concederse esto [sc. la pasividad] en la voluntad, por lo menos en cuanto es libre, a menos que se pretenda destruir desde su cimiento [*funditus*] la libertad y, por ende, toda ley, toda fe, toda gracia, mérito y culpa. No obstante, a mi juicio, lo que sobre todo movió a muchos a creer que nuestra voluntad es totalmente pasiva fue y sigue siendo tener por cierto que todas las otras potencias lo son. (Pedro de Juan Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* [= *QSS*], q. LVIII ad14, ed. Jansen: II.461)

Si consideramos detenidamente este argumento y lo alineamos junto a las ideas de Enrique y, sobre todo, a las de Durando, se deja ver otro modo de percibir la aristotélica *scientia de anima*, un modo distinto respecto a cómo ésta se presenta en Tomás de Aquino o en Alberto Magno. Lejos de lo que podría inferirse a partir de numerosos estudios, Olivi no rechaza las especies por motivos «naturalistas». Por el contrario, parece ver en la doctrina de la especie la pretensión de subsumir el alma humana, inmaterial y superior, al rígido encadenamiento del determinismo causal propio del mundo físico. En puntos como este el método arqueológico liberaniano llega «más lejos» que el *modus operandi* de los estudiosos analíticos: si consultamos el texto oliviano habiendo definido previamente por completo la pregunta que motiva nuestra indagación, nos resultará imposible apreciar en su totalidad la noética del franciscano. Creeremos encontrar —como creen Pasnau y quizás creería Rorty— un alegato contra las representaciones mentales cuando se nos habla en realidad de una defensa de la superioridad de la mente humana y de su autonomía.

De aquí que las especies cobren para Olivi una inesperada relevancia teológica, en tanto obstaculizan seriamente que la voluntad sea una potencia dueña de sí misma. Situado en esta perspectiva, Olivi establece sin medias tintas qué valor se le debe reconocer a las diferentes *auctoritates*. La filosofía mundana del pagano Aristóteles, así como sus seguidores musulmanes, son responsables de la interposición de las especies y de una concepción pasivizante de las potencias de la mente humana. A pesar de que Aristóteles —denuncia el teólogo franciscano— no ofrece casi ninguna razón para justificar su concepción pasivizante de las potencias aprehensivas, lamentablemente los *catholici* confían gratuitamente en sus opiniones.<sup>51</sup>

[La objeción:] Aristóteles pretende en *De Anima* III que el inteligir es un cierto padecer. Y Agustín dice en el libro *De quantitate animae* que sentir es un cierto padecer... (Pedro de Juan Olivi, *QSS* q. LVIII ad14, ed. Jansen II.404). [La respuesta:] Contra la tercera dicen [Olivi suele presentar en tercera incluso su propia opinión] que Aristóteles no prueba este dicho suyo con ninguna razón suficiente o más bien casi con ninguna razón, pero sin motivo se le cree como a un dios pagano [*tanquam deo huius saeculi*]. Pero sobre Agustín dicen que lo que dijo en ese pasaje no lo sacó ni de la fe ni de las Escrituras sino que lo dijo siguiendo a filósofos antiguos, como hizo con muchas otras cosas de las que tuvo que retractarse... (Pedro de Juan Olivi, *QSS* q. LVIII ad14, ed. Jansen, II.482)

<sup>51</sup> Para un estudio sobre la relación de Olivi con los filósofos y la filosofía puede consultarse el estudio de David Burr (1971).

[Otro pasaje significativo:] Aristóteles al parecer, tampoco opinó esto allí, aunque no me preocupa que opinó ni allí ni en otro lugar <de su obra>. En efecto, su autoridad me resulta nula, así como la de cualquier otro infiel e idólatra [*eius enim auctoritas et cuiuslibet infidelis et idolatrae mihi est nulla*], sobre todo en lo relativo a la fe cristiana o a lo que está muy próximo a ella [*multum ei propinqua*]. (Pedro de Juan Olivi, *QSS* q. XVI ad6, ed. Jansen, I.337)

Aunque la cuestión de las especies no forma parte de la fe cristiana, por su vinculación con la libertad humana y con el carácter activo del alma humano, posiblemente caiga bajo esta *propinquitat* que ocasiona el modo tan peculiar como el franciscano se acerca a la cuestión.

Olivi, diseña por un lado numerosos argumentos que demuestran la ineficacia de la especie en orden a dar cuenta del conocimiento, y por el otro, demuestra que el conocimiento puede explicarse recurriendo a potencias aprehensivas activas, de modo que lo que las especies son incapaces de explicar, bien lo puede explicar la noción de acción o de hábito. En otras palabras, las potencias cognitivas son activas, dado que conocer no es recibir la impresión de una especie por parte del objeto sino ejercer una acción tendiente hacia él. Con todo, como veremos inmediatamente, Olivi no rechaza por completo las especies, sino que les concede —muy agustinianamente— una función conservativa en relación con la memoria y la imaginación. El error de explicar el conocimiento mediante especies —sostiene— proviene de creer que como en la memoria hay especie, éstas pueden ponerse válidamente en todas las otras potencias aprehensivas. En otras palabras, las noéticas de la especie propenden a una indebida generalización del recuerdo.

El alma forma o educa especies memoriales en sí y desde sí mediante sus actos cognitivos. Por tanto, algunos creyeron que el alma <también> formaba especies en su punta [*in suo acie*], mediante las cuales inteligiría formal o efectivamente, y sobre todo <creyeron esto>, porque no sólo forma en sí especies de las cosas que ve o experimenta, sino también <forma> nuevas composiciones con <las especies> precedentes. (Pedro de Juan Olivi, *QSS* q. LXXIV co., ed. Jansen: III.121)

La especie admitida por Olivi es un producto de la actividad formativa de la mente. Quien quisiera acusarlo de contradecirse por rechazar especies intelectuales pero admitir las «memoriales» debería lidiar con este punto. En efecto, un aristotélico como Tomás de Aquino (a pesar de todo lo que ya hemos dicho contra una noética de la identidad) no se permitiría decir que las especies son «formadas» por el cognoscente sino más bien recibidas. He aquí, precisamente, el punto que rechaza Olivi. Según el franciscano, la especie presenta problemas cuando se la sitúa *in acie intellectus* mas no como conservativa, aunque esto es así sólo si subraya que la especie no implica la intromisión o recepción de nada extraño en el alma. He aquí por qué el pasaje citado comienza enfatizando con bastante vehemencia el carácter activo de la mente en la formación de las especies y el hecho de que la «sustancia» de estas especies el alma la toma *in se et de se*. Resulta pertinente tener en cuenta estas profundas diferencias entre Tomás y Olivi a propósito del concepto de especies porque

discrepancias tan profundas, incluso a propósito de una única noción aparentemente compartida, pone en duda nuevamente las narrativas que pretenden unificar perspectivas «desde Platón hasta Mr. Hume».

Las razones de Olivi contra las especies son múltiples pero pueden agruparse en torno a las nociones (i) de potencia cognitiva, (ii) de objeto de conocimiento y (iii) de especie. En efecto, las potencias cognitivas —el intelecto, sobre todo— son lo suficientemente activas como para realizar su propio acto sin la adición de especies. Naturalmente, para que se consume el acto deben contar o bien con la presencia del objeto o bien con una especie memorial que subsane su ausencia. Sin embargo, dada una de estas condiciones, la potencia cognitiva es capaz de efectuar por sí misma su propio acto.

Varios argumentos ofrece el teólogo provenzal a favor de esta tesis. El intelecto se lo debe concebir como una potencia o bien activa o bien pasiva. Es preciso tomarse en serio la disyuntiva. Pero si es *verdaderamente* una potencia activa, entonces no es posible que su actuar dependa íntegramente de la especie inteligible. A lo sumo, ésta debería ser una *dispositio*, útil como «preparación para actuar debida y fácilmente» (*QSS* q. LVIII ad14, ed. Jansen II.467.). Sin embargo, de ser así, el intelecto y las restantes potencias cognitivas son capaces de conocer sin especies, aunque sea de un modo imperfecto. En otras palabras, si las potencias cognitivas son lo suficientemente activas como para producir sus propias especies —de hecho, sería difícil admitir que el objeto (material) cause por sí la especie en una potencia (psíquica)—, también lo son para efectuar sus propios actos prescindiendo de ellas. «Lo que la potencia misma hará por sí misma, podría hacerlo <también> sin especie, porque, con respecto a ello, dispondría de suficiente razón de principio activo» (*QSS* q. LVIII ad14, ed. Jansen II.466).

La dialéctica oliviana compele a su adversario a optar. O bien se admite la difícilmente defendible tesis de que las potencias cognitivas son llanamente pasivas, o bien se admite que son activas. Pero si se hace esto último, no hay verdaderos motivos para empecinarse en las especies. Por otro lado, tampoco es posible pensar la intervención de la especie desde un punto de vista instrumental. Si la potencia cognitiva es un agente principal que se sirve de la especie como agente instrumental, debe contar con una acción destinada, específicamente, a mover la especie. Sin embargo —razona Olivi (*QSS* q. LVIII ad14, ed. Jansen II.470)— ¿qué otro acto se le puede atribuir a un potencia cognitiva que no sea el acto mismo de conocer? En otras palabras —enfatisa Dominik Perler (2003: 45)— la actividad del intelecto no puede limitarse a la abstracción de una forma inteligible sobre la base de formas sensibles sino que debe consistir en que un objeto sea visto y devenga objeto inmediato de un acto intencional, lo cual no se obtiene por la adición de informaciones de ningún

tipo sino partiendo de una *intentio* en acto del *aspectus* dirigido directamente hacia su objeto.<sup>52</sup>

Aunque no aluda explícitamente a Tomás en este punto, cabe pensar que esta exclusión de términos intermedios es más «antitomista» que el tan mentado argumento de la especie como velo. En efecto, como vimos, según el Aquinate, el intelecto humano se sitúa en una posición intermedia que incluye una dimensión activa y otra pasiva. Según se sostiene explícitamente en *ST I* 85.2 ad3, el intelecto combina en sí (*coniungitur*) dos operaciones de distinto tipo: una *immutatio*, que es pasiva, y una *formatio*, que es activa. Ahora bien, la *immutatio* consiste, precisamente en la recepción de una *species*. Lecturas contrastivas de este tipo parecen conducirnos a la pregunta «¿Tomás u Olivi», ese interrogante que, con su acostumbrada ironía, De Libera describe como «la más reciente disyuntiva de Sofía».

Repitamos que, según creemos, una indagación histórica no busca responder, por lo menos en principio, una disyuntiva de este tipo sino reconstruir los motivos que determinaron a una época y/o a cada pensador a sostener determinada tesis. De modo que —adelantemos la conclusión— Tomás concibe la *passio intellectus* de un modo, hasta cierto punto, inconmensurable respecto de la noética oliviana. Hablando «superficialmente» podría alegarse a favor de Tomás que el argumento de Olivi funciona a expensas de dos radicalizaciones que no aplican en la noética del Aquinate.

Si el argumento del provenzal puede conminarnos a una estricta disyunción es (i) porque no admite matices para la noción de *passio* y (ii) porque emplaza la intelección en una interacción directa entre la realidad extramental y un intelecto concebido como una potencia simple. En efecto, son bien conocidos los numerosos reparos con que Tomás (e incluso el propio Aristóteles) admiten un padecer en el intelecto (*ST I* 79.2 co). Por otra parte, mientras que, según Olivi, recibir una especie implica que el intelecto interactúe (a título de paciente) *directamente con el objeto* del cual recibe la especie, en la noética tomista la especie resulta de una sinergia del intelecto agente y del *phantasma* (que ya de por sí es un *formatum* de la mente y no el objeto

---

<sup>52</sup> Dejo sin traducir el tecnicismo oliviano *aspectus*. Al respecto cabe tener en cuenta que —según Juhanna Toivanen (2013: 157)— el término *aspectus* «es difícil de traducir debido al amplio uso que Olivi hace de él. Pasnau lo traduce como “atención”, lo cual es válido en el caso del *aspectus* del sentido común y del intelecto, pero no resulta así cuando Olivi se refiere al *aspectus* del sol o de una flecha. Otra posible traducción podría ser el derivado directo de la palabra latina, a saber, “aspecto”. [...] Otra traducción podría ser “orientación”. Con todo, ambas traducciones resultan toscas y poco orientativas. Finalmente, podríamos usar “inclinación”, pero esta traducción suscitaría confusión con el aspecto voluntario, central para Olivi. Por tanto, en orden a reducir malentendidos, el término lo dejaré sin traducir en la mayoría de las ocasiones, consciente de que esta solución hace al texto menos legible y menos elegante».

corpóreo en sí mismo), sinergia en la cual el agente principal es el intelecto agente mismo.

Con todo, si encabezé estas matizaciones con la cláusula «hablando superficialmente», es porque ambos pensadores tienen un buen motivo para sus matizaciones y sus radicalizaciones. Como ha enfatizado de Libera (2014: 580) la discrepancia fundamental entre las noéticas de Olivi y Tomás reside en el tema del conocimiento de sí. Si hay especies inteligibles —argumenta el provenzal— éstas deben cumplir una función instrumental, pues la potencia cognitiva debe ser un agente principal que se sirve de ellas instrumentalmente. Pero el franciscano puede argumentar así porque —como dice el irónico de Libera— es «el campeón del conocimiento inmediato de sí». En el fondo de la noética oliviana hay una concepción de la subjetividad que discrepa con la de Tomás, quien jamás admitiría que el alma pueda conocerse (y por ende «usarse») por fuera de los actos que ya comportan de suyo la intervención de una especie.

Cada cual es cognoscible en cuanto está en acto y no en cuanto está en potencia, como se dice en *Metafísica IX*, de modo que algo es ente y verdadero, que cae bajo el conocimiento, en cuanto es en acto. [...] Ya que es connatural a nuestro intelecto en el estado de la vida presente el habérselas [*respiciat*] con lo material y sensible, se sigue que nuestro intelecto se entiende a sí mismo en cuanto deviene en acto por las especies abstraídas de lo sensible a través de la luz del intelecto agente, la cual es el acto de los inteligibles mismos y, mediante ellos, del intelecto posible. Por tanto, nuestro intelecto se conoce no por su esencia sino por su acto. (*ST I 87.1 co*)

Lo primero en saltar a la vista es la señalada discrepancia con Olivi. Para estar en acto, el intelecto posible debe contar con la especie inteligible, por tanto no hay «espacio» para esa suerte de momento cero en que el intelecto usaría de la especie (y por ende de sí mismo) con vistas a efectuar la intelección. No obstante, a partir de una lectura más detallada caben dos consideraciones más. A pesar de que Tomás sea «el campeón del conocimiento del alma por sus actos» (de Libera 2014: 580), esto no le impide explicar la intelección como una cierta auto-actualización: la luz del intelecto agente es el acto de lo inteligible y, a través de lo inteligible, también es el acto del intelecto posible. A su vez, como señalamos en repetidas ocasiones, una vez actualizado por la especie, el intelecto posible efectúa su propia acción formativa, sin la cual *no hay intelección*, ya que es formando que entiende.

En segundo lugar, si nos tomamos en serio este punto, la noética del Aquinate prohíja la notable paradoja de un intelecto que depende por completo de la especie y, al mismo tiempo, resulta muy poco propicio para el representacionalismo. En efecto, el representacionalismo parece implicar un momento cero, intermedio entre la potencia y el acto, un estar en ciernes de entender (la *Plato's subterranean cave* y el *Mr. Locke's dark closet* de Reid), momento en el cual, aunque todavía el intelecto no conoce, cuenta con una suficiente dosis de acto como para comenzar a usar de la representación en vista de acceder al objeto. Ahora bien, aunque Olivi rechaza

vehementemente lo que actualmente denominamos representacionalismo, en este punto su noética estaría más cerca de este último que la de Tomás, por cuanto admite para el intelecto un momento de actualidad previa a la apertura de la intelección.

Volvamos a los argumentos anti-especie de Olivi. También a partir de la noción de objeto se evidencia lo superfluo de las especies. Al igual que la potencia cognitiva —suficientemente activa como para necesitarlas— el objeto está lo suficientemente presente como para necesitarlas. Es en este contexto donde Olivi ataca la noción de *representación*. Si el objeto está ausente —concede el franciscano— es preciso que intervenga una especie. Pero su función es meramente representativa y no consiste en la formal ejecución del acto cognitivo. En otras palabras, sólo es preciso especies que *representen* al objeto cuando éste no está presente por sí mismo. Ahora bien, si efectivamente lo está, ¿es razonable postular la intervención de un ítem mental más presente que él? ¿En qué consiste exactamente una presencia mayor que la de un objeto efectivamente presente ante la potencia cognitiva?

Ninguna especie representa a tal punto su objeto tal como el objeto mismo se representa a sí mismo. Por tanto, cuando el *aspectus* de la potencia [*aspectus potentiae*] se clava [*figetur*] presencialísimamente [*praesentialissime*] en el objeto mismo, no será necesario representarlo mediante otra cosa más que por sí mismo. Por el contrario, si se interpusiera algo entre el *aspectus* de la potencia y el objeto mismo, más que ayudarla a ver, <le> velaría la realidad [*velaret rem*] y le impediría verla presencialmente en sí misma [*eam praesentialiter aspici in se ipsa*]. (Pedro de Juan Olivi, *QSS* q. LVIII ad14, ed. Jansen II.469)

Olivi es contundente. La representación es una noción completamente inadecuada para dar cuenta del conocimiento, porque encubre que conocer es, en realidad, una acción que brota de la potencia y recae *directamente* sobre el objeto. El pensador franciscano selecciona términos sumamente plásticos para describir este contacto directo. A la potencia cognitiva la denomina *aspectus* y a su acción, *figere*. Según Olivi, el *aspectus* es un estado o modo de existir [*modus existendi et se habendi*] de la potencia cognitiva. Un hierro —metaforiza en otro lugar— puede ser una masa informe vuelta sobre sí, o bien, «gracias al alargamiento de sus partes [*per protensionesm partium suarum*]», ese hierro puede devenir afilado como una espada. Semejante a eso es la potencia cognitiva, la cual cuenta con una «fuerza tendencial [*vis intentiva*]» que puede estar vuelta sobre sí misma o bien «se extiende, y extendiéndose se afila porque se encuentra dirigida agudamente hacia algo que le está obyeto [*protenditur et protendendo acuitur quod est acute ad aliquod sibi obiectum intenta*]» (*QSS* q. LXXIII co, ed. Jansen III.64).

Y si el *aspectus* lo metaforiza Olivi mediante una espada, es verosímil que su acción sea un *figere*, es decir, un «clavarse». Conocer, por tanto, lejos de involucrar alguna recepción, presupone necesariamente un activo «alargarse» y «afilarse» de la potencia, en virtud del cual ésta consigue alcanzar sin mediaciones su propio objeto, como una espada que acierta en su blanco. Cualquier intermediario es una adición

innecesaria, no más que un velo. ¿Qué otra función puede cumplir lo interpuesto entre una espada y su objetivo sino la de escudo?

Enfocando esto mismo desde otro punto de vista, Olivi argumenta que la especie desfavorece el acto cognoscitivo porque desvía el *aspectus* de la potencia. Si la especie informa a la potencia, es decir, si se instala en ella como «principio radical» de su acto, entonces el *aspectus* «se vuelve sobre sí y su interioridad [*reflectet se potius ad se et ad sua interiora*]», mientras que, en realidad, debería «extenderse hacia el objeto exterior [*protendat se versus extrinsecum obiectum*]» (*QSS* q. LXXIV co, ed. Jansen III.123). De aquí que el principal efecto de la intervención de especies más que una *conversio* es una *aversio*, es decir, un alejarse de la potencia cognitiva respecto de su objeto propio.

Finalmente, en tercer lugar, Olivi argumenta contra la especie problematizando la noción misma de especie. Y diseña un primer argumento que, junto con la imposibilidad de la representación examinada más arriba, constituyen los dos argumentos actualmente más citados del pensador franciscano. La especie como medio cognitivo comporta el peligro de convertirse en objeto. Según la premisa mayor (y fundamento último) del argumento oliviano, hay una sola acción que puede efectuar el *aspectus*, y esa acción es un tender (*intendere*), y aquello sobre lo que recaiga este tender será *necesariamente* el objeto primero del acto cognoscitivo. O bien no hay especie o bien ésta representa al objeto. Pero si se da esto último, el *aspectus* debe convertirse hacia la representación y «clavarse» en ella. Y es allí donde la especie ocupó el lugar del objeto (*QSS*, q. LVIII ad14, ed. Jansen II.469 y q. LXXIV co, ed. Jansen III.123).

El examen de estos argumentos suscita apreciaciones análogas a las que expresamos al indagar la noción escotista de especie. El argumento del velo presupone una especie inteligible concebida según la matriz de una noética visual, es decir, una especie cuya eficacia se evalúa en función de la *praesentia*, es decir, de acuerdo con la lógica de un objeto que debe comparecer ante la potencia cognitiva. Ahora bien, está claro que la noética tomista, al menos en su versión de madurez, entiende tanto la intelección como la especie en un sentido distinto, lo cual nos lleva de nuevo al problema de la inconmensurabilidad de paradigmas. Inteligir consiste, según Tomás, en una acción cuyo momento culminante consiste en definir o formar una quiddidad o emitir juicios sobre ella, en vista de lo cual esta acción precisa una suerte de fundamento que Tomás describe como una determinación, configuración o información de esa acción, desde dentro, por parte de una *species*. Por otra parte, el propósito de la intelección no es análogo a la trayectoria de una flecha que clava en el blanco, en el sentido de que el intelecto humano, como sabemos, no recae directamente sobre lo singular, capacidad que Tomás al parecer reserva al actuar conjunto de sentido e intelecto. En otras palabras, recordando el símil del fuego analizado más arriba, la intelección es a su especie, lo que la acción de quemar es al calor propio del fuego,



es decir, la especie no está al término de la intelección (como el inteligir oliviano según el símil de la flecha) sino que está desde atrás, actualizándola. Por tanto, todo aquel que quiera o bien criticar a Tomás por representacionista o bien criticar a Olivi por su noética del *aspectus* debería primero esforzarse por explicitar un paradigma común capaz de englobar ambas noéticas, ya que, como sabe cualquier estudioso de retórica, es imposible evaluar la contundencia de un argumento si se prescinde de los acuerdos o creencias admitidas por los contendientes. Resulta tan fácil como ineficaz —volviendo a la tesis liberaniana de los «modelos completos»— seleccionar dos o tres argumentos de su contexto original y juzgarlos a partir del paradigma de otro pensador.

A propósito de la noción de especie, hay otro argumento oliviano que, aunque no mereció demasiada atención de parte de la crítica, resulta acaso el más sustancioso de todos. El ejercicio del pensamiento —sostiene Olivi— comporta hábitos tales como la ciencia, la opinión y la creencia, los cuales, a su vez, implican afirmaciones y negaciones. Las especies no son sino términos simples, que se combinan cuando el cognoscente afirma o niega. Ahora bien, el mero contar con ciertas especies e incluso pensar en ellas según un orden adecuado *no implica de suyo* una intelección eficaz. Hay una diferencia sustancial —Olivi parece presuponer— entre una intelección eficaz y el contenido de la misma. O dicho de otra manera, no basta aducir el contenido de una intelección (la especie) para dar cuenta de lo más formal de una intelección.

Olivi escoge un ejemplo muy sugestivo. Tanto un cristiano como un «mahometano incrédulo» pueden pensar en la proposición «Dios es hombre y nació de una Virgen». Es más, al pensar en ella, el mahometano estructura las especies (Dios, hombre, nacido de Virgen) según el mismo orden (*ordo*) que el cristiano. Sin embargo, sobre este asunto, el mahometano «no cuenta ni con el hábito de la ciencia ni con el de la opinión», dado que persiste en su incredulidad. Por tanto, hay en los hábitos intelectuales un *plus* irreducible que la recepción de simples especies no consigue explicar. Por tanto, «muchos <hombres> pueden no tener <afirmaciones y negaciones habituales>, aunque tengan en la memoria y en la reflexión actual las especies de esos objetos sobre los que versan los hábitos mismos» (*QSS*, q. LVIII ad14, ed. Jansen II.468).

Como puede verse, Olivi no rechaza de plano todo tipo de especies. De hecho, el error de los aristotélicos consiste específicamente en una extrapolación, según él. Generalizan ilegítimamente un recurso que pertenece originalmente a la memoria, tal como lo deja claro Agustín de Hipona. Se trata de especies que son de índole rememorativa, a las cuales Olivi denomina «especies memoriales». Esta confusión conceptual de los aristotélicos le permite a Olivi diseñar más argumentos anti-especie, apoyados sobre la tesis de que las especies introducidas por los aristotélicos

pueden reducirse a las especies contenidas en la memoria, de modo que resultan superfluas. Una versión de este argumento asume la forma de un dilema. O bien la especie subsana la ausencia del objeto permaneciendo en ausencia de éste, o bien no lo hace. Si lo hace, «tiene más bien la *ratio* de especie memorial». Pero si no lo hace, es decir, si desaparece junto con el objeto, esta especie más que especie es una acción, dado que es de índole fluyente. Por tanto, «habrá dos especies de la misma especie [e.d. del mismo tipo], de manera que una de ellas resultará superflua» (*QSS*, q. LXXIV co, ed. Jansen III.122.)

La concepción aristotélica de la especie generaliza el recuerdo y convierte a la memoria en la única operación cognitiva posible. Es la ausencia del objeto lo que legitima la interposición de una especie vicaria. Por tanto, se suscita nuevamente un dilema: o bien el *aspectus* va más allá de la inicial *inspectio* de la especie o bien no lo hace. Si lo hace, es porque habrá un contacto directo con el objeto que vuelve superflua a la especie. Pero si no lo hace, es decir, si se queda en la *inspectio speciei*, «no verá la cosa en sí misma sino su imagen como si fuera la cosa misma [*acsi esset ipsa res*], lo cual es función de la especie memorial más que de la visual» (*QSS*, q. LXXIV co, ed. Jansen III.123).

La noética oliviana presupone en este punto una prolija disociación de funciones. El intelecto, cuyo ejercicio consiste en una activa tendencia hacia la realidad extramental, prescinde por completo de las especies y, por ende, de cualquier tipo de representación. La memoria, en cambio, cuya finalidad consiste en remediar la falta del objeto, consiste en la inspección de especies como si fuesen las cosas mismas, es decir, consiste en servirse de las especies casi como si no fuesen especies, casi como si no representaran. Si cabe hacerle una crítica a la noética oliviana, acaso ésta consista en su incapacidad para dar cuenta de la función representativa de la especie. En su *pars destruens*, Olivi necesita homogeneizar la representación a la simple presencia, a fin de convertir el contacto con la especie en el espurio contacto con una *parva res*.

Sin embargo, cuando, finalmente, intenta dar cuenta del conocimiento del objeto ausente, transige ambiguamente con las especies y les adjudica una función representacional al recuerdo. Sin embargo, si, al recordar, el *aspectus* ve la especie como la cosa misma, ¿no entrañaría esto la abolición del recuerdo? Si la representación no es más que un remedio de la ausencia, si no es más que una presencia que se diferencia del objeto por su carácter alternativo, ¿cómo explicar la memoria? ¿Por qué que recordamos eventos pasados y no especies memoriales? Por otra parte, las dificultades no se restringen al estricto uso de la memoria, dado que —como el propio Olivi señala— los tan variados usos la imaginación también ponen en juego especies representacionales.

Apuntemos antes de concluir que (tal como esbocé en la sección 3.3 y como analizaré más exhaustivamente en la sección 13.1) la objeción de la generalización del recuerdo presupone un paradigma de memoria distinto del de Tomás. En Olivi, así como en Escoto, fieles seguidores de Agustín, opera lo que Paul Ricoeur denomina «teoría platónica del εἰκόν», la cual pone en primer plano el fenómeno de la cosa ausente, razón por la cual este paradigma propende a borrar los límites entre memoria e imaginación. Recordar consiste en re-presentarse la imagen de algo.

Ahora bien, si para Olivi (como para Agustín), (i) recordar se aproxima bastante a una forma de imaginar, y (ii) la función de la especie es subsanar la ausencia de la cosa, entonces una especie por fuera de la memoria está condenada a una reiteración superflua de funciones. En Tomás, por el contrario, la memoria no alude a una potencia distinta del intelecto ni a una capacidad asemejable a la imaginación. Rivalizando contra Avicena, el Aquinate suele afirmar que la noción de memoria alude a la *stabilitas* o *immobilitas* con que la especie arraiga en el intelecto. La memoria consiste en el hecho de que, una vez que se entiende algo por primera vez, el intelecto comienza a estar de otro modo que antes de entender, pues conforme repiensa lo mismo va convirtiéndose en un *sciens in habitu* cuyo rasgo distintivo es la capacidad de pensar cuando quiere. Pero está claro que este estado de *sciens in habitu* no alude a una mera reproductibilidad de algo al progresivo arraigamiento de un acto de pensamiento en aquel que lo opera.

Por tanto, hablando estrictamente, según Tomás, el hecho de que haya una memoria intelectual no implica ni que haya una única especie ni que haya dos —no se trata de algo cuantificable; implica, por el contrario, que hay un sujeto que en virtud de la estabilidad de su propia potencia va ganando una autonomía creciente en orden a realizar determinado acto. Pero la distinción más pertinente aquí no es la de una especie más otra especie sino la de una especie que antes no era tenida y luego comienza a ser tenida en potencia.

### 3. La navaja de Ockham

Robert Pasnau ofrece su propia narrativa sobre la emergencia de la noética de Olivi y Ockham. Como expliqué en la sección 2.3, su investigación se desarrolla en el marco de una oposición fundamental entre dos teorías noéticas: la Teoría del Acto-Objeto («*Act-Object Theory*») y la Teoría del Acto («*Act Theory*»). Se trata de dos teorías o clases de teorías tipificadas contemporáneamente por la Filosofía de la Mente, las cuales —según Pasnau da por sentado— es posible encontrar o rastrear como tales en el Medioevo. Mientras que según la primera de éstas —que es la que se le atribuye a Tomás— el conocimiento «es una relación con un cierto objeto interno de aprehensión» (Pasnau 1997: 26), según la segunda —la representada por

Olivi y Ockham— «no hay necesidad de un acto y de un objeto interno de este acto» (p. 25), pues no hay necesidad más que del acto y del objeto (el extramental).

Estas teorías —es de suma importancia notar esto— se refieren a la *percepción*, entendiendo como tal el modo como los seres concretos e individuales se le aparecen al cognoscente. Puntualizo esto porque, aunque Pasnau no parece problematizarlo en ningún momento, según Tomás el intelecto no desempeña una función perceptiva. Como sabemos, mediante la intelección conocemos la quiddidad de la realidad material pero no «tomamos contacto» con seres concretos, ya que el intelecto sólo alcanza *indirectamente* lo singular. Según Tim Crane (2011), dentro de las teorías de la percepción, tenemos un primer tipo teórico —«*The Sense-Datum Theory*»— el cual propone que la percepción es una «relación con un objeto no físico, una relación con un “ser dado” o “sentido”, la cual es a menudo llamada una concepción “acto-objeto”, porque postula una distinción entre el “acto” mental de sentir y el “objeto” que es sentido. Por tanto, ante una narrativa como esta, cabe hacerse primeramente la pregunta de hasta qué punto es posible, válida o útil la operación historiográfica de subsumir filosofías del pasado a teorías del presente.

En el marco de esta antinomia teórica, como ya señalé, Pasnau efectúa una valoración evolucionista de la teoría de Olivi y Ockham, quienes merecen un «sustancial honor [*deserve substantial credit*] por intentar desplazar esta atractiva pero errónea [*seductive but misleading*] pintura de la mente» (Pasnau 1997: 26). En definitiva —da a entender Pasnau— el problema de la noética tomista así como de toda otra que recurra a especies (y, por supuesto, de lo que él entiende por noética aristotélica) consiste en cometer la «falacia del homúnculo». En otras palabras, el honor de Olivi y Ockham consistiría en haber criticado «la teoría estándar porque ésta pone dentro del percipiente otro percipiente, espectadores capaces de disfrutar las representaciones que se forman dentro de nosotros» (p. 26). La rivalidad entre Tomás y sus antagonistas franciscanos llega a describirse en términos de un fundacional desplazamiento del *μῦθος* por parte del *λόγος*. Olivi y Ockham — describe Pasnau (recordando el timbre épico de la celebración lucreciana del advenimiento de Epicuro...)— «se dieron cuenta de que tras la teoría de las especies se oculta un mito [*story*] y reemplazaron este mito con una explicación [*account*]...» (p. 27).

Las especies deben ser rechazadas en virtud de la *lex parsimoniae*. La «causa eficiente» de un «conocimiento intuitivo» —sostiene Ockham— es el objeto externo mismo, lo cual vuelve superflua la teoría de Tomás, quien postulaba que la especie representativa, a título de *principium* del conocer e *id quo intelligitur*, es la causa directa e inmediata del conocimiento (Pasnau 1997: 163). Para ser verdaderamente evolucionista, la interpretación de Pasnau debe pagar un precio alto que es reencontrar en Tomás las mismas presuposiciones teóricas que en Ockham pero erróneamente explicadas. La necesidad de una causa eficiente de la intelección —o el objeto o la especie— sería una presuposición presente en ambos pensadores, en lo cual,

huelga decirlo, las noéticas de la especie llevan «las de perder» porque ponen una mediación superflua (si el objeto puede causar *eficientemente* la intelección mediante una especie, *a fortiori* también puede causarla por sí mismo).

Por motivos semejantes —he aquí otro «punto débil»— la narrativa de Pasnau lleva a la conjetura errónea de que Olivi habría rechazado la especie inteligible por motivos parecidos a los de Ockham. No obstante, como vimos en la sección anterior, el franciscano provenzal rechaza la causalidad eficiente del objeto sobre el alma por los mismos motivos que rechaza las especies de Tomás.

[P]or el intelecto y la cosa vista, sin ninguna especie, puede darse un conocimiento intuitivo [...]. Porque una vez puestos el activo suficiente y el pasivo y aproximados, puede ponerse el efecto sin ninguna otra <cosa>. Ahora bien, el intelecto agente junto con el objeto son agentes suficientes con respecto de ese conocimiento y el <intelecto> posible es paciente suficiente. (Guillermo de Ockham, *Reportatio* II q13; *OTh* v.268)

La tesis de que haya un *activum sufficiens* para una potencia del alma cualquiera —cognoscitiva o apetitiva, sensitiva o intelectual— conduciría, según Olivi, a la negación del libre albedrío por los mismos motivos que la tesis de la especie inteligible. En suma, la narrativa de Pasnau lleva inevitablemente a minusvalorar una discrepancia fundamental: para un franciscano lo que vuelve superflua la especie es la actividad del objeto, mientras que para el otro lo que la vuelve superflua es la del sujeto.

Finalmente, la narrativa de Pasnau también lleva a generalizar erróneamente la presuposición de que toda noética de la especie recurre a ella (i) a título de especie previa al acto de intelección, y (ii) a título de especie tomada como objeto «visto» por el intelecto. En tal sentido, Pasnau subraya el famoso pasaje ockhamista sobre la imposibilidad de conocer a Hércules por su estatua sin haberlo conocido antes directamente (*OTh* v.274). Ahora bien, en el «argumento de Hércules» funciona la doble presuposición de que la especie es previa a la intelección y de que su función consiste esencialmente en «comparecer» ante el intelecto. Sin embargo, como vimos en capítulos anteriores, estas dos presuposiciones difícilmente se aplican a la noética de Tomás. En todo caso, si Tomás insiste una y otra vez en la analogía de que especie/intelecto → calor/fuego, lo que Pasnau debería haber hecho no es enfatizar la contundencia de la refutación de Ockham sino justificar por qué la especie *incluso en la noética tomista* comporta los rasgos indicados, ya que, por lo menos a primera vista, el calor del fuego ni es previo al fuego mismo ni es algo así como un objeto que se encuentra *por delante* de la actividad del fuego.

Eleonore Stump —que tuvo a su cargo un capítulo sobre la crítica ockhamista contra las especies en el *Cambridge Companion* al pensamiento de Ockham— ofrece una narrativa alternativa. La noética tomista —apunta (Stump 1999: 175-8)— presenta tres puntos débiles al respecto. (i) La idea de que el intelecto es una potencia cognoscitiva *activa*, que causa algo, resulta por lo menos dificultosa; nosotros esperaríamos —sostiene la autora— que el conocimiento tiene lugar cuando una potencia

«recibe impresiones causadas por el mundo exterior»; en otras palabras —enuncia la autora con términos de la epistemología anglosajona contemporánea— «si el intelecto opera con una causación *top-down*, resulta desconcertante la confiabilidad (*reliability*) de la percepción». (ii) Otro punto débil consiste en el interrogante por cómo a partir de las especies sensibles, que sólo son «formas accidentales de lo percibido», el intelecto adquiere la forma sustancial. (iii) Finalmente, el punto débil más grave según la autora consiste en la pregunta por lo que diferencia la percepción respecto de la imaginación o el recuerdo: el mismo *phantasma* almacenado que desencadena la intelección, es el que activa la memoria y la imaginación. Hablando sobre este último punto agrega la autora: «La doctrina de la especie del conocimiento humano sirve para explicar el proceso por el cual llegamos a conocer la realidad extramental pero no para explicar las diferentes maneras como accedemos a la información ganada gracias a estos procesos» (Stump 1999: 178).

Antes de criticar la doctrina de las especies, Guillermo de Ockham utiliza el espacio de las objeciones que le proporciona el formato de la *quaestio* para reformular su propia versión de esta doctrina. En esta versión —puntualiza Stump— Ockham se despreocupa por los dos primeros problemas y se concentra en el tercero, que es el único que parece importarle. El franciscano —observa Stump— simplemente asume que, si hubiera especies (lo cual rechaza), lo universal podría existir en los *phantasmata* (es decir, la segunda debilidad) y también asume que, a diferencia de la versión tomista, en una noética de la especie inteligible, el intelecto no es una causa *top-down* porque recibe la especie, la cual se imprime en él para causar el acto de intelección.

En suma —según esta narrativa (Stump 2009: 179-80)— lo que verdaderamente motiva el rechazo de las especies es que, recurriendo a éstas, la intelección se confundiría con el recuerdo o la imaginación, ya que —y aquí viene lo importante— según Ockham, la especie la recibiríamos conscientemente y la conoceríamos primeramente a ella, antes de conocer al objeto que ésta representa. Stump avala lo dicho con un célebre pasaje ockhamista:

Lo representado debe primeramente ser conocido. De otro modo lo representante nunca llevaría a conocer lo representado como a su semejante. Ejemplo: la estatua de Hércules sólo me llevaría a conocer a Hércules si primero viese a Hércules; de otra manera, es imposible saber si la estatua se le asemeja o no. Pero según los que ponen la especie, ésta es algo previo a todo acto de inteligir el objeto. Por tanto, no puede ponérsela a causa de la representación del objeto. (Guillermo de Ockham, *Reportatio* II q13; *OTh* v.274)

En efecto, la crítica de Ockham presupone un rasgo típico del funcionamiento de la memoria. Cuando rememoro una representación, recuerdo lo representado en ella porque, cuando tomé contacto con ello por primera vez, mi contacto fue directo, de modo que puedo reconocer lo representado en su representación. Ahora bien, este mecanismo que, al menos para Ockham, resulta admisible para la memoria-

imaginación, es por completo inadmisibile para la percepción, que es, precisamente, la capacidad de tomar contacto originariamente con la cosa presente ante mí. Se trata de una nueva versión del argumento de la generalización del recuerdo, utilizado por Olivi.

Ahora bien, una vez consideradas sintéticamente las narrativas de Pasnau y Stump, cabe ir al texto mismo de la crítica de Ockham. No obstante, consideraremos previamente algunos puntos del contexto de esta crítica. La totalidad del proceso cognitivo —apunta el medievalista Claude Panaccio (2004: 7)— debe concebirse según Guillermo de Ockham como un encadenamiento causal. Y las etapas principales de este proceso se esquematizan de la siguiente manera. (i) Un primer momento consistente en que el objeto causa una *intuición*, tanto sensitiva como intelectual, de incomplejos (el objeto causa la intuición sensitiva y, ayudado por ella, causa a su vez la intuición intelectual). Este momento intuitivo ocasiona a su vez (ii) un segundo momento de carácter *judicativo*, en el cual, el cognoscente forma juicios o «complejos» con los incomplejos intuidos, lo cual, en rigor, aunque comience dándose simultáneamente a la intuición, ya no es parte de la *notitia intuitiva* sino de la *abstractiva*; en virtud de la *notitia intuitiva* de Sortes y su blancura conozco que «Sortes es blanco» y presto un asentimiento inmediato a ese estado de cosas contingente aprehendido intuitivamente y estructurado complejamente por mi intelecto. Y como luego de esta actividad, el cognoscente no queda igual que antes de realizarla sino que se vuelve capaz de ulteriores repeticiones, la actividad abstractiva puede separarse de la intuición, de lo cual se infiere, según Ockham, que (iii) el conocimiento abstractivo precedente —que es un *primer* conocimiento abstractivo— produce en el cognoscente un *habitus* o disposición que lo hace capaz, a su vez, de conocimientos abstractivos *segundos*. Consideremos el siguiente pasaje.

Hay un <tipo> de conocimiento intuitivo y otro, abstractivo. El intuitivo es aquel mediante el cual se conoce, cuando la cosa es, que es, y, cuando no es, que no es. Porque cuando capto [*aprehendo*] unos extremos intuitivamente de modo perfecto, inmediatamente puedo formar un complejo, dado que estos extremos o bien se unen o bien no se unen, y <así> afirmar o negar. Por ejemplo, si veo intuitivamente cuerpo y <veo> blancura, inmediatamente el intelecto puede formar los siguientes complejos: «hay un cuerpo» o «hay algo blanco» o «el cuerpo es blanco». Y luego de formar estos complejos, el intelecto inmediatamente afirma, en virtud del conocimiento intuitivo que tiene los extremos. [...] Hay que saber que, si bien por haber conocimiento intuitivo del sentido y del intelecto sobre algunos incomplejos, el intelecto puede formar, según el modo indicado, un complejo a partir del conocimiento intuitivo de esos incomplejos y afirmar este complejo; sin embargo, la formación del complejo y el acto de afirmarlo no son conocimiento intuitivo. Porque <estos> dos conocimientos son complejos, <mientras que> el conocimiento intuitivo es conocimiento incomplejo. (Guillermo de Ockham, *Reportatio* II q13; *OTH* v.256-7)

El pasaje se sitúa en el momento (ii) y despliega su articulación hacia (i). Consideremos a un cognoscente en presencia de un cuerpo blanco. Este último produce en el cognoscente una *apprehensio extremorum*; Ockham los denomina «extremos»

porque son los incomplejos que inmediatamente suscitan en el cognoscente la formación de un juicio o complejo que los compone o divide, el cual va acompañado del inmediato asentimiento de parte del cognoscente. La formación de este primer juicio o complejo resulta necesariamente híbrida pues constituye una suerte de puente que debe unir la instancia netamente intuitiva con la netamente abstractiva. Debido a esta hibridez comparte rasgos con ambas instancias. En el pasaje citado se advierte el énfasis con que Ockham subraya su carácter inmediato: no bien se encuentra ante la presencia del cuerpo blanco, el cognoscente *statim* dice interiormente «hay algo blanco» o «el cuerpo es blanco». No obstante, poco después, el franciscano advierte que la formación del complejo y el asentimiento prestado exceden la mera intuición ya que «el conocimiento intuitivo es conocimiento incomplejo» (notablemente, Ockham evita decir que este tipo de *formatio*, tan inmediata a la intuición, sea abstractiva, sino que se limita a enfatizar que, hablando estrictamente, la *cognitio intuitiva es incomplexa*).

Puesto que el hombre además de intelecto tiene sentidos, la *cognitio intuitiva*, además de ser sensitiva, tiene una faceta intelectual, es decir que el objeto (solo, sin especie) produce en el sentido una *cognitio intuitiva sensitiva* y en el intelecto una *cognitio intuitiva intellectiva*. Por otra parte, lo que hace que un conocimiento sea intuitivo es justamente que gracias a él el cognoscente sabe si la cosa existe o no existe o bien si es de tal o cual tipo, es decir, se anoticia con plena evidencia sobre características contingentes de los objetos. En cada una de las etapas señaladas, el franciscano enfatiza un enlace causal eficiente que explica el acto cognoscitivo y, a su vez, vuelve superfluo el recurso a especies:

(i) *Obiectum + sensus = notitia intuitiva sensitiva, Obiectum + intellectus → notitia intuitiva intellectualis;*

(ii) *Notitia intuitiva + intellectus → prima notitia abstractiva;*

(iii) *Habitus + intellectus → secunda notitia abstractiva.*

Elizabeth Karger (2006) explica este proceso mediante un ejemplo. Supongamos que, durante un paseo, me cruzo con un gran roble, al cual observo atentamente, y que, tiempo más tarde, encontrándome en otro lugar, lo recuerdo. El primer contacto corresponde a (i) y (ii). El roble afecta mis sentidos y mi intelecto, en virtud de lo cual tengo de él una *notitia intuitiva*, tanto sensitiva como intelectual. Ésta, a su vez, suscita simultáneamente diversos conocimientos complejos o juicios, a los cuales asiento inmediatamente, sencillamente porque me encuentro ante la presencia del roble que los suscita. Ahora bien, supongamos que formo interiormente dos proposiciones: «las hojas de este roble están doradas» y «este roble es una planta». Como la primera proposición es relativamente contingente (por lo menos si desconozco cómo cambia el color de las hojas de roble según las estaciones), cuando tiempo más tarde la recuerde o la repita interiormente, ya no asentiré *statim* a ella pues no sabré



cuál es *en ese momento* el color de las hojas, lo cual no ocurrirá con la segunda proposición, dado que su contenido es universal. Las dos proposiciones repetidas tiempo más tarde corresponden a (iii), es decir, son conocimientos abstractivos segundos, resultados de *habitus* o disposiciones que dejados en mi mente por conocimientos abstractivos primeros que fueron suscitados a su vez por el conocimiento intuitivo que experimenté mientras me encontraba frente al roble.

Ahora bien, así como el objeto es causa eficiente de la intuición, y ésta, a su vez, es causa de un *habitus*, también este último desempeña un papel causal, puesto que ocasiona un segundo conocimiento abstractivo. Cuando Guillermo habla de *habitus* está hablando de una inclinación o disposición de parte del cognoscente a formar los mismos complejos que ya formó anteriormente. Volviendo al ejemplo anterior, una vez que afirmé interiormente que «este roble es una planta» o que «el roble es una planta», quedo predispuesto a repetir la unión de los incomplejos «roble» y «planta». «Alguien —afirma Ockham— luego de muchas aprehensiones de una proposición que <en principio le> resulta neutra, se siente inclinado a aprehender y a reflexionar sobre esa proposición más que antes» (Guillermo de Ockham, *Ordinatio* I prol. q1; *OTh* I.17)

En otras palabras, el rechazo de la especie inteligible es el resultado de una doble aplicación de la *lex parsimoniae*. Lo único cuya necesidad puede demostrarse es aquello de lo que, en virtud de su eficacia, un efecto depende necesariamente. Y, a su vez, sólo puede postularse como una causa de este tipo es algo captado por la experiencia. La especie inteligible no supera ninguna de las dos condiciones: porque, en Tomás (a diferencia del antagonista que se construye Ockham) la especie no es causa eficiente (Tomás jamás diría de ella que «habet efficaciam»). Y, además, tampoco es una entidad perceptible a través de la experiencia. Por argumentos de este tipo es que Pasnau logra ver en Ockham a un «desmitologizador» cuya noética parecería aproximarse a las disolventes críticas de un Rorty.

[T]odo argumento sólo puede demostrar que se requiere aquello que tiene eficacia. Porque todo efecto <sólo> depende *sufficienter* de las causas <que le son> esenciales, según Juan <Duns Escoto>. Pero que algo creado sea causa eficiente sólo puede probarse demostrativamente a través de la experiencia por el hecho de que a su presencia le sigue el efecto pero a su ausencia no. Pero sin ninguna especie, ante la presencia del objeto junto con el intelecto se sigue el acto de inteligir tanto como con especie. Por tanto, etc. (Guillermo de Ockham, *Reportatio* II q13; *OTh* v.269)

Si nos tomamos en serio este pasaje, resulta verdaderamente incomprensible cómo alguien puede interpretar el rechazo de la especie inteligible como una suerte de «depuración interna» o de «selección natural» que la noética medieval (¡en singular!) habría operado sobre sus elementos menos exitosos. En otras palabras, en este último pasaje se nos revela un naturalismo noético de una intensidad tal que no puede significar sino un total cambio de paradigma respecto de la noética de Tomás

e, incluso, respecto de la de Duns Escoto. En tal sentido, si como suelen hacer varios estudiosos, dejamos en las sombras las diferencias de paradigma entre Tomás y Guillermo, resulta verdaderamente absurdo presentar el rechazo de las especies como la «revolución noética» del s. XIV, ya que no es más que la consecuencia esperable a partir de las premisas indicadas. Por lo cual, la principal tarea del estudioso de estas noéticas —me parece a mí siguiendo a de Libera— es reconstruir *modelos completos* que vuelvan inteligibles las conclusiones internas y no desgajar estas últimas y hacerlas rivalizar ficticiamente entre sí (lo cual también vale, naturalmente, contra los estudiosos que bajo apariencias de historia de la filosofía medieval pretenden disimular un «tomismo apologético»).

En suma, tal como advierte acertadamente Panaccio, Ockham interpreta el conocimiento como un proceso en el cual las diversas etapas se enlazan causalmente, en lo cual las etapas posteriores se explican como efectos de las etapas anteriores. Yendo de adelante hacia atrás, en un sentido inverso al «genético», hay un conocimiento abstractivo segundo ocasionado por un hábito, el cual, a su vez, se explica por un conocimiento abstractivo primero, el cual surge de un conocimiento intuitivo, el cual se explica, finalmente, por el influjo del objeto sobre la sensibilidad y el intelecto. De modo que, en la práctica, el objeto cobra gran protagonismo a título de motor del proceso cognitivo: «aunque el objeto —advierte Ockham (*Reportatio* II q13; *OTh* v.334)— no sea causa inmediata con respecto del primer <conocimiento> abstractivo, sin embargo es causa del conocimiento intuitivo, que es causa del conocimiento abstractiva».

En este contexto, finalmente, pasemos a considerar brevemente la refutación ockhamista de las especies. En una celeberrima sección de su refutación de la especie inteligible, Guillermo compone una crítica que pretende rechazar exhaustivamente todo motivo que pueda argüirse a favor de la especie inteligible. Las funciones que presuntamente podría cumplir la especie son cinco: (i) asimilación, (ii) causación, (iii) representación, (iv) determinación o (v) unión (*OTh* v 272 l.17 – 276 l.11). Guillermo se dedica con mayor laboriosidad y detalle a la refutación del primer motivo, quizás consciente de la frecuencia con que aparece el concepto de *similitudo* en la noética de Tomás de Aquino. Obviamente, descarta el franciscano, al tomar el conocimiento como una semejanza por vía de especies, no se habla de un asemejarse en el orden de la esencia, ya que, entonces, mediante la especie, que es ontológicamente un accidente, sólo podrían conocerse accidentes, y llegaríamos así al absurdo de que un intelecto, por estar dotado de especies, sería incapaz de conocer sustancias.

Pero entonces —deduce— en contexto noético sólo es posible hablar de una semejanza causal, es decir, en el sentido de que B conoce A si y sólo si A causa en B una semejanza suya. Contra esto argumenta con su acostumbrada sutileza Guillermo:

Pero en este <segundo> modo [sc. la semejanza de tipo causal] el intelecto se asemeja suficientemente por medio de una intelección causada por el objeto y recibida en el intelecto, de modo que no se requiere especie. Y si decís que se requiere una especie previa para asemejar el objeto mismo que causa la intelección con quien <la> padece a fin de que <este último> reciba la intelección, <en ese caso> responderé que, de manera semejante, esa especie recibida requiere otra especie previa para asemejar el intelecto con el agente a fin de que reciba esta especie que vos postulás. Y esa especie a su vez requiere otra y así al infinito. (Guillermo de Ockham, *Reportatio* II q13; *OTh* v.273)

Como ya hemos advertido siguiendo a Panaccio (2004: 28), Guillermo aclara desde el comienzo que entenderá la especie inteligible previa al acto de inteligir (*praeivium actui intelligendi*) y como lo que permanece luego de la intelección e, incluso, en ausencia de la realidad conocida, a diferencia del hábito, que, definido por su condición de *derelictum*, es posterior a la intelección (*sequitur actum intelligendi*) (*Reportatio* II q13; *OTh* v.253). En el último pasaje citado, se explotan las contradicciones que comporta este tipo de antecendencia en relación a una semejanza causal. La intelección, presupone el argumento, es una acción que se efectúa en virtud de una asimilación (se trata de un *dictum* filosófico universalmente aceptado por las noéticas tardomedievales). Ahora bien, para operar esta asimilación basta con el objeto actuando en el cognoscente. Con todo, a fin de aclarar qué es lo que exactamente quiere decir Guillermo consideremos este otro pasaje:

[A]unque el intelecto se asemeje a todos los individuos igualmente según el ejemplo propuesto, sin embargo puede conocer determinadamente a un <individuo> y no a otro. Pero esto no ocurre a causa de la asimilación sino que la causa es que todo efecto naturalmente producible tiene determinado para sí por su propia naturaleza el que sea producido por una causa eficiente y no por otra así como tiene determinado para sí el que sea producido en una materia y no en otra. Porque si no fuera así, se seguiría que el mismo efecto sería producido por diversos agentes simultáneamente y una única vez en dos materias, lo cual es imposible. (*Reportatio* II q13; *OTh* v.288)

El enlace de causa eficiente, según la noética de Ockham, es más explicativo que la noción de semejanza tal como él la entiende. Pero notemos, según Guillermo, la semejanza, incluso a nivel noético, se entiende justo como vimos más arriba que Tomás rechaza entenderla, es decir, como una semejanza cualitativa. Por tanto, el predicho argumento rechaza la especie en virtud de dos premisas: (i) la semejanza en cuestión es cualitativa y (ii) la intelección recae sobre individuos. Pero si nos apeamos a estas premisas queda muy claro que la semejanza es insuficiente para explicar un acto cognoscitivo, dado que un único ítem mental semejante no remite a un único individuo sino a todos los que se asemejan a él. Y aquí entra en la argumentación ockhamista la tesis de una connatural determinación del efecto, es decir, la idea de que el efecto remitiría *determinate* al individuo que lo produjo.

Se advierte cómo la noética ockhamista presupone un cambio de paradigma verdaderamente radical respecto del uso noético de la noción de semejanza, consistente en interpretarla según el estricto sentido fijado por Aristóteles en *Metafísica* Δ. To-

más, como vimos, siempre rehúye tipificar la *similitudo* noética en el cuadro de las semejanzas convencionales. Por otra parte, cuando explica el conocimiento por vía de *similitudo*, de ningún modo está hablando de una semejanza causalmente producida por el objeto conocido, ya que incluso los intelectos angélicos y el divino conocen mediante semejanzas, intelectos superiores que en ningún caso son afectados por los objetos que conocen (en *QDP* 7.7 ad5, por ejemplo, la divina esencia es una «*supereminens similitudo rerum*»). En realidad, todo lleva a pensar, según creo, que la *similitudo* noética en Tomás no es un «dispositivo naturalizante», es decir, un mecanismo que, extrapolado del reino de los cuerpos, Tomás lo aplica al reino de las mentes (en todo caso, así lo entiende a Ockham y demuestra su inutilidad).

Según su naturaleza —advierte el Aquinate— los ángeles no se asemejan a las cosas materiales como se asemeja algo a otra cosa según una conveniencia genérica, específica o accidental, sino como lo superior tiene semejanza con lo inferior, tal como el sol con el fuego. Y también de este modo hay en Dios semejanza de todas las cosas, en cuanto a la forma y en cuanto a la materia, en tanto en el preexiste como en su causa todo lo que hay en las cosas. Y por esa misma razón, las especies del intelecto angélico, las cuales son unas ciertas semejanzas derivadas de la divina esencia, son semejanzas de las cosas no sólo en cuanto a la forma sino también en cuanto a la materia. (*ST* 1.57 a2 ad2)

Sin recurrir a este texto, en otra ocasión (Anchepe 2014), sostuve la tesis de que la *similitudo* noética en Tomás de Aquino, no es una noción de origen aristotélico sino agustiniano y que no designa ningún «dispositivo naturalizante» sino el hecho de que, a pesar del hiato ontológico que separa a toda potencia cognoscitiva respecto de los cuerpos, aun así —según Tomás— no es contradictoria o inviable una cierta *convenientia* entre éstos de modo que se efectúe el acto cognoscitivo. En el último pasaje citado, Tomás saca a relucir una semejanza «de lo superior con lo inferior», inusitada en Aristóteles, la cual ejemplifica con la semejanza del sol con el fuego. El ejemplo lleva a pensar en un sentido platónico o neoplatónico de semejanza, en virtud de la tesis metafísica de que todos los entes que forman parte de un género de perfección (todos los seres bellos) participan del *αὐτὸ τὸ καλός*. El fuego se asemeja al sol pero no porque en ambos haya la cualidad de calor sino porque del sol, que es algo así como *ipse calor*, dependen todos y cada uno de «los calores» del mundo sublunar.

Ahora bien, si esta conjetura mía es correcta, que Ockham encuentre noéticamente inútil las nociones de especie y semejanza se debe a un verdadero cambio de paradigma que implica la inversión del presupuesto tomista de que los intelectos cuentan con semejanzas de los cuerpos por ser superiores a ellos, mientras que para el franciscano, según el pasaje citado arriba, los intelectos cuentan semejanzas de cuerpos porque éstos los afectan por vía de causa eficiente. Cuando Tomás habla de *similitudo* noética no está pensando en la *similitudo* que producen los cuerpos sino en la *similitudo* que produce cuerpos, por eso su paradigma es la *similitudo in mente artificis* (la *similitudo* tomista parece estar más cerca del taller de fabricación de

cucharas del protagonista del *De Mente* de Nicolás de Cusa, que de la estricta física aristotélica).

Según Tomás, las semejanzas intelectuales existen de un modo más alto que las formas naturales, motivo por el cual la semejanza noética, lejos de ser un efecto producido por cuerpos, es un ítem que, si fuera por su naturaleza más íntima debería preexistir a los cuerpos que se conocen mediante ella. Porque para Tomás, conocer es una actividad emparentada con el crear. «El alma humana es en cierta manera todas las cosas por el sentido y el intelecto, en lo cual de cierto modo los que tienen conocimiento se asemejan a Dios porque todas las cosas preexisten en ellos como dice Dionisio; por tanto, en quienes tienen conocimiento las formas existen de un modo más alto que el modo de las formas naturales» (*ST I* 80.1 co). De aquí se entiende mejor, creo, por qué varios estudiosos (Perler, Stump, Klima) parecen «sentir necesidad» de recurrir a la noción de «codificación» para explicar la semejanza noética tomista, porque la codificación es un asemejarse con los cuerpos que los cuerpos mismos son incapaces de producir (¿es posible desentrañar en términos «estrictamente naturalistas» el pensamiento, ese productor originario de intencionalidades primitivas?).

\* \* \*

De lo expuesto cabe sacar algunas conclusiones:

8.1. Con la etiqueta de «narrativa historiográfica ockhamista» denomino un conjunto de perspectivas sobre las filosofías del Medioevo tardío y de la Modernidad temprana que suelen presentar algunos de los siguientes rasgos. (i) *Teleología*: los diversos proyectos filosóficos tardomedievales deben valorarse en relación a un conjunto de problemas y soluciones estipulados por la contemporánea Filosofía de la Mente, de modo que las doctrinas filosóficas tardomedievales incrementan su valor conforme demuestren mayor conciencia sobre estos problemas contemporáneos y sus soluciones. (ii) *Antirepresentacionalismo*: el «representacionalismo» (entendiendo por tal la doctrina de los dos objetos de Reid) constituye una suerte de error universal o bien altamente difundido, de modo que son altamente valiosas las doctrinas filosóficas que hayan tomado conciencia de este error y lo hayan combatido. (iii) *Perceptualismo*: en coherencia con el punto anterior, consiste en poner en el centro de la indagación noética el problema de la captación de los seres singulares y concretos que rodean al ser humano. (iv) *Actitud desmitologizadora*: en las narrativas analizadas (Pasnau, King, Rorty) las posiciones criticadas se suelen presentar como un «dejarse llevar» por meras metáforas mientras que la verdadera filosofía cobra un carácter «naturalizador» o «desmitologizador». (v) «*Utter unfamiliarity*»: se trata de una expresión de Pasnau; los medievalistas que adhieren a este tipo de narrativa, dado que la presunción de Reid o Rorty es la de un repre-

sentacionalismo *universal*, concluyen que Ockham u Olivi fueron pasados por alto en virtud una «completa falta de familiaridad» con la filosofía medieval.

- 8.2. Los estudios sobre la crítica oliviana contra la especie suelen olvidar el emplazamiento netamente teológico de esta crítica. Según el franciscano, quien admite especies acepta la pasividad de las potencias del alma, con lo cual pone en grave entredicho el libre albedrío. Se trata de un detalle de gran importancia ya que redefine la oposición entre Olivi y Ockham, tan relevante en la actual historiografía sobre el período. A diferencia de Ockham, Olivi no rechaza la especie motivado por la *lex parsimoniae* o para deshacerse de explicaciones mitológicas de la intelección (como conjeturaríamos leyendo a Pasnau). El propósito de Olivi no es «naturalizar» la intelección sino, hasta cierto punto, lo contrario. Según el provenzal, la especie es el indicio de haber sumergido (indebidamente) al alma en un encadenamiento etiológico propio del reino de los cuerpos pero incompatible con ella.
- 8.3. Por otra parte, Olivi maneja dos nociones de especie: una es la especie intelectual (a la que aludí en el punto anterior), la cual Olivi la atribuye a los aristotélicos y, por ende, a Tomás de Aquino; la otra es la especie memorativa (*species memorialis*), de origen agustiniano, la cual Olivi admite. Ahora bien, ambos tipos de especies no funcionan según una misma lógica. Mientras que, según Tomás, la especie intelectual es la determinación inmanente de la intelección, la memorativa es una representación que repone la *absentia* de la cosa y que, por ende, funciona como un recuerdo. A menudo, las críticas anti-especie de Olivi pasan por alto estas diferencias (incluso Stump, que pretende «defender» la noética tomista, admite que la mayor objeción contra la especie tomista es la generalización del recuerdo) y obtienen su *vis* argumentativa de imponerle a la especie intelectual alguna función propia de la especie memorativa.
- 8.4. La crítica oliviana también reacciona contra el carácter híbrido de la teoría de la especie intelectual y recurre a un dilema que ya encontramos en otras ocasiones: o bien el intelecto es activo, y no necesita de especie, o bien es lisa y llanamente pasivo. Por otra parte, es fundamental advertir que el modo como Olivi y Tomás interpretan la especie es plenamente coherente con su propia concepción del conocimiento de sí. Para Olivi, campeón del conocimiento inmediato de sí, lo decisivo de la intelección no es la adición de una especie sino el *aspectus* en cuanto fuerza nativa del intelecto por la cual éste alcanza su objeto tal como una flecha o una espada. Para Tomás, en cambio, es impensable una acción originaria que brote del intelecto antes de la información de la especie; por otra parte, el cometido del intelecto no consiste en *atingere* el individuo sino en formar o decir dentro de sí una semejanza de lo universal. En definitiva, la especie, tal como la concibe Olivi, es una re-presentación del objeto, inútil para explicar satisfactoriamente la intelec-

ción, motivo por el cual es preciso recurrir al *aspectus* como consideración activa de contenidos presentes por sí mismos o bien representados.

- 8.5. El proceso cognoscitivo se concibe según Guillermo de Ockham como una sucesión de instancias que se enlazan a título de causas eficientes. El objeto produce la *notitia intuitiva*, ésta, a su vez, la primera *notitia abstractiva*, ésta, a su vez, un hábito, el cual, finalmente, produce una segunda *notitia abstractiva*. Ahora bien, en este proceso las especies son completamente innecesarias ya que cada instancia — que, a diferencia de las especies, son captables por experiencia (interior)— basta para explicar causalmente la instancia subsiguiente. Por tanto, como en autores anteriores, una parte de los argumentos de Ockham contra la especie se afinan sobre el presupuesto de que ésta debe un cumplir una eficacia vicaria, lo cual conlleva contradicción, ya que es el objeto mismo quien causa la especie en el cognoscente, de modo que, argumenta Ockham, la doctrina de la especie nos lleva a suponer que el objeto es incapaz de causar la intelección pero es capaz de causar la especie.
- 8.6. Por otra parte, desde el comienzo de su crítica, el franciscano aclara que la especie, tal como él la considera, es previa al acto de inteligir, lo cual pone de manifiesto que la noética rechazada por sus argumentos toma la especie como un objeto que los seres individuales extramentales deberían introducir dentro del intelecto para lograr darse a conocer, lo cual, como vimos, dista mucho del modo como Tomás concibe la especie inteligible, por lo menos en las versiones más maduras de su noética. E incluso dista mucho de la noética de Duns, para quien el conocimiento intelectual no recae sobre individuos sino sobre lo universal.
- 8.7. Otro tanto ocurre con el concepto de *similitudo*. Según Ockham, un individuo que deja su impronta en el cognoscente por vía de eficiencia llega mucho más lejos en la explicación de la intelección que la noción de semejanza. Se debe a que si, tal como cree Ockham, el conocimiento se refiere a individuos, un intelecto asemejado a varios individuos no conocería más determinadamente a uno que a otro, ya que la semejanza se logra a fuerza de confusión. En este punto, el franciscano hace valer la tesis de que cada efecto naturalmente producible es capaz de remitir naturalmente a la causa que lo produjo, lo cual no deja espacio a la incómoda indeterminación propia de la semejanza. Sin embargo, cabe sospechar que la semejanza a la que suele recurrir Tomás tanto en el caso de cognoscentes inmateriales como humanos es de una clase distinta que la que supone Ockham, más afín al platonismo, una semejanza que todavía puede reivindicar para sí una cierta superioridad respecto del mundo de los individuos, aunque según Tomás se genere en medio de la frecuentación empírica de los seres corpóreos.

## 9. EL VERBO INTERIOR O EL PODER AUTOMANIFESTATIVO DEL PENSAMIENTO

Es esta *dualidad* de Yo conmigo mismo lo que hace del pensar una actividad verdadera, en la que soy al mismo tiempo el que pregunta y el que contesta. El pensamiento puede llegar a ser dialéctico y crítico, porque pasa por este proceso de preguntas y respuestas, el diálogo de *dialégesthai*, que realmente radica en un «viajar a través de las palabras», *poreuesthai dia ton logon*, en el cual suscitamos constantemente la cuestión socrática fundamental: *¿qué quieres decir con...?*, con la salvedad de que este *legein*, es silencioso y, por tanto, tan veloz que su estructura dialógica es bastante difícil de percibir.

Hannah Arendt, *La vida del espíritu*

De ahí que la pretensión de la filosofía hegeliana fuese justamente elevar al concepto, también y sobre todo, la verdad del mensaje cristiano. Esto vale, incluso, para el más profundo misterio de la doctrina cristiana, el misterio de la Trinidad, del cual creo personalmente que, como desafío al pensamiento y como promesa que excede siempre los límites de la comprensión humana, ha dado vida constante al curso del pensamiento humano en Occidente.

Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*

La unión de la especie y el intelecto posible —ya lo hemos repetido en varias oportunidades— no es el término sino el comienzo de lo que Tomás entiende por intelección. Sobre todo en su madurez, el Aquinate recalcó la tesis de que toda intelección alcanza su culminación sólo si produce un verbo mental ya que el intelecto posible no es exclusivamente receptivo sino que en él se da un primer momento pasivo (*inmutatio*) pero en vista de un segundo momento activo (*formatio*). Por tanto, a diferencia de lo que creen numerosos estudiosos, opinamos que si se omite el estudio del verbo mental, es imposible hacerse un panorama completo tanto de la doctrina de la especie inteligible como de la noética tomista en general. Por este motivo, dedicaré los capítulos que restan al análisis del verbo mental. En el presente capítulo examinaré las fuentes con que contó Tomás al respecto.



### 1. La expresión como culminación del conocimiento: Agustín y Boecio

La expresión «verbo mental» pretende traducir sus correspondientes latinas *verbum mentis* o *verbum cordis*, elaboradas originalmente por Agustín de Hipona, sobre todo en el último libro de *De Trinitate*. En principio, esta tesis sostiene que el lenguaje proferido por los seres humanos es la manifestación sensible de un lenguaje previo pronunciado silenciosamente, dentro de la mente, que se identifica con el pensamiento. En otras palabras, se trata de ver en el pensamiento un lenguaje propio de la mente, que es anterior al lenguaje sonoro, al cual sustenta y da sentido. *Quaedam ergo cogitationes locutiones sunt cordis*, es decir, «algunos pensamientos son dicciones del corazón» (*De Trinit.* XV.10.18). Con esto, el Hiponense pretende volver más verosímil el misterio cristiano de la Trinidad enfatizando que, incluso a nivel humano, hay un tipo de palabra que, a semejanza del Verbo Divino, puede proferirse sin incurrir en lo sensible y sin poner en peligro la inmanencia del proferente.

Agustín indaga primero en la Escritura los indicios de este peculiar lenguaje (*De Trinit.* XV.10.17). Se lee, por ejemplo, en el Antiguo Testamento que «dijeron en su interior pensando torcidamente» (*dixerunt apud se cogitantes*, Sap. 2,1); y en el Evangelio, que los fariseos «dijeron dentro de sí: este blasfema» (*dixerunt intra se*, Mt. 9, 2). Estos y otros pasajes, referidos al parecer a apreciaciones sobre el mundo pero marcadamente subjetivas y bastante relacionadas con la praxis, aluden, entiende Agustín, a un decir en el corazón que es, al mismo tiempo, un pensar. Un tipo de *dicere* que se equipara con *cogitare*, una clase de *locutio* que pone de manifiesto la naturaleza de la *cogitatio*.

Esta dicción mental tiene un carácter intermedio, es decir, implica otras dos actividades, una previa y otra posterior, de modo que el conjunto deviene (por sumar tres) en manifestación de la Trinidad. Este pensamiento/dicción es una operación que corresponde a la inteligencia. Pero en cuanto lenguaje, es una manifestación que presupone un saber previo, una *scientia* atesorada a la espera de la manifestación, lo cual corresponde a la memoria. Y luego de la dicción interior viene la respuesta, ya que el pensamiento no deja indiferente al cognoscente, lo cual pertenece a la voluntad. En suma, memoria, inteligencia y voluntad constituyen una tríada en la que se refleja la Trinidad divina. *Scientia, notitia y dilectio*.

A toda manifestación empírica, perceptible por los sentidos, precede otra manifestación, de naturaleza intelectual, que es, por tanto, una auto-manifestación. El carácter «principal» del Verbo Divino —*In principio erat Verbum*— se ve reflejado en la índole previa del verbo mental. Antes de la emisión de cualquier sonido, antes incluso de imaginar los sonidos que se proferirán, es preciso poner un verbo «que no pertenece a ninguna lengua de las que denominamos <lenguas> de las naciones» (*De Trinit.* XV.10.19).

Como veremos más adelante, esta tesis agustiniana del verbo mental ocasionó importantes discusiones entre los pensadores de los siglos XIII y XIV. Esta tesis, destinada originalmente a hacer más comprensible la Trinidad, perderá su propósito metafórico y se convertirá en una de los principales debates gnoseológicos de estos siglos. Por una parte, Tomás de Aquino sostendrá que el verbo mental agustiniano significa que pensar consiste en la producción por parte del intelecto de un verbo mental o concepto, como término de su acción, realmente distinto de ella (aunque sin quebrar la inmanencia propia del acto cognoscitivo). Por otra parte, tendremos pensadores de un agustinismo más estricto (Olivi, Duns Escoto) quienes criticarán esta interpretación, y argumentarán que el verbo mental agustiniano es sólo una actividad, en el sentido de que no produce un término distinto de sí porque ella es término de sí misma.

Pero para que más adelante se entienda el sentido de estas discusiones es preciso ahora analizar un poco más este tema. Dos rasgos definen, según Agustín, al verbo mental. Es básicamente una acción de pensar (*cogitatio*, *cogitare*), pero que recibe su contenido de una instancia noética previa, que es el saber (*scientia*), que no es otra cosa que el reflejo de la realidad misma (*res*).

Cuando hablamos de <algo> verdadero [*verum loquimur*], es decir, cuando hablamos de lo que sabemos [*scimus*], es preciso que, del saber [*scientia*] conservado por la memoria, nazca un verbo completamente tal cual es el saber [*scientia*] del cual nace. Un pensar informado por la realidad que sabemos [*cogitatio formata ab ea re quam scimus*] es el verbo que decimos en el corazón, el cual no es ni griego ni latino ni de ninguna otra lengua. Pero cuando es preciso transmitírselo como *notitia* a aquellos con quienes hablamos, se emplea un signo para manifestarlo. (Agustín de Hipona, *De Trinitate* XV.10.19)

El verbo —remarca Agustín— se origina en un contenido previo, que es una *scientia* o un *scire* propio de la memoria. *Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus verbum est quod in corde dicimus...* He aquí lo más importante. El verbo —define el Hiponense— es la acción misma de pensar —*cogitatio*— pero no a secas, sino en cuanto dotada de cierto contenido en virtud de un saber previo acerca de la realidad, por lo cual resulta un *verbum verum*.<sup>53</sup> El verbo, por tanto, según este pasaje, es más la acción que el producto de la acción, aunque Tomás y sus seguidores no lo hayan interpretado así y se hayan esforzado (sobre todo los seguidores) en llevar los textos de Agustín en su propia dirección.

<sup>53</sup> Llama la atención cómo Luis Arias tradujo hace varias décadas al español para BAC, traducción que acaso siga siendo la principal en español. «Informado el pensamiento por la realidad conocida, es verbo lo que decimos en nuestro corazón...». Quizás despistado por el participio inicial, el traductor convierte en ablativo absoluto el primer sintagma, con lo cual comete el grave error de separar el *definiens* de su *definiendum* y convierte a la información por parte de la realidad en una instancia previa a la generación del verbo mental. Como veremos, es una traducción que se aproxima a la interpretación de Tomás de Aquino pero es completamente errónea.

En otras ocasiones Agustín se refiere al verbo mental utilizando conceptos semejantes a estos.

Pensando en lo que hemos encontrado verdadero [*cogitando quod verum invenerimus*], es sobre todo así como se dice que inteligimos [*hoc maxime intellegere dicimur*], y luego en la memoria lo dejamos nuevamente. Pero <además> en nuestra memoria hay una profundidad más impenetrable, donde encontramos por primera vez <lo verdadero> cuando pensamos [*cum cogitarem invenimus*], y se engendra el verbo interior —que no es de ninguna lengua— como saber de saber [*scientia de scientia*], visión de visión e inteligir que aparece en el pensamiento a partir del inteligir que ya había en la memoria, aunque oculto. (Agustín de Hipona, *De Trinitate* XV.21.40)

La actividad intelectual se da en el cruce de dos ámbitos claramente diferenciados: el de la memoria, donde permanece lo verdadero, y el de la actividad intelectual que se ejerce sobre él. En suma, se repite el mismo motivo que antes. El verbo mental consiste en un *cogitare* o en una *cogitatio* (es decir, una actividad reflexiva) ejercida sobre lo verdadero reservado en la memoria, aunque ya inteligido de alguna manera latente, que resulta enigmática. Finalmente, aunque no tenga mayor importancia aquí, cabe notar cómo Agustín se refiere a la mente humana utilizando una alusión al símbolo de Nicena-Constantinopla (φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ).

Este *cogitare* permite diferenciar el verbo humano del divino. El intelecto humano adolece de volubilidad, pues el hombre va formando sucesivamente múltiples verbos sobre las realidades más diversas. Esta «inconstancia» es esencial del *cogitare*. Por tanto, Dios en cuanto intelecto no piensa o reflexiona sino que la ciencia del Padre se transmite sin titubeos ni cambios al Verbo (se transmite de un modo perfectamente especular). «Nuestro pensamiento [*cogitatio*] —reitera el Hiponense— que llega a lo que sabemos y es informado por ello [*perveniens ad id quod scimus atque inde formata*] es nuestro verbo verdadero» (*De Trinit.* XV.15.25).

Aunque los pensadores escolásticos suelen entender el verbo mental en un sentido netamente intelectual, en su origen agustiniano esta tesis comporta una dimensión ética o práctica muy importante. El *verbum mentis* es a menudo, específicamente, un *verbum cordis*, es decir, una determinación práctica (*consilium*) que un agente genera dentro de sí antes de obrar. Por otra parte, como ya indiqué, es el amor lo que completa la alusión del aparato cognitivo humano a la Trinidad. En otras palabras, el proceso no finaliza con el ejercicio actual del pensamiento o de la *notitia* sino que se genera una respuesta de amor o *consensus* que une la mente con su verbo, así como el Espíritu une al Padre con el Verbo.

El anuncio de Juan el Bautista narrado por los Evangelios es otro de los tópicos teológicos que le dieron a Agustín la ocasión de desarrollar su tesis del verbo mental. Es algo que no les pasó desapercibido ni a los estudiosos antiguos ni a los moder-

nos.<sup>54</sup> Cuenta el evangelio de Juan que interrogado sobre su identidad, el Bautista contestó, retomando una profecía de Isaías que era «la voz del que grita en el desierto», *vox clamantis in deserto* (*Is* 40, 3-8; *Io* 1, 22-23). Agustín interpreta esta línea del evangelio comparando a Juan el Bautista con su teoría noético-lingüística del verbo mental. Juan es *vox clamantis* porque su función es anunciar el Verbo, así como la función de toda palabra sonora proferida es dar a conocer, en un idioma específico, el verbo mental proferido interiormente por el corazón o la mente. De nuevo la noética se convierte en metáfora teológica, pero esta vez no de la Trinidad sino de la predicación de Juan.

Las Santas Escrituras definen que el verbo es lo que concebimos dentro del silencio del espíritu con la mente. Definen que el verbo es el pensamiento mismo [*ipsam cogitationem*], todavía retenido dentro de lo apartado de la conciencia [*intra secreta conscientiae*], y que la voz, en cambio, <es> por lo cual el verbo es proferido al medio. La voz es un sonido que muestra el pensamiento [*index cogitationis*]. El verbo, en cambio, es el pensamiento mismo [*verbum vero ipsa cogitatio*]. (Pseudo Agustín, *Sermo* 196, *PL* 39, col. 2112)

Aunque los estudiosos afirmen que el sermón al que pertenece este pasaje está atribuido erróneamente a Agustín de Hipona, la tradición no hizo esta distinción, como prueba Pedro de Juan Olivi, quien cita este pasaje como del propio Agustín. En él se repite con toda claridad la misma tesis vista anteriormente. *Verbum ipsa cogitatio*. El verbo se presenta como la acción misma de *cogitare* en el momento de su ejercicio. Y esto por oposición al verbo extramental, cuya función comunicativa lo liga a la esfera pública. Mientras que este último *indica* el pensamiento, el otro *es* el pensamiento mismo.

En suma, queda claro que el verbo mental agustiniano se define por tres rasgos, dos de los cuales resultan más importantes: (i) el verbo mental es *cogitatio*, es decir, pensamiento en acto, (ii) referido a o que versa sobre contenidos ya sabidos por el cognoscente y guardados en la memoria (*scientia*), (iii) una dimensión erótica subsiguiente consistente en la unión de la mente con su verbo, de lo cual surge la acción.

Con todo, aunque lo dicho hasta aquí pueda resultar más o menos claro, los pensadores de los ss. XIII y XIV agitaron una supuesta ambigüedad fundamental. ¿Qué es lo que quiere decir Agustín al hablar de *cogitatio*? Más exactamente, ¿esta *cogitatio* es productiva de algo o es ella misma la finalidad de su propio ejercicio? Por tanto, al hablar de verbo mental ¿debe entenderse la *cogitatio* misma o algo producido por ésta, es decir, el término de la acción? Como veremos, Tomás de Aquino se inclinó por pensar que la *cogitatio* es una actividad productiva, cuyo término generado es propiamente el verbo mental. Esto suscitaría las reacciones de pensadores como Olivi y Escoto.

<sup>54</sup> Pedro de Juan Olivi, *Tractatus de Verbo*, ed. Pasnau, 140.190; Valente 2009: 399. Agustín de Hipona, *Sermón* 196 (PL 39) y *Sermón* 288 (PL 38). Olivi remite al primero y Valente al segundo.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que el verbo mental es la versión teológica de una analogía más general entre pensamiento y lenguaje. Aunque, como veremos, los pensadores escolásticos, atraídos por la complejidad noética de este planteo, se apartarán de su impronta teológica original, en Agustín el verbo mental se presenta como parte de un proyecto teológico consistente en indicios trinitarios en el funcionamiento de la mente humana. Sin embargo, como señala Claude Panaccio (1998: 120), la noción filosófica de «discurso interior» —vecina de la noción de verbo mental— también tiene una vertiente netamente racional, explotada por «filósofos profesionales», cuyo principal representante es Boecio, aunque (siguiendo a Panaccio) también cabe consignar a Amonio (antecedente neoplatónico de Boecio) y, finalmente, a Anselmo de Aosta, en quien confluyen tanto la tradición agustiniana como la boeciana y que influirá, por su parte, sobre Tomás de Aquino y el resto de los pensadores del s. xiii y xiv.

En efecto, si bien no se encuentra en Boecio la tesis del verbo mental, si se puede rastrear fácilmente en su obra la idea de que hay *tres orationes* o discursos: un «discurso interior» u *oratio cogitabilis*, paralelo, a su vez, al discurso oral y al escrito. Aunque, hablando estrictamente, esta tesis y la del verbo mental no deban identificarse, los medievales —Anselmo el primero— no dudaron en combinarlas. En otras palabras, el *verbum mentis* agustiniano y la *oratio cogitabilis* boeciana fueron tomadas o bien como la misma tesis o bien como dos tesis íntimamente solidarias. Con todo, acaso resulte excesivo presentar la tesis boeciana de las *tres orationes* junto a la agustiniana del *verbum interius*, ya que esta última es objeto de desarrollo mucho mayores por parte de su autor. En realidad, la tesis de los tres discursos es en su origen más bien una estrategia para resolver una intriga hermenéutica planteada por Aristóteles. De todas maneras, las atentas lecturas que le depararon los medievales la convirtieron en un planteo influyente a favor de la tesis del verbo mental.

Las conocidas líneas iniciales del *De interpretatione* aristotélico son el pasaje en cuestión. Cabe recordar que Boecio, además de realizar dos comentarios a esta obra, la tradujo del griego al latín, con lo cual conviene hacer una aproximación «multilingüe» al pasaje.

Primero hay que exponer qué es un nombre [ὄνομα, *nomen*] y qué es un verbo [ῥῆμα, *uerbum*] y, a continuación, qué es una negación, una afirmación, una declaración y un enunciado. Así pues, lo <que hay> en la voz [Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ, *sunt ergo ea quae sunt in uoce*] es símbolo [σύμβολα, *notae*] de una afección del alma [τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων, *earum quae sunt in anima passionum*], y lo escrito [τὰ γραφόμενα, *ea quae scribuntur*], de lo que hay en la voz [τῶν ἐν τῇ φωνῇ, *eorum quae sunt in uoce*]. (Aristóteles, *De Interpretatione* 1, 16a.1 ss.)

A primera vista, al menos, el texto es claro. El Estagirita comienza estableciendo que se propone analizar qué son el nombre y el verbo (más otros cuatro conceptos que no vienen al caso), tras lo cual delimita tres órdenes de significación. La palabra oral, que significa los conceptos (recordemos que, desde Boecio, los παθήματα τῆς

ψυχῆς del comienzo de *De Interpretatione* pueden ser tomados como *conceptiones animi*), y la palabra escrita que, a su vez, significa la oral. Palabra escrita, palabra oral y conceptos.

Para Boecio, sin embargo, el pasaje da lugar a un extenso comentario, dentro del cual, entre otras cuestiones, es preciso preguntarse por qué Aristóteles recurre a las perífrasis «lo <que hay> en la voz» y «lo escrito», en vez de recurrir a las formas simples «voces» y «letras». La sofisticación de la expresión da pie a la conjetura de que se está diciendo algo más complejo de lo que parece. Boecio, en realidad, le atribuye la pregunta (y su respuesta) al neoplatónico Porfirio, aunque, al parecer, no nos llegó el pasaje original.<sup>55</sup> «Porfirio se pregunta por qué Aristóteles dijo “lo <que hay> en la voz es...” en vez de decir <simplemente> “la voz es...” y por qué dijo “lo escrito...” en vez de decir <simplemente> “las letras”» (Boecio, *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἑρμηνείας*, I, c. 1, ed. Meiser: 30.3 ss.).

A fin de resolver esta pregunta, Porfirio y Boecio (que lo sigue) proponen interpretar los dos τὰ/ea —τὰ ἐν τῇ φωνῇ/*ea quae sunt in uoce* y τὰ γραφόμενα/*ea quae scribuntur*— como atribuidos a sendos sustantivos omitidos ὀνόματα/*nomina* y ῥήματα/*verba*. En otras palabras, la distinción entre nombre y verbo establecida en la primera línea continuaría completamente vigente a través del resto del párrafo y sería implícitamente retomada por los mencionados τὰ/ea. Por tanto, sería inexacta la traducción dada arriba: «lo <que hay> en la voz es símbolo de una afección del alma»; en lugar de la cual sería mejor «el nombre y el verbo de la voz son símbolo de afecciones del alma». Y de la misma manera, hacia al final, en vez de «y lo escrito <es símbolo> de lo que hay en la voz», sería mejor «el nombre y el verbo escritos <son símbolos> de los nombres y verbos que hay en la voz». En otras palabras, la resolución del problema hermenéutico indicado más arriba presupone que el discurso u *oratio* no es propio o exclusivo del orden de la oralidad, de la escritura o del pensamiento, sino de todos ellos al mismo tiempo.

Y <Porfirio> resolvió <estas preguntas> de la siguiente manera. Ya se dijo que, según los Peripatéticos, hay tres <tipos de> discurso [*orationes*], uno que se escribe con letras, otro que se profiere en la voz y un tercero que se compone en el espíritu [*coniungeretur in animo*]. Y si hay tres <tipos de> discurso [*orationes*], no hay duda de que también las partes del discurso [*orationis*] son de tres <tipos>. Ya que verbo y nombre son las principales partes de la oración, entonces habrá unos verbos y nombres que se escriban, otros que se digan y otros que sean manipulados silenciosamente por la mente [*tacita mente tractentur*]. (Boecio, *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἑρμηνείας*, I, c. 1, ed. Meiser, 30.3 ss.)<sup>56</sup>

<sup>55</sup> Así lo cree Panaccio (1998: 126), según quien los textos de Porfirio no ofrecen ningún indicio que dé lugar a creer que le reconoció importancia a la tesis de un lenguaje mental gramaticalmente estructurado.

<sup>56</sup> Una respuesta semejante puede encontrarse en Amonio, el cual, seguramente también sigue a Porfirio: «Tanto éstos [sc. nombre y verbo] como el enunciado formado por ellos [ὁ ἐξ αὐτῶν

Para solucionar una dificultad hermenéutica, se plantea la tesis de las *tres orationes*, en lo cual lo que específicamente importa para nuestra investigación es que se utiliza una estructura típicamente lingüística como la distinción de nombre y verbo y se la aplica al pensamiento. Aunque en un sentido netamente distinto del de Agustín de Hipona, se llega a la compatible conclusión de cierta semejanza entre lenguaje y pensamiento, a la posibilidad de utilizar rasgos lingüísticos para entender el pensamiento.

A pesar de la parquedad de Boecio, es posible sacar en limpio algunas características acerca del discurso interior. (i) Acontece en el espíritu o *animus*, por oposición a los otros dos tipos de discurso, que acontecen uno en la escritura y el otro en la sonoridad de la voz; (ii) Se describe su actividad como una manipulación (*tractare*)<sup>57</sup>, ejecutada por la *mens* de ítems mentales análogos al nombre y al verbo, manipulación que, más específicamente consiste en una composición (*coniungere*); (iii) Finalmente, por oposición al discurso oral, el mental es silencioso, es decir, a semejanza del *verbum* agustiniano, tiene (cierta) independencia respecto del idioma y, sobre todo, le confiere fundamento. Cabe añadir que según otros pasajes, la acción del discurso interior comporta un *conecti* (sinónimo de *coniungere*) operado por el pensamiento o *cogitatio*, término, como vimos, ya muy utilizado por Agustín para caracterizar su *verbum interius*.<sup>58</sup> Por tanto, predomina en la *oratio cogitabilis* boeciana el carácter composicional (elementos simples que se unen en virtud de la actividad intelectual), rasgo que, como veremos, reaparecerá cuando Tomás equipare el verbo men-

---

συγκείμενος λόγος ] puede considerárselos de tres maneras. O bien en el alma [ἐν τῇ ψυχῇ] según los pensamientos simples [κατὰ τὰ ἀπλᾶ νοήματα] y el discurso llamado interior [καὶ τὸν ἐνδιάθετον καλούμενον λόγον], o bien en el habla, o bien en la escritura. [...] Entonces, como nombres y verbos, como decíamos, se los considera de tres modos, en el ser pensados [ἐν τῷ νοεῖσθαι], dichos o escritos, por esta razón él [sc. Aristóteles] dijo esto, a saber, que lo que es en la voz es símbolo de los pensamientos del el alma [τῶν ἐν τῇ ψυχῇ νοημάτων], los cuales —dice— son afecciones de ella...», Ammonio, *In Aristotelis librum de Interpretatione Commentarius*, 22.16 ss.

Al igual que con Boecio, Panaccio (1998: 133-4) concluye sobre esta frase que sólo postula la necesidad de que el hablante sea capaz de vincular los conceptos con correspondientes representaciones mentales de nombres y verbos.

<sup>57</sup> Opto por traducir *tractare* por «manipulación» tomando este último término en sentido etimológico. Según el *Oxford Latin Dictionary*, una de las primeras significaciones de aquel verbo latino es «to handle».

<sup>58</sup> Boecio, *Commentarii in librum Aristotelis Peri ἐρμηνείας*, I, c. 1, ed. Meiser, 29.16 ss.: «Los Peripatéticos, partiendo de Aristóteles, muy correctamente afirmaron además que hay tres <tipos de> discursos [*orationes*], una que puede escribirse con letras [*elementis*], otra que puede proferirse por la voz, y una tercera que se compone [*conecti*] mediante el pensamiento [*cogitatione*]. Uno <de estos tipos de discurso> está contenido en los conceptos [*intellectibus*], el otro en la voz y el tercero en las letras [*litteris*].».

tal agustiniano con la definición tomada, en sentido aristotélico, como una composición.

Algunos estudiosos, cediendo quizás a una perspectiva evolucionista, menosprecian la teoría boeciana de las *tres orationes* y ven en ellas demasiadas imprecisiones, sobre todo cuando se la compara con la *oratio mentalis* de Guillermo de Ockham. Mientras que esta última procura ser consecuente con una «gramaticalización» del pensamiento, según la cual el orden conceptual tendría la autonomía propia de un discurso específico con roles semánticos bien definidos, Boecio se habría limitado a una tenue analogía entre lenguaje y pensamiento, la cual se limitaría a afirmar que la existencia pre-lingüística de nombres y verbos sin avanzar en análisis decisivos. En otras palabras, algunos estudiosos echan de menos en Boecio el desarrollo de una «gramática del pensamiento» (Bottin 2010: 140; Panaccio 1999: 137).

De hecho, en la interpretación de Panaccio (p. 132) la teoría del triple discurso no es más que una enumeración de los tres modos en que pueden existir los nombres y los verbos. La simple constatación —sostiene— del hecho innegable de que a los términos de un idioma no sólo se los debe poder escribir y proferir sino también representar silenciosamente en el espíritu. Esta tesis no establecería sino la necesidad de una imaginación lingüística mediante la cual el hablante puede representarse una «versión silenciosa» de las palabras dichas. Aunque no deseo centrarme en esta interpretación sino en ir mostrando los antecedentes históricos del verbo mental en Tomás de Aquino, cabe señalar que la lectura de Panaccio resulta criticable. La *oratio cogitabilis*, en cuanto asume —tal como veremos que hace Boecio— un formato proposicional, está integrada por conceptos y participa de lo verdadero y lo falso, es imposible que se reduzca a la mera representación imaginativa de palabras proferidas. En efecto, la mera representación imaginativa y silenciosa de un sonido es imposible que esté dotada de estos atributos lógico-noéticos. Con todo, es preciso reconocer con Panaccio que en ningún caso estos desarrollos llegan a postular la estructura gramatical del pensamiento que encontramos en Guillermo de Ockham.

Sea como fuere, además de los rasgos ya señalados, la *oratio intellectus* de Boecio presenta otros también relevantes en orden a interpretar mejor las posteriores elaboraciones de Tomás de Aquino en la materia. Además de lo ya dicho, Boecio explica que son específicamente los conceptos los elementos que entran en composición en el discurso mental. Esto es muy importante, porque esta suerte de equiparación entre discurso interior y producción y organización de conceptos operada por Boecio, le permitirá a Tomás encontrarle una justificación aristotélica a la tesis del verbo mental, vinculándola con el capítulo inicial del *De Interpretatione*.

Lo que hay en las letras significa el discurso que es [*consistit*] en la voz y el discurso que es de la voz significa [*designet*] el discurso del espíritu y del intelecto [*animi atque intellectus orationem*], el cual es producido por el pensamiento silencioso [*tacita cogitatione conficitur*]. Este discurso del intelecto concibe y denota [*concipiat ac designet*] principalmente las realidades



que le están sometidas [*subiectas res sibi*]. Y de estos cuatro <ítems> [sc. letras, voces, conceptos y realidades], Aristóteles dice que dos se dan naturalmente, las realidades y los conceptos del espíritu [*animi conceptiones*], es decir, el discurso que se produce en los conceptos [*eam quae fit in intellectibus orationem*], por lo que son los mismos para todos <los hombres> y no cambian. (Boecio, *Commentarii in librum Aristotelis Peri érμηνείας*, I, c. 1, ed. Meiser, 24.22 ss.)

En las primeras líneas de este pasaje Boecio reafirma lo ya dicho. El discurso interior u *oratio intellectus* es un producto de la silenciosa actividad del pensamiento (*cogitatio*). Añade, sin embargo, un detalle no menor. Mediante el pensamiento, la mente toma posesión de la realidad, se hace con ella y la concibe en su interior. La *oratio* interior es indisociable de la producción de conceptos, porque es un discurso formado por conceptos que se componen entre sí, por lo cual ella se produce *en los conceptos*. De esta vinculación de la *oratio intellectus* y el concepto se servirá siglos más tarde Tomás de Aquino para identificar verbo mental y concepto, nociones de tradiciones noéticas diversas.

Finalmente, Boecio opera una última conexión. Si el discurso interior comporta el encadenamiento de conceptos, es lícito identificarlo con las proposiciones producidas por el intelecto y, por ende, con el surgimiento de lo verdadero y de lo falso.

[L]o primeramente significado por las voces es a lo que nos volvemos [*versamus*] en el espíritu y en el pensamiento. En efecto, algunos de los conceptos [*intellectuum*] que sopesamos son simples y sin enunciar verdad o falsedad, como cuando se nos presenta una propiedad del hombre [*proprietas hominis*] mediante una silenciosa representación imaginativa [*tacita imaginatione*] (ningún reconocimiento ni de verdad ni de falsedad surge a partir de esta simple intelección). Pero por otro lado, hay algunos conceptos compuestos y conjuntos [*intellectus quidam compositi atque coniuncti*] que contienen [*quibus inest*] una cierta consideración [*inspectio*] de verdad o falsedad, como cuando a cualquier percepción simple de la mente se le agrega algún otro <elemento> que determine [*constituat*] que es algo o que no lo es, como si al concepto de hombre se le une [*copuletur*] que existe o que no existe o que es blanco o que no es blanco. (Boecio, *Commentarii in librum Aristotelis Peri érμηνείας*, I, c. 1, ed. Meiser, 44.14 ss.)

Hasta aquí, nada que se aparte de un previsible aristotelismo, a no ser, quizás, la insistencia en que son los conceptos los constituyentes de la actividad intelectual, tanto a nivel simple como a nivel proposicional. Sin embargo, Boecio añade inmediatamente

En efecto, los discursos pensables [*orationes cogitabiles*] participan de la verdad y de la falsedad de la siguiente manera: «hay un hombre», «no hay un hombre», «<este> hombre es blanco», «<este> hombre no es blanco». De entre estos, <los discursos> «hay un hombre» y «<este> hombre es blanco» se dicen por composición [*compositione*], ya que, por la predicación compositiva de un concepto [*composita intellectus praedicatione*], el primer <discurso> conecta [*conectit*] «hay» y «un hombre» y el segundo «un hombre» con «blanco». Pero si al concepto de hombre le añado algo, de modo que resulte «hay un hombre» o «no hay un hombre» o «<este> hombre es blanco» o algo por el estilo, entonces, en el pensamiento mis-

mo nace la verdad o la falsedad. (Boecio, *Commentarii in librum Aristotelis Peri érμηνείας*, I, c. 1, ed. Meiser, 44.25 ss.)

Boecio superpone su propia tesis del discurso interior con las tesis de la composición de los indivisibles y del surgimiento de la verdad y de la falsedad, ambas ideas explícitas en la obra aristotélica. La identificación de ambas tesis es tan fuerte que el discurso interior, hasta el momento denominado en singular, pluraliza su denominación a causa de que aunque sea propiamente uno, las proposiciones que lo constituyen son múltiples, las *orationes cogitabiles*. En suma, mediante estas estrategias Boecio presenta como peripatética una nueva tesis, nunca afirmada — explícitamente, al menos— por Aristóteles. En Tomás veremos cómo esta tesis del discurso interior sirve como un puente que facilita la «aristotelización» del verbo mental.

## 2. El verbo en los albores de la Escolástica: Anselmo de Aosta y Alberto Magno

Además de las figuras de Agustín y Boecio, la tradición latina le ofrece a Tomás significativos desarrollos sobre el verbo mental en el *Monologion* de Anselmo de Aosta. En esta obra, su autor sienta las bases metodológicas de la teología académica. Diseñada bajo la explícita influencia del *De Trinitate* de Agustín (Anselmo, *Monologion*, Prol., ed. Schmitt, 8.8 ss.), esta obra de Anselmo retoma temas agustinianos (el verbo mental, por ejemplo) y, sobre todo, se propone elaborar una explicación racional de los principios básicos del cristianismo. Según se afirma en el prólogo, la obra es una *meditatio* acerca de la esencia divina, escrita en un discurso llano (*usitato sermone, plano stilo*), y con un método expositivo que privilegia la claridad (*veritatis claritas*), la disputa simple (*simplicique disputatione*) y el recurso a la razón (*necessitas rationis*) (Anselmo, *Monologion*, Prol., ed. Schmitt, 7.5 ss.). Todo lo cual contribuye al resurgimiento de la tesis del verbo mental como analogía racional para entender mejor tanto la creación del mundo como la estructura interna de la Trinidad.

En la versión anselmiana del verbo mental confluyen tanto el *verbum cordis* de la tradición agustiniana como el *triplex sermo* peripatético, los cuales se combinan en una *triplex locutio*, es decir, en tres formas posibles de decir la realidad o hablar sobre ella. En efecto, en primer lugar, de algo puede hablarse o bien pronunciando palabras provistas por un determinado idioma o bien pensando en esas mismas palabras sin proferirlas realmente con la voz. No se trata exactamente de la división propuesta por Aristóteles al comienzo del *De Interpretatione*, que distingue simplemente lo que hay en la voz y lo escrito. Anselmo propone, en cambio, una distinción entre una dicción que él denomina sensible (y que podría ser, al parecer, tanto vocal como escrita) y una dicción intramental, que sigue siendo sensitiva —

aunque no sea perceptible con los oídos o la vista— dado que su objeto no es la cosa sino el término que la denomina.

Por locución de la mente o de la razón [*mentis sive rationis locutionem*] entiendo aquí no cuando se piensa en voces que significan cosas sino cuando las cosas mismas [*res ipsae*], o bien las que serán o bien las que ya existen, son consideradas [*conspiciuntur*] en la mente con la punta del pensamiento [*acie cogitationis*]. Por el uso frecuente sabemos que de tres maneras podemos hablar de una cosa [*rem unam tripliciter loqui possumus*]. O bien de una cosa hablamos sirviéndonos sensiblemente de signos sensibles, es decir, <de signos> que pueden sentirse con los sentidos corporales. O bien pensando dentro de nosotros no sensiblemente [*insensibiliter*] en los mismos signos que, fuera de nosotros, son sensibles. O bien <podemos hablar de ella> sin servirnos de estos signos ni sensible ni no sensiblemente sino, en lugar de las diversas cosas [*pro rerum ipsarum diversitate*], diciendo las cosas mismas [*res ipsas*] en el interior de nuestra mente [*intus in nostra mente*], con la imaginación de los cuerpos o con el intelecto racional [*rationis intellectu*]. (Anselmo, *Monologion*, cap. x, ed. Schmitt, 24.27 ss.)

Quien pretende explicar el lenguaje oral puede postular en primer lugar la actividad mental consistente en pensar en ese lenguaje oral, en el diseño mental por el cual el hablante piensa en lo que va a decir pensando en las palabras mismas que utilizará para hacerlo (la imaginación lingüística que en la sección anterior Panaccio le atribuía a Boecio). Pero además de esta dicción imaginaria, hay una anterior en el cual son las cosas mismas (y no las palabras) las que son pensadas. En la línea de Agustín, sostiene que el pensar es también (y principalmente) una forma de decir. «Pensar en una cosa [*rem cogitare*] que recordamos —puntualiza rememorando a Agustín— es decirla con la mente [*mente eam dicere*]; el verbo de la cosa es el pensamiento mismo [*verbum rei est ipsa cogitatio*] informado a semejanza de ella por la memoria» (Anselmo, *Monologion*, cap. xlviii, ed. Schmitt, 63.20 ss.).

Sin embargo, leído en detalle, Anselmo no propone tres sino cuatro verbos. El siguiente pasaje no deja lugar a dudas:

Digo «hombre» de una manera cuando lo significo [*significo*] mediante este término «hombre»; de otra manera, <en cambio>, cuando pienso silenciosamente este mismo término; de otra manera, <finalmente> cuando la mente ve al hombre mismo o bien mediante la imagen del cuerpo o bien mediante la razón. Mediante la imagen del cuerpo, como cuando imagina su figura sensible; mediante la razón, en cambio, cuando piensa en su esencia universal [*universalem essentiam cogitat*], que es «animal racional mortal». (Anselmo, *Monologion*, cap. x, ed. Schmitt, 25.4 ss.)

La palabra exterior proferida por la voz, esa misma palabra pero proferida silenciosamente en el interior de la mente, y luego las dos dicciones de la *res* misma, por oposición a las dicciones anteriores, que tienen por objeto una palabra. Estas dicciones de la *res*, a su vez, pueden darse tanto a nivel de la imaginación como a nivel racional. En el primer caso, lo proferido consiste en una imagen, en el segundo caso, es la esencia universal de *res* en cuestión. Aunque no llegue a hablar de un verbo de la imaginación, Tomás de Aquino aproxima y compara en varias oportunidades ac-

tividad productiva de la imaginación con la del intelecto (por ejemplo en *SCG* I.53 o *ST* I 85.2 ad3).

Anselmo no se limita a definir el verbo mental por oposición a los otros tipos de verbos. Describe su naturaleza mediante el concepto de semejanza (*similitudo*). Al igual que Agustín y más tarde Tomás de Aquino, Anselmo recurre a esta noción a fin de describir mejor el ítem mental en cuestión. El verbo mental se sitúa en una secuencia de semejanzas que el cognoscente produce a fin de hacer más manifiesto lo que pretende conocer. La lengua —la palabra proferida por la voz— es la primera de estas secuencias de semejanzas.

No resulta absurdo decir que <las palabras> son tanto más verdaderas cuanto más semejantes son a las cosas de las cuales son palabras y más expresamente las significan [*expressius signant*]. Por tanto, excepto aquellas cosas de las cuales podemos servirnos de ellas mismas para significarlas en lugar de sus propios nombres, tales como son ciertas voces como la vocal «a», excepto —digo— éstas, ningún otro verbo parece asemejarse tanto a la cosa de la cual es verbo o expresarla de tal manera, como la semejanza que expresa a la cosa misma en la punta de la mente pensante [*illa similitudo quae in acie mentis rem ipsam cogitantis exprimitur*]. [...] Ningún discurso [*locutio*] sobre una cosa se aproxima tanto a la cosa, cuanto <lo hace> aquella que está constituida por palabras de este tipo; ni nada otro puede haber tan semejante a una cosa futura o ya existente... (Anselmo, *Monologion*, cap. X, ed. Schmitt, 25.15 ss.)

Influido por Agustín, Anselmo equipara conocimiento y expresión. Conocer consiste en que algo se ponga de manifiesto. Por tanto, la eficacia de un medio cualquiera de conocimiento, sea la palabra o el verbo mental se mide por su semejanza, es decir, por su capacidad de expresar a otro que sí mismo. Y el verbo más semejante de todos, la *locutio* que se aproxima más a la cosa y cumple mejor su función, es el verbo mental proferido por la mente en el vértice más alto del pensamiento. Pensar —*cogitare*—, al igual que las *locutiones* de otros tipos, es esencialmente una actividad expresiva. Pero sobrepasa a las otras en ser la que más se aproxima a la cosa, de modo que nada puede haber más semejante, *nec aliquid aliud tam simile rei...*

Cabe preguntarse por qué Anselmo pone tanto énfasis en la noción de semejanza en su análisis del verbo mental. Se trata de una consecuencia del contexto teológico de la tesis, el cual suscita un inevitable énfasis sobre los rasgos comunes: si la segunda persona es parte de la Trinidad y, a la vez, Verbo del Padre, he ahí un primer gran motivo para que la semejanza sea una característica central de todo verbo, ya que el Hijo debe ser en todo igual al Padre, pues de otro modo se pondría en riesgo su divinidad. Y hay un segundo motivo. Como Verbo del Padre, el Hijo es preciso que resuma simplicísimamente todas perfecciones creadas. Todas las creaturas deben asemejarse a él, de modo que, por extraño que parezca el Verbo Divino, que es Dios, debe ser semejanza de sus creaturas. «¿Cómo es posible —se pregunta Anselmo, que es muy consciente de este problema— que lo que es la verdad simple sea verbo de aquello de lo cual no es semejanza, ya que todo verbo por el que una cosa

es dicha por la mente es semejanza de esta misma cosa?» (Anselmo, *Monologion*, cap. xxxii, ed. Schmitt, 50.16 ss.).

Con todo, resulta problemático establecer en qué sentido concreto el verbo es una semejanza de lo que da a conocer. Toda palabra —remarca Anselmo— es una semejanza, y la locución interior, que es la palabra principal, también lo es. Además del énfasis y de las motivaciones teológicas aducidas, Anselmo no da mayores explicaciones de cómo debe entenderse esto. Sólo agrega que todo verbo, por ser semejanza o imagen de lo que da a conocer, puede decirse que de algún modo lo imita.

Todas las palabras por las que decimos cualesquiera cosas con la mente, es decir pensamos [*cogitamus*], son semejanzas e imágenes de las cosas [*similitudines et imagines*] de las cuales son palabras. Y toda semejanza o imagen es tanto más o menos verdadera cuando más o menos imita [*imitatur*] la realidad de la cual es semejanza. (Anselmo, *Monologion*, cap. XXXI, ed. Schmitt, 48.18 ss.)

Anselmo no añade nada más y pasa al problema teológico de como el Verbo Divino puede asemejarse a sus propias creaturas, finitas y mudables. Como ya hemos visto con ocasión de la especie inteligible, el concepto de semejanza juega en la noética de Tomás de Aquino un papel tan preponderante como enigmático. Una y otra vez, situado en la línea que Agustín inaugura y Anselmo prolonga, Tomás define los ítems mentales utilizando esta noción pero dice muy poco acerca de cómo interpretarla.

No obstante, ver en los signos lingüístico-noéticos un aspecto de semejanza es una tesis que no está desprovista de valor filosófico. Las palabras, las especies o los conceptos no son meros medios o instrumentos manipulados en lugar de las cosas. Entiendo que el otro extremo de la tesis de la semejanza vendría a ser un convencionalismo radical. Por el contrario, palabra y concepto encierran un enigma fundamental. Tienen en sí tanto de la cosa que pueden darla a conocer. Todavía más: tienen tanto de ella, que son *el lugar* donde se manifiesta más cabalmente la cosa. He ahí uno de los motivos por el cual el pensamiento puede explicarse mediante una analogía con el lenguaje. En otras palabras, la tesis de la semejanza parece otorgarles una característica que los diferencia de toda otra representación.

Y lo enigmático no acaba aquí. Porque —como señala explícitamente Tomás, y Anselmo al menos sospecha— también hay un sentido en el que el concepto es lo menos semejante a la cosa. Si bien en un sentido son lo más semejante, en otro son lo más desemejante.

El verbo, por el hecho mismo de ser verbo o imagen, es en vista de otro [*ad alterum*], es verbo o imagen de algo. Y así, ambos [sc. el verbo y la imagen] son propios de otro, aunque de ningún modo se adaptan a otro [*alteri coaptentur*], ya que aquello de lo cual es verbo o imagen no es ni imagen ni verbo. (Anselmo, *Monologion*, cap. XXXVIII, ed. Schmitt, 56.24 ss.)

He aquí otro trasvase teológico. Así como el Hijo y el Padre se asemejan pero evitando cuidadosamente la confusión, el verbo y la imagen se asemejan a lo que significan (al punto de que son *de otro* y no *de sí mismos*) pero sin incurrir en confusión, ya que el conocimiento descansa sobre una tensión delicada. El concepto se asemeja a la cosa pero sin adaptarse indebidamente a la cosa y sin que la cosa devenga concepto.

El siglo XII, en sus comienzos, ve morir a Anselmo y, en sus fines, ve nacer a Alberto Magno, el célebre maestro de Tomás de Aquino. El dominico teutón hace nuevos y significativos desarrollos en la tesis del verbo mental, cuyas influencias se dejan sentir en Tomás de Aquino. En Alberto se ve con suma claridad cómo la tesis del verbo mental en el intelecto humano es más que una didáctica analogía para atenuar la oscuridad del misterio trinitario. El verbo mental humano es sólo un grado más en la escala ascensional (y también descendente) que se remonta desde los vestigios de actividad generadora participada en lo material corpóreo hasta la generación intratrinitaria del Verbo Divino, generación plenamente intelectual y espiritual.

Alberto explora esta articulación metafísica del verbo mental humano tanto en un sentido descendente —la deducción metafísica de la procesión intratrinitaria del Verbo— como en un sentido ascendente —la demostración de que en cada grado de realidad hay generación y que el verbo mental es el tipo de generación propia de lo intelectual—. El análisis descendente Alberto lo desarrolla comentando las primeras líneas del Evangelio de Juan y el ascendente en su *Summa Theologiae*, al tratar sobre la generación del Verbo. Comienzo por el primero de los análisis.

El primer principio es un intelecto que actúa universalmente [*intellectus agens universaliter*], que no recibe nada y que es todo lo que tiene. Nada tiene razón de principio a menos que algo proceda de él. Por tanto, aquello de lo cual nada procede no podrá ser principio. [...] Lo primero que <procede> del principio intelectual es la luz de la inteligencia, por la que se manifiesta a sí mismo a partir de sí mismo, lo cual queda claro por lo que ya se dijo de que el primer principio no recibe nada. Por tanto, si <éste> se manifiesta a través de algo, es preciso que produzca a partir de sí mismo aquello en lo cual [*in quo*] se manifiesta. Y al manifestarse de este modo, sólo a sí mismo se declara en su luz, y esto es que el intelecto se diga intelectualmente [*intellectum intellectualiter se dicere*]. Por tanto, el verbo por el que el principio intelectual se dice, existe inseparablemente en él. Y de este modo el Verbo era eternamente en el primer principio... (Alberto Magno, *Enarrationes in Joannem*, I.1, ed. Borgnet: 24.24)

Sorprendentemente, el texto precedente roza la deducción racional de la procesión de la segunda persona. El primer principio reúne las dos características fundamentales de no recibir nada (por ser primero nada hay previo a él) y de ser intelectual. Su primera actividad, por tanto, consiste en una automanifestación intelectual, en un decirse intelectualmente. Esta actividad debe ser necesariamente así. Debe ser intelectual, porque el primer principio es un intelecto, y debe ser automanifestativa porque si no hay nada previo al primer principio, ¿qué otro contenido podría tener esta intelección originaria?

Inesperadamente, esta deducción teológico-metafísica proporciona tres características fundamentales del verbo mental, que se perpetúan sin alteraciones en la noética de Tomás. (i) Lo que se efectúa mediante el verbo es, específicamente, una manifestación: verbo, dicción y manifestación se dan juntos; aún más, se implican mutuamente. (ii) En esta manifestación entran en tensión sin anularse dos fuerzas contradictorias: el verbo es distinto de aquello que manifiesta y se identifica con él; no obstante, generar un verbo comporta una productividad improductiva, ya que no es una acción transitiva, pues el verbo existe en el principio, permanece en él. (iii) La función del verbo dentro del proceso manifestativo viene descrita por la preposición *in*; el verbo es *en donde* tiene lugar propiamente la manifestación. De un modo natural se tiende a pensar su función con la de un espejo, y al conocimiento como ver lo reflejado en él. No obstante, se agazapa aquí una nueva tensión. Si es el verbo *allí en donde* se manifiesta lo conocido, ¿cómo debe entenderse la generación del verbo? ¿Pero para manifestar algo no hay que tenerlo ya conocido? Pero si ya se lo conoce, ¿la manifestación no deviene superflua? En suma, ¿Qué se quiere decir exactamente con esto del verbo como el *en donde* de la manifestación?

Más allá de estas cuestiones, en su *Summa Theologiae*, Alberto examina este mismo tema pero recorriéndolo en sentido ascendente, es decir, desde las generaciones creadas al Verbo Divino. De modo que la generación se presenta de múltiples modos como una marca trinitaria distribuida en diversas clases de seres. Es preciso distinguir tres tipos de generaciones: la material —propia de los cuerpos vivientes y acaso de todo lo divisible—, la formal corporal —aplicada por Alberto a la emisión de luz solar— y la formal espiritual, sinónimo de generación a nivel intelectual, que es la que interesa aquí. Con todo, cabe señalar que es el movimiento el rasgo que caracteriza al tiempo que degrada la generación ejercida por los cuerpos. Los cuerpos no pueden generar sin cambiar. Eso vuelve imposible comparar su generar con la Trinidad, en la cual es inconcebible la alteración del generante.

Es en la generación de la luz solar y en los intelectos posible y agente donde Alberto encuentra crecientes vestigios de un generar semejante al trinitario, en cuanto los respectivos agentes están exentos, al generar, de la alteración de sí mismos y de «indignidades» de otros tipos.

En la creatura espiritual se constatan dos <tipos> de generación, a saber, <la que se da> por el intelecto posible <y la que se da> por el intelecto agente. Por el intelecto posible tiene lugar una generación en el intelecto posible mismo. Por el hecho de que una forma comienza a existir [*efficitur*] en la luz del intelecto agente mediante la abstracción, se genera en el intelecto posible. Así como la forma visible, recibida en el acto de la luz, se genera en la visión. Y esta generación, aunque propiamente se diga sin movimiento y sea completamente formal (porque la recepción del intelecto posible no es la recepción de la materia, tal como dice Aristóteles disputando contra Teofrasto), con todo, ya que <esta generación> tiene lugar de un agente a otro, no se asemeja a la generación divina. (Alberto Magno, *Summa Theologiae*, pars I, tractatus VII, q30, membrum I, corpus, ed. Borgnet XXXI.307)

Respecto de las generaciones intelectuales, aunque Alberto hable literalmente de una *duplex generatio* —la del intelecto posible y la del agente— al parecer resulta imposible interpretar esto como dos órdenes autónomos de generaciones, ya que las generaciones del intelecto posible las efectúa, en realidad, el intelecto agente. Más bien parece que hay un único orden, el de las generaciones intelectuales pero a éstas se las puede considerar de dos maneras, o bien como efectuadas *en* el intelecto posible o bien como efectuadas *por* el intelecto agente. Con todo, Alberto tiene serios motivos teológicos que lo llevan a acentuar esta distinción y lo ponen al borde de una multiplicación innecesaria de ítems mentales. En realidad, es posible que Alberto esté inaugurando aquí la pregunta de cómo distribuir la actividad intelectual entre los intelectos distinguidos por Aristóteles, cuestión que está muy presente en Tomás (aunque él le atribuye mayor actividad al intelecto posible) y en el tomismo incipiente, por ejemplo, de Herveo Natal.

Que Alberto plantee sólo una generación y no dos generaciones autónomas se ve en el énfasis con que afirma la correlación: con tal de que una forma comience a existir en acto —sea por el intelecto, sea por la luz física—, *eo ipso* esa forma se genera ya sea en el intelecto posible o en la visión. Llevado por el propósito teológico de encontrar una generación intelectual lo más semejante posible a la generación intratrinitaria, se ve obligado a diferenciar una generación operada en intelecto posible de la operada en el agente. Y sólo esta última se asemeja razonablemente ya que no comporta (como es el caso de la del intelecto posible) una diferencia entre agente y paciente.

Es en la generación conceptual efectuada por el intelecto agente, por tanto, donde el maestro de Colonia encuentra la semejanza más acabada con la Trinidad. Y es aquí donde encontraremos la referencia albertiana al tema del verbo mental.

En efecto, dice Juan Damasceno que «el verbo se divide en *endiadento*, es decir, discurso dispuesto en el interior, y en verbo exteriormente proferido, que es el *augelo* o mensajero de la inteligencia». En efecto, el verbo dispuesto en el interior y formado por el intelecto agente, que procede del intelecto y es generado <por éste>, es el que más se asemeja a la generación divina entre todos los <tipo> de generación. (Alberto Magno, *Summa Theologiae*, pars I, tractatus VII, q30, membrum I, corpus, ed. Borgnet, XXXI.308)<sup>59</sup>

En el verbo mental Alberto pretende mostrar una convergencia de diversas tradiciones filosóficas. Aunque no lo diga explícitamente, parece elaborar el argumento implícito del *consensus philosophorum* atisbando el dogma cristiano de la Trinidad. En este pasaje, el intelecto agente amplía notablemente sus funciones hasta hacer del discurso interior un producto suyo. A diferencia de la noética aristotélica, el intelecto agente extiende su función, por decirlo de alguna manera, desde lo aprehensivo

<sup>59</sup> Conservo las peculiares transliteraciones «endiadentum» y «augelus» a fin de guardar el sabor del texto original.



hacia lo discursivo, pues es al intelecto agente al que Alberto le atribuye la generación del verbo mental o discurso interior. Por otra parte, Alberto la presenta como la forma más alta de actividad intelectual, al punto de ser la generación creada que más se asemeja a la intra-trinitaria.

Y Alberto vuelve a insistir en la inmanencia del producto generado por el intelecto agente. Es un punto al que ya aludimos y que será decisivo tanto en la noética de Tomás como en las discusiones sobre el verbo mental del s. XIV. En efecto, el dominico teutón insiste una vez más en que la generación del intelecto agente no se la debe entender transitivamente ya que sus productos no tienen un «lugar» o una «esencia» distinta de la del intelecto agente mismo que los produjo. Por el contrario, son perfecciones suyas, inmanentes a él. Es justamente esto por lo que la generación del intelecto agente se asemeja a la generación trinitaria más perfectamente que la generación del intelecto posible.

[L]as formas [sc. las generadas por el intelecto agente], por estar formadas a partir de él [*ex ipso*] y por ser recibidas sin distancia en él, constituyen nociones [*rationes*] que no están distanciadas de él ni por la esencia o por el lugar y que, sin embargo, están formadas por él, y son de la misma edad [*coaequaevae*] y coesenciales. Y, entre todas las generaciones, esta tiene la mayor semejanza con la generación divina, aunque no sea una <semejanza> perfecta, ya que entre las creaturas no hay nada perfectamente semejante al creador. (Alberto Magno, *Summa Theologiae*, pars I, tractatus VII, q. 30, membrum I, corpus, ed. Borgnet, vol. 31, p. 307.)

La superioridad del intelecto en cuanto formador consiste en que de él emanan perfecciones sin que éstas transiten hacia fuera y recaigan en un ser distinto del que las produjo. El intelecto —específicamente el agente, según este pasaje de Alberto— logra reunir en sí la capacidad de formar un producto sin que el resultado esté distanciado o escindido respecto de él. Y es precisamente este rasgo el que lo aproxima y lo asemeja a la Trinidad. Se trata de una relectura en clave neoplatónica del verbo mental. La potencia formativa y a la vez inmanente se convierte en un indicio del grado de perfección que se ocupa en la escala de los seres. Este tópico es de suma importancia porque lo reencontraremos idéntico en Tomás de Aquino, quien encuentra vestigios imperfectos de esta productividad inmanente incluso en la reproducción de las plantas.

Por otra parte, esta «necesidad neoplatónica» del verbo mental es uno de los puntos que más fácilmente se pierde de vista en las actuales interpretaciones de la noética de Tomás. Condicionados por el debate epistemológico sobre el representacionalismo, olvidamos demasiado fácilmente que para Tomás (tanto como para Alberto) la emanación de un verbo mental a partir de la acción de inteligir, antes de ser un dispositivo noético, era una *necesidad metafísica*, de modo que es inconcebible que la intelección llegue a su culminación sin ningún producto. «Todo aquel que inteligie —generaliza el Aquinate (*ST*I 27.1 co)—, por el hecho mismo de que inteligie, algo

procede dentro de él, que es la concepción de la cosa inteligida» (el anacoluto es de Tomás).

Como veremos en el capítulo 11, se trata de un punto capital (que un estudio completo del verbo mental tomista no puede permitirse pasar por alto), en el cual Tomás insistió una y otra vez, incluso al precio de poner en entredicho su propio aristotelismo. Como le objetará Juan Duns Escoto, Aristóteles en *Metafísica* IX afirma categóricamente que en las acciones inmanentes no hay producto alguno que pueda añadirse por sobre la ἐνέργεια de la potencia.

### 3. El (variado) léxico del verbo mental tomista

En la obra de Tomás confluyen las diversas tradiciones en el desarrollo del verbo mental. Como en Anselmo y Alberto, hay un esfuerzo por armonizar la vertiente agustiniana con la tradición aristotélico-boeciana. Esta heterogeneidad de tradiciones se pone de manifiesto en numerosos términos que afloran en el corpus para denominar el verbo del intelecto humano y las acciones relacionadas con él.

Los términos seleccionados por Tomás pueden clasificarse en tres categorías. (i) Términos de alusión lingüística: *verbum*, *locutio*. (ii) Términos de alusión reproductiva: *conceptus*, *conceptio*, *proles*. (iii) Términos que aluden a una acción formativa por parte del intelecto: *formatum*, *constitutum*, *intellectum*. (iv) Términos que aluden a una emanación: *emanatio*, *processio*. (v) Términos de suyo más generales: *intentio*, *species* y *similitudo*.

#### (i) Términos de alusión lingüística: *verbum*, *locutio*

Naturalmente, para aludir al verbo mental, a menudo Tomás utiliza términos lingüísticos: principalmente el sustantivo *verbum*, aunque también (en menor medida) *locutio*. Usados a secas estos términos no remiten al ámbito de lo mental sino del lenguaje. Por tanto, al igual que sus predecesores, Tomás añade algún complemento especificativo, a veces en nominativo, a veces en genitivo. En efecto, encontramos, por un lado, *verbum interius* (*passim*, aproximadamente sesenta ocurrencias), *mentale* (*QDQ* IV 4.1 co; *ST*I 36.2 ad5; *SSS* I d11 1.1 ad4; *ST*I-II q93 a1 ad2; *ST* III q23 a3 co), o *intelligibile* (*SCG* 4.11; *SCG* 4.13; *SCG* 4.14; *ST*I 74.3 ad1; *CT* 1.43; *ST*I 27.1 co; *ST*I 42.5 co) o y, por otro, *verbum cordis*, *mentis* o *intellectus*. A veces la denominación es un poco más compleja: *verbum animae impressum* o *verbum animi sinu cogitatum* (ambos en *SSS* I 27.2 q2 a1 co). *Locutio* es el otro término lingüístico utilizado por el Aquinate: *locutio interior* (*ST*I 107.1 ad1 y ad2; *QDV* 9.4 obj9), *spiritualis* (*SSS* I d9 2.2; *QDV* 9.6 obj. 4; *QDV* 9.7 co; *QDP* 3.18 obj13) o *intelligibilis* (*ST*I 63.8 ad1). Estas expresiones Tomás las usa a menudo para referirse a la actividad conceptual de los ángeles, en los cuales, por su inmaterialidad, se

identifica con la palabra comunicativa a otros. Por otra parte, también pueden referirse a cierta comunicación interior efectuada por Dios en ciertas almas, a menudo en relación con la fe.

[C]ualquiera que entienda, por el hecho mismo de entender, algo procede dentro de él, que es la concepción de la cosa entendida [*conceptio rei intellectae*], la cual proviene de la potencia intelectual y procede de la noticia de aquella [sc. de la cosa entendida]. Esta concepción la significa la voz y se denomina verbo del corazón [*verbum cordis*], significado por el verbo de la voz [*verbo vocis*]. (*STI* 27.1 co)

La utilización del término *verbum* junto con algún tipo de especificación responde en Tomás, tal como en los autores anteriores, a diferenciar (y al mismo tiempo comparar) el pensamiento con la producción de lenguaje. En otras palabras, este tipo de denominaciones siempre se dan en un contexto donde por diversas razones Tomás está interesado en enfatizar el carácter interior del discurso mental y, eventualmente, en oponerlo al discurso exterior proferido por la voz física.

En algunos pasajes, el verbo interior identifica la instancia intelectual, subrayando su diferencia con respecto a la realidad extra-mental, con la cual no se identifica, y por otro lado, con la voz proferida, que la significa (*SCG* IV 11). En estos contextos, Tomás suele servirse del término *verbum* para hacerle entender a su lector qué es lo que quiere decir con el giro, acaso más técnico o desconocido, *intentio intellecta*. En otros contextos, a menudo trinitarios, el término *verbum* se utiliza para designar el producto de la actividad intelectual (*cogitare*) (*STI* 93.7 co). En otras ocasiones, el *verbum interius* se hace presente para explicitar el contrapunto con un *verbum exterius* que lo significa a través de la voz, es decir, para presentar una clasificación de los distintos tipos de *verbum*, al estilo de Anselmo, y para subrayar que el término *verbum* corresponde *per prius* al verbo interior aunque el lenguaje humano le imponga este nombre primeramente al verbo exterior, el primero en comparecer a través de los sentidos (*QDV* 4.1 co).

Si a menudo se establece una relación de significación entre el lenguaje y el verbo interior (*vox significato verbum*), la relación específica entre el *verbum interius* y la realidad conocida es la de semejanza (*similitudo*). Anselmo sostiene —lo hemos visto— que si todo *verbum* se asemeja a la realidad que da a conocer, es el verbo mental el que más semejanza tiene con la realidad. En la misma línea, Tomás sostiene que el verbo es una semejanza inmediata de la cosa entendida misma (*SSS* I d27 2.1 co; *STI* 27.4 ad2).

### (ii) *Términos de alusión reproductiva: conceptus, conceptio, proles*

El *verbum interius* a menudo es equiparado por Tomás con lo producido por el intelecto en términos de la metáfora reproductiva que subyace al término *conceptus*. Los términos *conceptus*, *conceptio* son las denominaciones que más a menudo

utiliza el Aquinate para denominar el producto o término del inteligir. A veces, deja ver que no sólo se trata de un asunto meramente metafórico y adjetiva los términos. Así encontramos *conceptio intellectualis*, *conceptio intellectus* o *conceptio intelligibilis*, a fin de mostrar que el concebir humano no sólo es físico sino también intelectual.

El inteligir no es, en nosotros, la sustancia misma del intelecto, por lo que el verbo que procede en nosotros por la operación inteligible no es de la misma naturaleza con aquello de lo cual procede. Por tanto, <al inteligir en nosotros> no le compete propia y completamente la razón de generación. [...] Pero en nuestro intelecto utilizamos el término «concepción» [*conceptio*] en cuanto en el verbo de nuestro intelecto [*verbo nostri intellectus*] hay una semejanza de la realidad inteligida [*similitudo rei intellectae*], aunque no haya identidad de naturaleza [*identitas naturae*]. (ST I 27.2 ad2)

La intelección es propia (y no sólo metafóricamente) una forma de generación. Sin embargo, es imposible que se dé en la plenitud de su potencia en el intelecto humano. En la Trinidad, la versión culminante de la vida intelectual, el inteligir comporta la generación de un nuevo ser que se identifica por completo con la naturaleza del intelecto del cual procede. Se trata de la igualdad de naturaleza entre la persona del Padre y la del Hijo. En este contexto, curiosamente, el intelecto humano deviene una versión degradada de esta capacidad generativa, de modo que se vuelve preciso justificar por qué se sigue usando el término *concepción* para referirse a su actividad. Y es en virtud de la semejanza —reaparece esta noción, ya usada más arriba para designar la relación entre verbo interior y realidad— que viene a reemplazar a la identidad que no se alcanza, que se legitima el uso del término en cuestión.

Más arriba vimos que la denominación de verbo interior le sirve a Tomás para contrastar el ámbito de la inteligencia por oposición tanto a la realidad como al lenguaje. La denominación de *conceptio*, en cambio, le sirve para destacar el hecho de que la inteligencia no toma contacto directo con la realidad extramental sino mediante los ítems que ella misma produce.

La concepción del intelecto es intermedia entre el intelecto y la realidad inteligida, porque mediante ella la operación del intelecto alcanza [*pertingit*] la realidad. Y por eso la concepción del intelecto no sólo es lo que es inteligido [*id quod intellectum est*] sino también aquello por lo que la realidad es inteligida [*id quo res intelligitur*]. (QDV4.2 ad3)

Recurriendo a la ya mencionada metáfora especular, es como si inteligir consistiera en producir o concebir algo en lo que se pueda ver manifiestamente la realidad extramental.

Es interesante notar que *conceptio* a diferencia de *verbum* tiene la posibilidad de enfatizar más el aspecto de ser un producto psicológico subjetivo y, además, no necesariamente verdadero. *Conceptio* consiente el hecho del pensamiento no como entidad única sino como acto multiplicado o disperso entre los individuos. Es imposible encontrar que Tomás hable de los *verba interiora* mientras que no ocurre lo

mismo con las *conceptiones animi*. Es común leer en Tomás que se hable de los *diversae conceptiones* en múltiples conceptos. A pesar de la simplicísima unidad de la esencia divina, el intelecto humano forma *conceptiones* diversas sobre ellas (SSS I d2 1.3 co). Las diversas *conceptiones* que se pueden tener sobre lo bueno dan cuenta de la libertad de la voluntad (ST I-II 17.1 ad2).

El término *conceptio* puede designar incluso lo dudoso o falso, aquello que no encuentra correlato en la realidad. Así, el Aquinate puede hablar de *conceptio Chimerae* (SSS I d2 1.3 co), y poco después de *somnia et imaginatio Chimerae* (SSS I d19 5.1 co). Incluso los animales irracionales tienen concepciones determinadas (SM iv lect9), quienes mediante ciertas voces se manifiestan sus concepciones los unos a los otros (ELP i lect2). Y, por oposición, a los hombres y, en particular, a los ángeles, los animales cuentan con «pocos conceptos», motivo por el cual sus lenguajes están dotados de una escasa cantidad de signos (QDV 9.4 ad10).

En contadas ocasiones, todas ellas bastante «trinitarias», Tomás denomina *proles mentis* o *proles intellectus* al producto de la intelección, siguiendo literalmente a Agustín. En estos contextos, la metáfora generativa es aprovechada en el sentido de la semejanza. Así como la prole física se asemeja no a uno sino a sus dos progenitores, el verbo interior, en cuanto prole intelectual, se asemeja tanto a la realidad extramental —principio activo y fecundante, es decir, masculino— como a la mente misma —principio pasivo y fecundado, es decir, femenino— (CT i cap39).

*Conceptus*, al parecer, es usado por Tomás como sinónimo de *conceptio*, es decir, para significar el producto del acto de inteligir y subrayar en él, a menudo, el hecho de que procede o es producido por un determinado intelecto particular entre otros.

Siempre que <nuestro intelecto> entiende, forma un cierto inteligible, que es como una cierta prole suya, por lo cual también se lo llama «concepto de la mente». Y esto es lo que se significa con la voz exterior. De aquí que, así como la voz significativa se denomina verbo exterior, así el concepto interior de la mente significado por el verbo exterior, se llama verbo del intelecto o de la mente. Este concepto de nuestra mente no es la esencia de nuestra mente sino algo que le acontece [*quoddam accidens ei*], ya que nuestro inteligir mismo no es el ser mismo de nuestro intelecto, pues de otra manera nuestro intelecto nunca inteligiría en acto. (DRF cap3)

Se trata de un pasaje inserto en el contexto netamente teológico del *De rationibus fidei*, opúsculo en el que Tomás, a pedido de un ignoto cantor de Antioquía, procura contestar con argumentos racionales a una lista de cuestiones destinadas a la disputa contra musulmanes y contra cristianos griegos y armenios. En este contexto, al igual que en la *Summa contra Gentiles*, Tomás presenta el verbo mental bajo su aspecto reproductivo de *conceptus* a fin de hacer asequible a los sarracenos la posibilidad (incluso a nivel natural) de una producción realmente distinta de quien produce pero que no genera una segunda sustancia. De aquí el énfasis, que conside-

raremos en detalle en la sección 10.4, sobre el carácter «accidental» del verbo mental.

**(iii) Términos que aluden a una acción formativa: *formatum*, *constitutum***

Hay un tercer tipo de términos recurrentes en la denominación del verbo interior, los cuales presuponen pensar la intelección al modo de una acción transitiva. Aunque el Aquinate nunca atenúa las diferencias entre el conocer y las actividades transitivas, es innegable que los verbos latinos *formare* y *constituere* designan primeramente acciones que producen algo, es decir, acciones que dan a pensar que el término efectuado se diferencia del agente que lo efectúa.

Todo esto nos introduce a un problema que se inicia con Tomás y es arduamente debatido por los pensadores de los ss. XIII y XIV. ¿Hasta qué punto es correcto interpretar el conocimiento y, especialmente, la intelección asemejándolos a actividades formativas? Aunque, como dijimos, siguiendo a Aristóteles, el Aquinate enfatiza que todo conocimiento es una *actio manens*, es muy común que describa el verbo interior como «lo formado» o «lo constituido» por la intelección. Y es usual también que la acción de *formare* se presente como sinónima de *intelligere* o que afirme que una de las operaciones del intelecto se denomina *formatio*. En este contexto, a veces Tomás designa al concepto o verbo interior mediante los participios *formatum* y *constitutum*.

Cuando la acción ejercida por el intelecto es designada mediante el verbo *formare* es inevitable la adición de un complemento en acusativo. Lo formado por el intelecto, en algunas ocasiones es la *quidditas* misma de la realidad conocida (*QDV*4.2 co), en cuyo caso, se identifica con la *simplex apprehensio*, la primera de las operaciones atribuidas por Aristóteles al intelecto. En otros casos, el intelecto forma una *conceptio* (*SM* vi lect4) o bien la *definitio* de lo conocido (*QDQ* v 5.2 co). Es este último caso la acción de *formare* ya se identifica con la segunda operación del intelecto.

Lo que propiamente se denomina verbo interior es lo que el que entiende forma entendiendo [*quod intelligens intelligendo format*]. Pero el intelecto forma [*format*] dos <cosas> mediante sus dos operaciones. Según su operación denominada «inteligencia de indivisibles» forma [*format*] la definición, y según su operación por la que compone y divide forma [*format*] la enunciación o algo de este tipo. Y lo así formado [*formatum*] y expresado por la operación del intelecto, ya sea la de definir o la de enunciar, es significado por la voz exterior. (*SEI* cap1 lect1)

Si la acción del intelecto consiste en un *formare*, entonces se la puede denominar *formatio*. Y esto, para Tomás, no es la adición de un nuevo término, ya que, según él mismo enfatiza, la filosofía árabe denomina *formatio* a la primera operación del intelecto por la cual se aprehende la esencia de una cosa. Con esta simple equiparación de términos, Tomás anuda varias tradiciones filosóficas. Lo mismo que Agustín denomina *verbum interius*, es lo que Aristóteles denomina «intelección de indivisibles», lo que Boecio denomina *conceptiones* y los árabes llaman *formatio*. Se

trata de un verdadero *consensus philosophorum* que tiende a legitimar la noética aristotélica pero también a modificarla significativamente. La legitima mostrando sus presuntas semejanzas con el agustinismo. Pero la modifica porque hace de una operación inicialmente aprehensiva (y por tanto receptiva) una acción formativa de algo.

[E]s la especie la que se halla como principio formal por el cual el intelecto entiende. En cambio, lo entendido o realidad entendida [*res intellecta*] se halla como lo constituido [*constitutum*] o como lo formado [*formatum*] mediante la operación del intelecto. Sea esto una quiddidad simple o una composición y división proposicional. Estas dos operaciones del intelecto son las que establece Aristóteles en el tercer <libro> del *De Anima*. A una la denomina «intelectión de los indivisibles», por la cual el intelecto aprehende el *quod quid est* de una realidad, y los árabes la llaman «formación» o «imaginación por el intelecto». (*QDSC* 9 ad6)

*Formatum* (*SEI* cap1 lect1; *QDQ* v 5.2 co; *QDSC* 9 ad6; *QDV* 10.8 obj.13) y *constitutum* (*QDSC* 9 ad6; *QDQ* v 5.2 co; *QDP* 8.1 co) son denominaciones que funcionan de manera semejante. Se trata de participios sustantivados que sirven para designar un cierto resultado o producto de la acción de entender, la cual, aunque es inmanente, admite una cierta analogía con las acciones transtivas, productoras «netas» cuya perfección se da en el que padece. A diferencia de *formare*, el corpus no registra usos personales del verbo *constituere* para describir la acción de entender.

#### (iv) Términos que aluden a una emanación: emanatio, processio

Los términos *emanatio* (sobre todo) y *processio* (un poco menos) también sirven para designar el verbo interior. Su uso viene encarecido no sólo en contextos teológicos, donde la actividad intelectual se superpone con la procesión de las personas trinitarias, sino también por sus resonancias neoplatónicas. El primero de estos términos suele venir acompañado de un adjetivo que lo especifica: *emanatio intellectualis* (*SCG* 4.11) o *intelligibilis* (*ST* I 27), y también con genitivo: *emanatio intellectus* (*I SSS* d27 2.2 qc1 ad1; *ST* I 34.2 co; *QDV* 1.7 obj3; *QDV* 4.2 obj7; *I SSS* d27 2.1 ad3). Lo mismo ocurre con el otro término: *processio intelligibilis* (*ST* I 27.2 co; *STh* I 42.5 co; *ST* I 28.4 obj2), *intellectualis* (*QDP* 10.5 co), *interior* (*ST* I 42.5 ad2) o *immaterialis* (*QDP* 10.2 ad25).

Si el término *verbum* permite interpretar el pensamiento (la función cognitiva más alta) por analogía con el lenguaje (otra función cognitiva alta), el término *emanatio*, en cambio, es una actividad «inferior», tomada del mundo de la vida biológica e incluso de los seres inanimados. En el grado ínfimo de la escala ontológica el Aquinate encuentra emanación, por ejemplo, en el fuego, ya que *ex igne generatur ignis*. Y también en los vivientes, incluso en los más humildes, vegetales y animales, donde también hay emanación. Los vivientes corpóreos comportan emanación de cuerpos. Los individuos que constituyen las especies de este tipo no ingresan a la existencia

todos de una sola vez sino que proceden unos de otros. Cuerpos que emanan de cuerpos.

Como señalé en otra ocasión (Anchepe 2013: 747), Tomás se sirve de la reproducción vegetal para mostrar al mismo tiempo la perfección ontológica esencial de la emanación así como en la imperfección con que se da en los seres corpóreos.

La vida de las plantas es imperfecta. Porque aunque en ellas la emanación proceda desde el interior, sin embargo de a poco lo que emana va separándose [*exiens*] del interior y finalmente resulta completamente extrínseco. El fluido vegetal [*humor arboris*] primero sale [*egrediens*] del árbol y se vuelve flor; y finalmente fruto, diferenciado de la corteza del árbol pero unido a él [*ab arboris cortice discretus sed ei colligatus*]. Pero una vez que el fruto completa su ser [*perfecto fructu*], se separa por completo del árbol, cae en la tierra y por su poder de semilla [*virtute sementina*] produce otra planta. (*SCG* IV.11)

En este detallado pasaje se aprecian, como proyectados, todos los rasgos de la perfección ontológica de la emanación: una productividad, procedente desde el interior y que se mantiene en él sin quebrantar la inmanencia. Y también se proyectan las imperfecciones con que los humildes vegetales ejecutan la actividad emanativa. En ellos hay productividad, pero imperfecta. Conforme lo emanado consolida su ser se acentúa la su exteriorización. Hay emanación pero a costa de la inmanencia. Emanar implica exteriorizar.

Sobre este trasfondo biológico, Tomás diseña la noción de un emanar exento de imperfecciones, cuya egresión acontece *per modum intellectus*. Con ella da cuenta de las procesiones más perfectas: la actividad intelectual y, sobre todo, la Trinidad. El intelecto, al igual que los cuerpos, ejecuta acciones productivas, pero a diferencia de ellos, lo que procede de ellas —dice Tomás— es *ad intra*, es decir, que no llega a distorsionar la unidad del principio que la origina.

Dado que toda procesión [*processio*] se da según cierta acción, así como por la acción que tiende a la materia exterior hay una procesión hacia fuera [*ad extra*], de la misma manera, por la acción que permanece en el agente mismo <también> hay una procesión, <pero> hacia dentro [*ad intra*]. Y esto se ve claro, sobre todo, en el intelecto. En efecto, <por un lado>, su acción, que es inteligir, permanece en el que entiende, pero, <por el otro> cualquiera que entiende, por el hecho mismo de inteligir, algo procede dentro de él, que es la concepción de la cosa inteligida [*conceptio rei intellectae*], la cual proviene de la potencia intelectual y procede de la noticia de aquella [sc. de la cosa inteligida]. Esta concepción la significa la voz y se denomina verbo del corazón [*verbum cordis*], significado por el verbo de la voz [*verbo vocis*]. (*ST* I 27.1 co.)

De todos los tipos de seres creados, es el intelecto el único que atestigua la posibilidad de una emanación libre de exteriorización. El verbo interior, justamente, es la prueba palmaria de que es verosímil (no es irracional) una acción de la cual proceda un efecto no exterior a la acción misma. De aquí que, al final del pasaje citado, Tomás equipare sin reservas el verbo interior, el concebir intelectualmente la realidad



inteligida y la emanación o procesión que resulta de la acción de inteligir. El concepto o verbo interior es una emanación inteligible.

Pero este «uso teológico» del intelecto tiene sus consecuencias noéticas inevitables. La necesidad teológica de encontrar una emanación productiva y, al mismo tiempo, inmanente lleva a Tomás a atenuar las diferencias entre el inteligir y las acciones transitivas. Ya sus contemporáneos, tal como veremos más adelante, le recriminan hacer de la emanación intelectual o verbo interior un término realmente distinto de la acción que lo produce. Con todo, al igual que las denominaciones anteriores, es inevitable la desemejanza entre intelecto y Trinidad. Mientras que la *emanatio* trinitaria da lugar a una nueva persona, el intelecto sólo produce un ítem mental incapaz de subsistir por sí mismo (el verbo como *quoddam accidens intellectus*) y que suplanta la identidad (típica del Verbo intratrinitario) con la semejanza.

**(v) Términos de suyo más generales pero que Tomás también utiliza para denominar al verbo mental: intentio y similitudo**

Finalmente, hay otros dos términos utilizados por el Aquinate para designar el verbo interior, términos de suyo muy generales que, no obstante, los aplica en varias ocasiones de modo específico. El sustantivo *intentio*, etimológicamente ligado al verbo *tendere*, agrupa en Tomás diversas acepciones vinculadas a un múltiple *in aliquid tendere*. En efecto, con este término puede significarse o bien la atención con que el alma realiza cierta operación, o bien un conjunto de significaciones ligadas a la praxis entre las cuales destaca el acto de la voluntad consistente en proponerse conseguir un fin mediante ciertos medios, o bien, finalmente, un difuso arco de diversos contenidos noéticos, que es la acepción que nos interesa aquí.

En su primera acepción noética, con *intentio* Tomás da a entender un tipo de contenido percibido por los sentidos internos, por oposición a la forma, como contenido percibido por los sentidos externos. Se trata de una acepción derivada de la tradición filosófica árabe, más específicamente de Avicena. La oveja, al percibir el lobo como ocasión de peligro, utiliza sus sentidos externos para captar accidentes tales como color, olor, etc., pero con su estimativa capta la *intentio* de peligro. Sin embargo, Tomás también puede utilizar el término *intentio* para designar un contenido noético captado por los sentidos externos. En este sentido, puede hablar de la *intentio coloris*. «En vista de la operación sensitiva —afirma Tomás en este sentido— se requiere una alteración espiritual [*immutatio spiritualis*] mediante la cual la *intentio* de la forma sensible llegue a ser [*fiat*] en el órgano sensitivo» (*ST* I 78.3 co). O en otro lugar: «la luz no tiene un ser firme y seguro [*firmum et ratum*] en la naturaleza sino que es sólo una *intentio*, así como la especie del color llevada por el aire hasta la pupila» (II *SSS* d13 1.3 co).

En último lugar, *intentio* a menudo se encuentra en la obra de Tomás como sinónimo de «concepto» o «verbo interior». En estos casos, el término suele estar acompañado por el adjetivo *intellecta*, a fin de diferenciar este tipo de *intentio* respecto de otros tipos, particularmente de la especie (que a veces también es denominada *intentio*).

Llamo *intentio intellecta* a lo que el intelecto concibe en sí sobre la cosa inteligida. Ésta [sc. la *intentio intellecta*] no es ni la realidad misma que se intelige ni la sustancia del intelecto sino una cierta semejanza [*similitudo*] concebida en el intelecto sobre la realidad inteligida, a la cual significan las voces exteriores, por lo que la *intentio* misma es denominada verbo interior. (SCG IV.11)

A diferencia de otras *intentiones* mencionadas arriba, tales como la *intentio* de color o la de peligro, la *intentio intellecta* presupone la intervención activa de la potencia cognoscitiva. A diferencia de la sensibilidad externa o interna, que son receptoras de las *intentiones* que conocen, el intelecto debe formar o concebir su propia *intentio*. Esto es lo que quiere decir Tomás cuando dice que llama *intentio intellecta* a lo concebido por el intelecto sobre la cosa inteligida. En otras palabras, en plena coherencia con los análisis previos, conocer para el intelecto comporta formar o concebir su objeto. En este pasaje vemos cómo Tomás identifica sin más la *intentio intellecta* con la *conceptio intelligibilis* y el verbo interior.

Finalmente, hay un último término a menudo presente en los análisis sobre el verbo mental, que es semejanza (*similitudo*), pues para Tomás el verbo es un tipo de semejanza, como ya hemos leído en repetidas ocasiones. Pero aunque el verbo mental sea una semejanza, no toda semejanza es verbo mental. Por tanto, «semejanza» es función como una denominación genérica para mediaciones cognoscitivas de todos los tipos. Por otra parte, al describir el verbo mental como un tipo de semejanza, Tomás se vuelve sobre una importante tesis anselmiana, tal como vimos en una sección anterior.

\* \* \*

He aquí las conclusiones:

9.1. Lo que los pensadores tardomedievales conocieron y discutieron bajo el nombre de «*verbum mentis*» es un conjunto de tesis que se remontan a diversos autores, entre los cuales se destacan Agustín de Hipona, Boecio y Anselmo de Aosta. En Agustín, el verbo mental constituye un momento segundo en el proceso de intelección, en cuanto presupone una *scientia* conservada por la memoria. Cuando el Hiponense habla de un verbo o palabra proferida por la mente, alude a la ejecución misma del acto de pensar o inteligir el cual está determinado, a través de la *scientia* de la memoria, por la realidad extramental. De aquí su célebre definición: *Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus verbum est quod in corde dicimus...*

9.2. El término *cogitatio*, al cual Agustín recurre asiduamente, da a pensar que el verbo mental consiste más en la ejecución culminante del acto mismo de pensar que en un eventual producto procedente de esta operación. No obstante, más allá de la literalidad del texto agustiniano, la tesis del verbo mental comporta un cierto producto ya que no hay un decir del cual no resulte una palabra que difícilmente pueda identificarse sin más con el decir mismo. En todo caso, más allá de las afirmaciones de Agustín, la tesis del verbo mental contribuye a imaginarnos el acto de pensar como formando un término que si bien es inmanente a la potencia que lo produce, también parece diferenciarse del acto mismo que lo produce.

9.3 La noción de «discurso» o «diálogo interior» es un «vecino filosófico» del verbo interior agustiniano, noción originada en contexto teológico. Ambas nociones, distintas por su origen confluyen en lo que los pensadores tardomedievales denominaron verbo mental. La tesis boeciana de la *triplex oratio* consigue enlazar la idea de un discurso interior con el triángulo semántico de las primeras líneas del *De Interpretatione* de Aristóteles. Según esta tesis, los nombres y verbos que conforman la *oratio* sonora y, por ende, la *oratio* escrita, remiten a unos nombres y verbos interiores que, enlazados silenciosamente por la mente, conforman un discurso u *oratio* intramental, mediante el cual el intelecto humano «concibe y denota», es decir, pone de manifiesto, la realidad extramental. En este contexto, Boecio opera una equiparación (definitiva para el Medioevo) entre los *conceptus* o *conceptiones animi* y los τὰ τῆς ψυχῆς παθήματα del comienzo del *De Interpretatione*. En suma, la interpretación boeciana del *De Interpretatione* es la verdadera responsable (mucho más que los textos mismos de Aristóteles) de que algunos pensadores tardomedievales vean en el verbo mental una noción de cuño aristotélico.

9.4. En Anselmo de Aosta confluyen las tradiciones del verbo agustiniano y de la *oratio cogitabilis* de Boecio. En el interior de la mente, Anselmo distingue una imaginación lingüística consistente en representarse los términos que se proferirán con la voz, una imaginación que se representa la figura sensible de la cosa conocida y, finalmente, la razón, por la cual el cognoscente pronuncia la esencia universal de la cosa y reflexiona sobre ella. Estos tres actos mentales dan lugar a otros tantos «verbos mentales». Pero Anselmo se presenta como precursor de Tomás no sólo en el énfasis de la imaginación en tanto capacidad formativa sino también en el protagonismo noético de la noción de *similitudo*. Según la semiología anselmiana, todos los tipos de verbos son semejanzas de la cosa que significan, pero es el verbo intelectual el que se asemeja mejor a la cosa, el que, situado en la *acies mentis* le expresa (*exprimitur*) al reflexionante la esencia misma de la cosa. En suma, la versión anselmiana del verbo mental representa la continuidad de la tesis fundamental sobre el carácter intrínsecamente manifestativo del acto de conocimiento.

9.5. Alberto, por su parte, aporta con su versión una lectura neoplatónica del verbo mental, que conserva su lugar protagónico en la noética tomista, en la cual la *emanatio* es una de las dimensiones fundamentales del verbo mental. Según la metafísica del Coloniense, en el punto más alto de la escala de los seres se encuentra un primer principio que sin haber recibido nada y conteniendo en sí toda perfección, se dice a sí mismo *ab aeterno*. Se trata, obviamente, de la versión metafísica de la procesión del Verbo divino. En el pináculo de los seres hay una perfección suprema —la Trinidad— cuya absoluta simpleza no excluye la procesión de una manifestación en la cual se expresa, como en un espejo, la perfección de ese principio. La generación, por tanto, se convierte en una propiedad trascendental, convertible con el ser y manifestativa del grado de perfección que detenta cada ente. Los actuales estudios sobre el tema del verbo mental propenden demasiado fácilmente a perder de vista la «necesidad neoplatónica» de que haya un verbo mental que proceda de cada acción de inteligir. No obstante, se trata de un imperativo metafísico que está completamente presente tanto en Alberto como en su discípulo Tomás.

9.5. A diferencia de la especie inteligible, ítem mental de función definida dentro de la noética tomista, el verbo mental se caracteriza por una fluctuante variedad de denominaciones, definiciones y funciones. Por tanto, un buen acercamiento a este tema consiste en elaborar un elenco analítico de todas las denominaciones utilizadas por Tomás. Según nuestra indagación, el corpus registra cinco grupos de denominaciones, las cuales se desglosan, a su vez, en una lista de trece términos aptos para referirse al verbo mental: *verbum*, *locutio*, *conceptus*, *conceptio*, *proles*, *formatum*, *constitutum*, *intellectum*, *emanatio*, *processio*, *intentio*, *species* y *similitudo*. En líneas generales, esta variedad léxica atestigua la heterogeneidad de fuentes de que se sirvió el «Archivo» de los pensadores tardomedievales para conformar su propia noción de verbo mental.



## 10. ¿QUÉ ES UN VERBO MENTAL?

[L]a palabra no se forma una vez que se ha concluido el conocimiento, hablando en términos escolásticos, una vez que la información del intelecto es cerrada por la *speciēs*, sino que es la realización misma del conocimiento. En esta medida la palabra es simultánea con esta formación (*formatio*) del intelecto.

Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*

Herveo Natal, dominico bretón discípulo de Tomás de Aquino y más tarde general de la Orden de Predicadores, cargo desde el cual promovería la canonización de su maestro, redactó a comienzos del s. XIV un *Tractatus de Verbo*, obra que por su extensión —una treintena de páginas— parece de las más importantes que acerca del tema se redactaron entre los ss. XIII y XIV. Su propósito —suponemos, ya que no lo dice explícitamente— es sistematizar lo mejor posible las ideas sobre el verbo mental dispersas en la obra del Aquinate y defenderlas de las críticas provenientes del escotismo.

Ante la tarea de diseñar un articulado exhaustivo acerca del verbo mental, Herveo desglosa su tema unas cuantas secciones principales, entre las cuales se destacan (i) la esencia del verbo mental, (ii) el proceso de su causación y (iii) la relación con su objeto. Siguiendo el temario sugerido por Herveo, dedicaremos el presente capítulo a examinar qué es el verbo mental según Tomás de Aquino. En el próximo capítulo, examinaremos los múltiples problemas que conlleva la causación del verbo mental. Y en los últimos dos capítulos nos detendremos en las diversas objeciones que suscita la relación entre verbo y objeto tal como la presenta la doctrina tomista.

Según creo, Tomás nos ofrece cuatro conjuntos de determinaciones sobre la esencia del verbo mental. El primero de ellos es de determinaciones negativas, pues, en diversos contextos, el Aquinate analiza minuciosamente con qué no debemos confundir el verbo mental. Según el segundo grupo de determinaciones, el verbo mental consiste en una suerte de especie o representación de lo universal o inteligible. En tercer lugar, en varias oportunidades el verbo mental aparece identificado con las dos operaciones estipuladas por Aristóteles al final de *De Anima*. Y, finalmente, Tomás proporciona una ambigua caracterización ontológica del verbo como cuasi-accidente del intelecto.

### 1. Determinaciones negativas: sobre lo que el verbo mental *no* es

Tomás se distingue entre los pensadores de su época por diferenciar estrictamente el verbo mental tanto del acto de inteligir como de la especie misma, y por diferenciarlo también, fuera de la mente, de la cosa misma conocida. Sin embargo, no siempre opinó así. En *SSS*, en la distinción 27 del primer libro —*locus* donde los pensadores medievales suelen consignar sus ideas sobre el verbo mental— Tomás sostiene la tesis de que el verbo es lo mismo que la intelección e incluso lo mismo que la especie. No obstante, para entender mejor esta temprana opinión del Aquinate es preciso contextualizar un poco el tema.

El contexto de la cuestión —esto suele ser así con el verbo mental— es netamente teológico. La pregunta es en qué sentido se predicán de la Trinidad los términos «decir», *dicere*, y «verbo», *verbum*. Y hay dos alternativas, o bien se predicán de la esencia misma de Dios y, por ende, de ninguna de las tres personas en sentido específico, o bien se predicán específicamente de una de las tres personas (que será, obviamente, la segunda persona). El primer tipo de predicación lo resume Tomás con el adverbio *essentialiter* y el segundo con *personaliter* o *notionaliter* (ya que, cabe recordarlo, las personas de la Trinidad son nociones subsistentes).

Más allá de sutilezas teológicas, lo que importa aquí es que Tomás optará por uno u otro modo de predicar estos términos según cómo se diferencien el *dicere* y el *verbum* mismos a nivel humano. Si éstos se identifican con otros elementos concurrentes en el proceso de conocimiento, la predicación a nivel teológico será esencial, y si se diferencian de ellos, resultará personal o nocional. A diferencia de lo que ocurrirá en obras posteriores, Tomás se opone a los teólogos que sostienen exclusivamente una predicación personal y, por tanto, defiende la tesis de que estos términos pueden predicarse tanto en un sentido personal como en un sentido esencial. Ahora bien, lo que importa aquí no es la conclusión teológica sino la presuposición gnoseológica.

[S]i se averigua qué es este verbo [*si quis inquiratur quid sit istud verbum*] por el cual alguien habla consigo, se concluye que sólo puede ser una concepción del intelecto. Pero la concepción del intelecto es o bien la operación misma de inteligir o bien la especie inteligida. Se dice, por tanto, que el verbo es o bien la operación misma de inteligir o bien la especie misma que es semejanza de la cosa inteligida [*similitudo rei intellectae*]. Y sin estos dos nadie puede inteligir [*sine utroque istorum non potest quis intelligere*], pues ambos son algo por lo cual se intelige formalmente [*utrumque enim istorum est id quo quis intelligit formaliter*]. Por eso, tomando en este sentido <el término> «verbo», se intelige necesariamente por medio del verbo del intelecto [*verbo intellectus sui*], que es o bien la operación de éste o bien la *ratio* de la operación en vista de ella [*ratio operationis ad eam*], que se halla como medio del conocer [*medium cognoscendi*], que es la especie de la realidad inteligida. Por tanto, cuando el Padre se intelige a sí mismo, si el verbo en ese caso fuese sólo personal, que es el Hijo, sería preciso que el

Padre inteligiera formalmente por el Hijo, lo cual fue rechazado más arriba. (I SSS d27 2.2 qc1 co, ed. Mandonnet I.658)

Empecemos por el final, es decir, por la conclusión teológica. Si el término «verbo» sólo se predicara personalmente, toda intelección intra-trinitaria se daría con la intervención de la segunda persona. Cuando el Padre se entiende a sí mismo, por tano, lo haría por medio del Hijo, es decir, que la auto-intelección paterna sería un acto nocional, predicado personalmente del Hijo. Sin embargo, en un pasaje anterior (I SSS d5 q3 ad3, ed. Mandonnet I.159.), Tomás establece que un término sólo se predica nocionalmente cuando significa actos que son completamente propios de una persona, de donde quedan excluidos tanto los actos que terminan en la esencia divina como los actos que terminan en la misma persona que los origina.

En otras palabras, términos como «generado» o «generante» se predicen nocionalmente del Padre y del Hijo respectivamente porque la generación se origina en el Padre y termina en el Hijo, y no en la esencia divina. En suma, para que un término se predique nocionalmente no basta con que termine en la esencia divina o en la misma persona que lo originó. Es imprescindible que sea originado por una persona y termine en otra persona distinta. He aquí el motivo por el cual Tomás encuentra erróneo concluir que el auto-conocimiento del Padre sea un acto nocional que se predique del Hijo, motivo por el cual concluye que términos como *verbum* y *dicere*, además de predicarse nocionalmente, deben poder predicarse también esencialmente.

Una vez entendido esto, concentrémonos en la justificación gnoseológica ofrecida por Tomás. Está claro —notémoslo antes que nada— el propósito noético del pasaje, que, aunque breve, consiste en una indagación por el *quid est* del verbo mental. Y la respuesta de Tomás sin duda es general, aunque satisfactoria respecto al contexto. Aquello por lo cual alguien entiende formalmente equivale a aquello sin lo cual no es posible entender. El sin-lo-cual-no del entender se identifica con su por-lo-cual. ¿Y qué es este sin-lo-cual-no/por-lo-cual del entender? Pues bien, la respuesta es doble: la operación de entender y la especie entendida. El argumento es simple, reducible a estructura silogística. El verbo mental es la operación de entender o la especie entendida, ya que éstas son el por-lo-cual del entender y el por-lo-cual del entender es, a su vez, el verbo mental.

Laura Capuzzo (2011: 41), comentando este pasaje, afirma que Tomás no estaría identificando verbo y especie sino que estaría haciendo simplemente una comparación en vista de legitimar una predicación esencial del término «verbo». Sin embargo, resulta difícil conciliar esta interpretación con el texto citado, que sostiene expresamente que el verbo es una concepción del intelecto y que ésta *es* (no dice *es como* o *es comparable con*) la operación de entender o la especie entendida. Por tanto, de este pasaje parece desprenderse que el joven Tomás identifica el verbo mental



con la especie inteligible o bien, por lo menos, con la operación intelectual, inspirado quizás por una lectura del *De Trinitate* más literal que la que se permitiría años más tarde. Interpretación la cual, por otra parte, de haberse vuelto definitiva, acaso habría armonizado mejor con las noéticas de Enrique de Gand y de Juan Duns Escoto.

Con todo, el pasaje no está exento de oscuridades. Está claro por lo dicho que el verbo mental se identifica con la especie inteligida. Ahora bien, ¿cuál es la función precisa de la especie en el proceso de intelección? El pasaje caracteriza con cuatro rasgos la naturaleza y función de la especie inteligible: (i) es una semejanza de la realidad inteligida, (ii) es la *ratio* de la operación intelectual, (iii) es medio en vista de la intelección de la realidad y (iv) admite el adjetivo *intellecta*, es decir, «inteligida». Fácilmente se aprecia cómo este pasaje activa todas las ambigüedades señaladas en capítulos anteriores sobre la especie inteligible. Surge nuevamente la misma pregunta. ¿Qué quiere decir Tomás al hablar de *medium cognoscendi*? ¿Cuál es la naturaleza de esa mediación? ¿Qué se encubre bajo el ablativo de *id quo quis intelligit*?

A diferencia de lo que sospecha Capuzzo, todo lleva a pensar que, a diferencia de lo que ocurrirá pocos años más tarde, Tomás tiene a esta altura concibe la intelección de un modo lo suficientemente ambiguo como para homogeneizar todos sus elementos bajo la noción de *quo quis intelligit* o *medium cognoscendi*. Y si preguntamos, como hace un momento, qué hay bajo el ablativo o bajo la noción de *medium*, Tomás responde de un modo que hoy etiquetaríamos como representacionalismo. Leamos otro pasaje procedente de la misma *distinctio*:

Aunque algo sea especie o semejanza de otra cosa, no necesariamente siempre que nos volvemos sobre ella [*convertitur in speciem*], nos volvemos hacia aquello de lo cual es especie o semejanza. En efecto, ocurre que el volverse [*conversionem*] sobre una especie o imagen puede darse de dos maneras. O bien en cuanto <la especie> es especie de tal cosa —y en ese caso el volverse sobre la cosa y sobre la especie de la cosa es el mismo. O bien en cuanto la especie es una cierta cosa —y así no necesariamente con un único volverse se vuelve alguien a través del intelecto sobre la especie de la cosa y sobre la cosa: como cuando alguien considera la imagen en cuanto es un cuerpo de piedra o en cuanto es semejanza de Sócrates o Platón. (I SSS 27.2 a3 co)

Según la tesis del «representacionalismo universal» de Reid, el pasaje precedente es un claro caso de representacionalismo. El *quo intelligit* o *medium* del pasaje anterior se explica como un objeto interior que, en virtud de su semejanza, remite a un objeto exterior. Si acordamos que en el pasaje anterior Tomás estableció una ambigua equivalencia entre intelección, especie y verbo, podemos concluir que en este pasaje estos ítems mentales quedan subsumidos en la lógica de la representación. No obstante, cabe pensar también que Tomás está aplicando literalmente la ya citada tesis aristotélica (la del *De memoria*) del *animal pictum*, que puede ser considerado como algo en sí o como algo de otro. Se trata, en definitiva, de un pasaje sumamente agustiniano, en el cual la especie es equiparada a la imagen —*in speciem*

*vel in imaginem*— y el intelecto está dotado de un acto de autoconciencia o autoposesión en virtud del cual puede autodirigirse —*conversio*— hacia la consideración de este *imago-species-verbum*.

Con todo, Tomás abandona rápidamente la doctrina de la *distinctio* 27. En el resto de sus obras defiende una opinión bien distinta, en la cual los ítems en cuestión desempeñan funciones distintas y excluyentes. El argumento general con que suele apoyar esta tesis es el siguiente. Mientras que el verbo mental es lo concebido por el intelecto, la especie es el principio gracias al cual esa concepción resulta posible y, además, remite efectivamente a la realidad extramental. En otras palabras, la acción del intelecto, que es el inteligir comporta un término, que es el verbo mental, pero también una determinación intrínseca, que es la especie inteligible. Funciones distintas, ítems distintos. Esta disparidad funcional Tomás la subraya incesantemente. Lo hace, por ejemplo en ambas *Summae*.

[E]l intelecto, informado por la especie de la cosa, entendiendo forma en sí una cierta *intentio* de la cosa inteligida, que es la *ratio* de esta <última>, a la cual significa la definición. [...] Pero esta *intentio* inteligida, dado que es como el término de la operación inteligible [*quasi terminus intelligibilis operationis*], es distinta de la especie inteligible, que pone en acto al intelecto y a la cual es preciso considerar como el principio de la operación inteligible [*intelligibilis operationis principium*], aunque ambas sean semejanzas de la cosa inteligida. En efecto, por el hecho de que la especie inteligible, que es forma del intelecto y principio del inteligir, es semejanza de la cosa exterior, se sigue que el intelecto forma una *intentio* semejante a esa cosa. Y por el hecho de que la *intentio* inteligida es semejante a una cosa, se sigue que el intelecto, intelija esa cosa formando una *intentio* de este tipo. (*SCG* I.53)

Sin explicar demasiado por qué, Tomás parece dar por supuesto que la intelección es una actividad formativa. Parece sobreentender que inteligir no es otra cosa que contar con la capacidad de proferir en la inmanencia del intelecto un ítem mental que se asemeje a la cosa que se pretende conocer. Y es en vista de esto que se debe contar con un ítem mental previo, distinto del verbo mental. En otras palabras, la especificidad del verbo mental parece ser una tesis indefectiblemente ligada a otra tesis, que es la de la intelección como formación activa de lo inteligido, o bien, la tesis de que inteligir es un decir interior y que lo primeramente inteligido coincide sin atenuantes con la palabra interior proferida.

En el pasaje citado, Tomás deslinda puntillosamente las diferencias y los parecidos por los que el verbo mental contrasta con la especie inteligible. Ambos se asemejan a la realidad extra-mental, es decir, que están dotados de *similitudo*, o más bien, ellos mismos son *similitudines*. Sin embargo —es muy importante recalcar esto— aunque ambos sean *similitudines*, sus funciones no consisten en exhibir el objeto al modo de una noética visual. El verbo mental es *terminus* de la operación intelectual y la especie es su *principium*, lo cual quiere decir que la especie hace conocer determinando y el verbo mental hace conocer siendo formado.

Y esta desigualdad de funciones se articula con su condición de semejanzas. Por ser semejanza de la cosa inteligida, la especie que informa al intelecto le otorga contenido a su operación formativa. Y por el hecho de que el verbo también es semejanza, al formarlo, lo que el intelecto entiende es la realidad extramental. Entender algo consiste en proferir intelectualmente una semejanza de lo que se entiende. Pero para que lo proferido se asemeje a la realidad extra-mental inteligida, el intelecto debe ser informado por otra semejanza, una semejanza previa al verbo, que es la especie inteligible. He aquí por qué no es posible identificar verbo y especie.

Y esta tesis también está presente en la otra *Summa*. Si se lee con atención *ST* 85.2, *locus* fundamental para la legitimación de la especie inteligible, se descubrirá que subyace un planteo semejante. Aunque a esta altura pueda resultar repetitivo, recordaré las líneas básicas de ese artículo. Se propone resolver la cuestión de si las especies inteligibles son aquello que entendimos (*id quod intelligitur*). La respuesta, naturalmente, es negativa. Son las cosas mismas lo que entendimos, ya que si entenderíamos representaciones el conocimiento no versaría sobre realidades extramentales y proposiciones contradictorias serían verdaderas simultáneamente. Mediante esta *reductio ad absurdum*, el Aquinate prepara su propia respuesta acerca de la función de la especie inteligible. Ésta no funciona como *lo que* entendimos —*id quod intelligitur*— sino como *por lo que* entendimos —*id quo intelligitur*—.

Ahora bien, la respuesta no termina aquí sino que aclara minuciosamente qué significa este «por lo que». La intelección es un tipo de acción, ya que acción no sólo es la que sale del agente y recae en un objeto sino también la que queda en él. Mas toda acción (y no sólo la acción transitiva) se da de acuerdo con una forma (*secundum formam*). La especie inteligible es precisamente esa forma que actualiza el intelecto y por la cual entendimos. Ahora bien, aunque el cuerpo del artículo continúe unas líneas más, aquí termina lo que nos interesa a nosotros ahora. Si comparamos lo dicho hasta aquí con el pasaje de *SCG* I.53, vemos que la respuesta es idéntica en todo, salvo por el hecho de que en *ST* el intelecto parece no formar nada. Tomás parece prescindir aquí del verbo interior.

Sin embargo, como sabemos, los artículos no concluyen con el cuerpo sino con las respuestas. Y en la tercera el Aquinate consigna lo siguiente (traduzco en primer lugar la objeción).

Parece que las especies inteligibles abstraídas de las representaciones imaginativas se hallan respecto a nuestro intelecto como lo que entendimos. [...] El Filósofo dice en I *Periherm.* que *las voces son signos de las afecciones [passionum] que hay en el alma*. Pero las voces significan las cosas inteligidas [*res intellectas*], ya que con la voz damos signos [*significamus*] de lo que entendimos. Por tanto, las afecciones mismas del alma, a saber las especies inteligibles, son lo que se entiende en acto. [...] A la tercera <objeción> debe decirse que en la parte sensitiva hay dos operaciones. Una, <que se da> sólo por alteración [*secundum solam immutationem*], pues la operación de la sensibilidad se completa por el hecho de que <ésta> es alterada [*immutatur*] por lo sensible. Y otra operación es la formación [*formatio*], por la cual la potencia imaginati-

va se forma para sí una cierta imagen [*format sibi aliquod idolum*] de la cosa ausente o incluso de una nunca vista. Y ambas operaciones se dan juntas en el intelecto [*coniungitur in intellectu*]. Pues, en primer lugar, se da una afección [*passio*] del intelecto posible en cuanto lo informa la especie inteligible. E informado por ésta, forma [*formatus format*], en segundo lugar, o bien una definición o bien una división o composición, todo lo cual se significa por medio de la voz. De aquí que la noción [*ratio*] a la cual significa el nombre es la definición; y la enunciación significa la composición y división del intelecto. Por tanto las voces no significan las especies inteligibles mismas sino lo que el intelecto se forma para sí a fin de juzgar sobre las cosas exteriores [*ad iudicandum de rebus exterioribus*]. (*ST*i 85.2 obj3 y ad3.)

La ubicación aparentemente secundaria de este texto no debe desorientarnos. Al menos en vista de nuestro trabajo, vale como una prolongación del cuerpo del artículo, tan importante como él. Reconstruyamos las líneas generales del argumento, pero teniendo en cuenta que éste responde a la pregunta subyacente al *videtur quod* que encabeza el artículo: ¿Las especies son *id quod intelligimus*?

(i) La objeción 3 responde afirmativamente en virtud del siguiente argumento. (i.a.) Las especies son las *passiones animae*, pero (i.b.) las *passiones animae* son lo significado por el lenguaje (la *auctoritas* tomada de Aristóteles); y (i.c.) lo significado por el lenguaje es *id quod intelligimus*; de lo cual se sigue que las especies son *id quod intelligimus* (se trata de un argumento cuyo término menor es «especies», cuyo término mayor es «*id quod intelligimus*», y cuyos términos medios son dos: «*passiones animae*» y «lo significado por el lenguaje»).

(ii) En la respuesta, Tomás no niega *simpliciter* ninguna de las tres premisas. Las premisas (i.a.) y (i.c.) las concede *simpliciter* pero reinterpreta (*distinguit*) la (i.b.), es decir, la *auctoritas* de Aristóteles. El lenguaje significa unas *passiones animae* muy particulares pues las *passiones* a nivel inteligible (a diferencia de lo que ocurre a nivel sensible) están íntimamente unidas (*coniungitur*) a un proceso formativo, que es la producción del verbo mental. Ahora bien, presupone Tomás, tan unidas están con el resultado de este proceso que hay que hacer un *distinguo* sobre la *auctoritas* aristotélica: lo significado por el lenguaje son las *passiones animae* pero en el sentido de lo que el intelecto produce una vez informado por éstas, que es el verbo mental.

Gracias a una curiosa «alquimia filosófica», el ad3 nos termina convenciendo de que cuando Aristóteles dice que el lenguaje significa las afecciones del alma está queriendo decir en realidad que significa lo que el alma forma dentro de sí mismo (!). A diferencia de lo que ocurre con los sentidos externos, a nivel intelectual la instancia receptiva (*immutatio*) no representa la totalidad de la operación del intelecto sino sólo el comienzo de una actividad cuyo punto culminante es la formación de un verbo interior. Aristóteles no se equivoca (¿cómo podría hacerlo?) al decir que con el lenguaje significamos afecciones. Es el objetor quien presupone que la intelección consiste simplemente en la recepción de una especie. El lenguaje, por tanto, designa las afecciones en el muy amplio sentido de que designa el término del proceso principiado por estas afecciones.

Notemos, finalmente, que si mi lectura es correcta, el ad3 de *ST* I 85.2 resulta una verdadera «catástrofe» para la causa de los intérpretes realistas. Según abundamos en capítulos anteriores, este artículo es un *locus* privilegiado para todo intérprete que busca en Tomás una anatematización del relativismo subjetivista: lo intelilido no son las especies ya que, si ese fuera el caso, las ciencias versarían sobre pareceres subjetivos de modo que proposiciones contradictorias podrían ser simultáneamente verdaderas. Sin embargo, la crítica de Tomás, tal como la acabo de reconstruir, presupone sustituir la especie con el verbo mental. La respuesta concluye, naturalmente, poniendo en primer plano que lo-significado-por-el-lenguaje no es la especie sino el verbo mental. Pero olvida que la objeción había subsumido lo-significado-por-el-lenguaje dentro de *id quod intelligitur (sed voces significant res intellectas, id enim voce significamus quod intelligimus)*. En suma, entre líneas o implícitamente, Tomás nos está diciendo que, al menos en algún sentido, es válido afirmar que el verbo es *id quod intelligitur...*

Más allá de esta última ambigüedad, lo que importa por el momento es el argumento lingüístico con el cual Tomás diferencia verbo y especie. Algunos años más tarde, comentando el prólogo del Evangelio de Juan, Tomás volverá a definir al verbo mental utilizando el lenguaje como criterio de demarcación. De los diversos ítems contenidos en el intelecto del hablante, se denominará legítimamente verbo interior sólo a aquel sobre el cual el hablante quiere dar signos cuando habla. «Si queremos saber qué es el verbo interior de la mente, veamos qué significa lo que se profiere con la voz exterior...» (*SEI* cap1 lect1). En efecto, no es la especie inteligible a lo que aludimos cuando hablamos de verbo mental ya que no es ella sobre la que pretende dar signos la *intentio nominantis*. «El término “piedra” no significa la sustancia del intelecto porque esto no es lo que se propone decir [*intendit dicere*] quien habla [*nominans*]. Ni significa la especie, por la cual el intelecto intelige, ya que tampoco ésta constituye la intención del hablante [*intentio nominantis*]» (*SEI* cap.1 lect1).<sup>60</sup>

La segunda definición negativa del verbo mental sostiene que éste no se identifica con la realidad extramental, es decir, con aquello sobre lo cual versa nuestra intelec-ción. Se trata de la diferencia entre *verbum* y *res*, la cual, por otra parte, es bidireccional pues no opera en un solo sentido. Aunque Tomás no sea prolijo en este punto, al decir que el *verbum* no es la *res intellecta* parece dar a entender tanto que el verbo mental no es la realidad inteligida como que la realidad inteligida no es el verbo mental. Sostener lo primero va en el sentido de lo que nosotros llamamos realismo gnoseológico, es decir, por mayor protagonismo que cobre el verbo mental en el

<sup>60</sup> Cabe añadir que la tesis de la especie como *principium* y el verbo como *terminus* se encuentra todavía en *QDP* 9.5 co, y en *QDQ* V 5.2, aunque en este último con una significativa diferencia. Lo que diferencia al verbo no es ser *terminus* sino su carácter de procedente, *quoddam procedens a mente*.

acto de inteligir, este último es *sobre las cosas mismas*, mientras que el verbo mental sólo deviene él mismo objeto de intelección por medio de una torsión reflexiva del intelecto sobre su propia operación. Sostener lo segundo, sin embargo, va en el sentido contrario, es decir, en el sentido de lo que hoy llamamos representacionalismo, pues significa que en el acto de inteligir hay «algo más» que el cognoscente o su potencia y la realidad conocida.

De nuevo, el análisis noético se desarrolla en parangón con la Trinidad, en la discusión sobre el modo como se predicán de ella términos como «verbo», «decir» o «ser dicho». En *ST*, contrariamente a lo sostenido años atrás, Tomás defiende la tesis de que estos términos se predicán sólo de un modo personal, es decir de una de las tres personas de la Trinidad exclusivamente. Sólo si se los entiende *impropiamente* se los puede predicar esencialmente, de las tres personas en común. A Tomás se le presenta el problema de que, de alguna manera al menos, todo es dicho, tanto dentro como fuera de la Trinidad.

Si el Padre dice al Verbo, *eo ipso* también se dice a sí mismo, y a las otras dos personas trinitarias e incluso a todo lo real, que procede de la Trinidad por la creación. La estrategia de Tomás consiste en distinguir (en el decir intelectual tanto humano como divino) dos sentidos de «ser dicho»: el «ser dicho» de la palabra dicha y el de lo que se dice a través de esa palabra. Ahora bien, esta distinción de modos de «ser dicho» permite diferenciar al verbo respecto de la realidad inteligida, ya que sólo al primero le compete el «ser dicho» propio de una palabra. «A una sola persona divina se le adecua el «ser dicho» según el modo en que esto se predica del verbo, pero según el modo en que se predica de la realidad inteligida en el verbo, el «ser dicho se le adecua a cualquiera de las personas <trinitarias>» (*ST* I 34.1 ad3).

Por tanto, la realidad inteligida gracias al verbo no debe identificarse con el verbo mismo. Al inteligir ya no se da sólo una relación del cognoscente con la realidad inteligida sino también con el verbo o concepto mediante el cual se la inteligie. Mientras que el inteligir «comporta sólo la relación del que inteligie con la realidad inteligida», «el decir —señala Tomás— comporta principalmente una relación con el verbo concebido, puesto que decir no es sino proferir un verbo. Pero en virtud de la mediación del verbo [*mediante verbo*] comporta una relación con la cosa inteligida que se le manifiesta al que inteligie en el verbo proferido <por él>» (*ST* I 34.1 ad3).

En suma, a pesar del hecho de que a todo, tanto dentro como fuera de la Trinidad, le convenga el «ser dicho», no obstante, hay un «ser dicho» propio, que es el del verbo interior, y otro impropio, el de las cosas dichas en ese verbo e inteligidas por medio de él. Este «ser dicho» en sentido estricto implica la relación de lo que procede o emana con su término de origen. De aquí que términos como «verbo» o «ser dicho» se prediquen estrictamente de la persona del Hijo, el cual procede directa-

mente del Padre, como de su origen. Se trata de un argumento teológico pero también noético para no identificar al verbo interior con aquello de lo cual es verbo.

Pero Tomás no sólo aduce el argumento precedente a favor de la diferencia entre *verbum* y *res*.

A la noción de inteligir corresponde que haya el que intelige y un inteligido. Sin embargo, lo que es inteligido-por-sí [*per se intellectum*] no es esa realidad cuya noticia obtenemos a través del intelecto, dado que ésta a veces es inteligida sólo en potencia y se encuentra fuera del que intelige. Así como cuando un hombre intelige las cosas materiales, tales como una piedra, un animal o algo por el estilo, aunque sea preciso que lo inteligido esté en el inteligente y sea con él algo uno. [...] Por tanto, lo inteligido-primeramente-y-por-sí [*primo et per se intellectum*] es lo que el intelecto concibe en sí mismo sobre la cosa inteligida, sea esto la definición o bien la enunciación, conforme a las dos operaciones del intelecto consignadas en *De Anima* III. (*QDP*9.5)

Al igual que el pasaje anterior, este último se encuentra en contexto teológico, en un extenso artículo en el cual Tomás se pregunta si en la Trinidad hay pluralidad de personas. Como Alberto en el capítulo anterior, el propósito de Tomás es epistemológicamente difícil desde el punto de vista de una teología cristiana. Pues se trata de argumentar racionalmente (casi un deducir) la estructura interna de la Trinidad. Aunque estas cuestiones epistemológicas excenden el interés de nuestro trabajo, cabe notar que a fin de conjurar toda sospecha de diluir racionalmente el misterio del dogma, el Aquinate abre el cuerpo del artículo con una declaración de cautela acerca de los límites de la razón a la hora de indagar a las cuestiones de fe. «La pluralidad de personas divinas —advierde (*QDP*9.5)— corresponde a la fe y es imposible investigarlo o entenderlo suficientemente a través de la razón humana natural [...]. Pero los santos padres, a causa del apremio de los que contradicen la fe, se vieron obligados a disertar sobre esto [...] modesta y reverentemente sin la pretensión de comprenderlo». A pesar de este tipo de argumentos, la teoría del verbo mental ofrece una justificación racional bastante sólida a la diferenciación de la persona del Hijo respecto de la del Padre.

¿Cuál es el motivo noético de la diferencia entre *res* y *verbum*? Sólo el *verbum*, y no *res*, es lo-inteligido-primeramente-y-de-por-sí. El último pasaje da, al parecer, dos razones, que posiblemente representen un único argumento. (i) Mientras que la *res* a veces es inteligida sólo en potencia, lo-inteligido-primeramente-y-de-por-sí debe estar exento de esta intermitencia; por otra parte, (ii) mientras que lo-inteligido-primeramente-y-de-por-sí está en quien intelige, la *res* concreta se encuentra fuera. La tesis del *verbum* como lo-inteligido-primeramente-y-de-por-sí resulta a primera vista desconcertante. Lo más sorprendente es el uso del participio *intellectus*, -a, -um aplicado a algo que no sea los seres reales. En efecto, si *intelligere* es un verbo transitivo y Tomás adhiere al realismo directo, podríamos esperar que aplique el aludido participio sólo a cosas concretas.

Sin embargo, este participio Tomás no lo utiliza de una manera tan simple. Presentaré dos ejemplos de usos «atípicos». En *QDM* 2.1 ad8, hablando del pecado de omisión, el Aquinate sostiene que no toda negación se funda sobre una *affirmatio realis*, sino que, al menos, debe fundarse en una *affirmatio intellecta* o *imaginata*. En efecto, la omisión debe fundarse sobre un acto real que consista en una captación por lo menos ideal o imaginaria. Por ejemplo, un hombre se abstiene de salvarle la vida a alguien porque cree erróneamente haber sido calumniado por él. La creencia errónea en una calumnia que no ocurrió es una *affirmatio intellecta* que fundamenta a su vez un pecado de omisión, pues la presunción de una calumnia no exime de la obligación de salvar la vida. En *ST* I 41.2 co, hablando de los actos voluntarios, se dice que la voluntad, a diferencia de los agentes naturales, no actúa a través de una única forma sino *per plures rationes intellectae*. Y notemos que en este caso el hecho de que la *ratio agendi* sea *intellecta* es perfectamente compatible con que también sea real. Quien desea comer una manzana obra por la manzana en cuanto *ratio intellecta* pero va en busca de la manzana real.

¿Qué significa el participio *intellectus*, -a, -um en expresiones como *affirmatio intellecta*, *ratio intellecta* o, incluso... *intentio intellecta*? Significan que por más que toda intelección recaiga sobre algo en el sentido de que tiene un «es-sobre» o una *aboutness*, esto no quita que conlleve algo como un objeto inmanente a ella que le da término al acto, lo completa y culmina. En otras palabras, que los seres concretos que rodean al hombre sean objeto de intelección no impide que *en otro sentido* también pueda decirse que hay algo inteligido como objeto inmanente. Indudablemente sería erróneo tomar este objeto inmanente en el sentido de la tesis del doble objeto de Reid. De hecho, como veremos en el capítulo próximo, incluso Olivi admite un objeto inmanente de la intelección.

Pongamos un ejemplo: en algún sentido es válido decir que *Fervor de Buenos Aires* es un libro sobre la ciudad de Buenos Aires; no obstante, esto no quita que el acto borgeano de escritura no haya tenido un término inmanente, que es lo significado por los signos contenidos en el libro que lleva ese título. Aún más: aunque la actual ciudad de Buenos Aires sea muy diferente respecto de la de los años '20, cualquier lector del libro de Borges toma contacto con la Buenos Aires término inmanente del acto borgeano de escritura. Creo que algo como esto quiere decir Tomás cuando estipula que todo acto de intelección, además de su referente extramental, forma en sí un verbo mental —definición, enunciación— que viene a ser lo inteligido—primeramente-y-de-por-sí. Insisto en que esta tesis la leeremos como una «confesión de parte» hasta tanto no dejemos de lado narrativas como las de Reid o Rorty. En cualquier caso, según cree Tomás, he aquí un buen motivo para no confundir el verbo mental con la *res* extramental.

No obstante —es preciso reconocerlo— la diferencia entre verbo mental y objeto de conocimiento es una tesis que nos lleva a uno de los «límites» de la noética tomista.



Quien haga una lectura comparativa del pasaje de *QDP* 9.5 anteriormente citado y de *ST* I 85.2 se quedará perplejo con justa causa. El mismo Tomás que en este último texto afirma que las especies no son lo inteligido sino aquello por lo que se entiende, pocos años antes sostuvo que el verbo es lo *primo et per se intellectum* (las *De Potentia* están fechadas en 1265-6 y la *Prima Pars* en 1268; ambas del período romano). Entiendo por tesis «límite» aquella en la que entran en tensión dos fuerzas igualmente profundas de una misma filosofía, motivo por el cual el pensador no puede renunciar fácilmente a ninguna de ellas ni jerarquizarlas. En la noética tomista el realismo directo es tan irrenunciable como la inmanencia cognoscitiva: el cognoscente, por su intelección, debe conocer las cosas de fuera mediante un acto que implica la procesión de *terminus* hacia dentro. Ahora bien, una tesis «límite» tiene dos destinos. El primero de ellos es ser objeto de corrección o crítica para los rivales (podríamos pensar en el *fictum* ockhamista como corrección del *verbum*, y en las noéticas de Olivi y Escoto como críticas). El segundo destino es ser objeto de la apologética erudita de los defensores (véase sección 11.3: abundan los «defensores» de Tomás). Naturalmente, el historiador, cuando se encuentra con este tipo de tesis, no debería incurrir ni en la crítica pura y dura (el compromiso con la coherencia del que habla Ricoeur) ni en la ingénua apologética.

Antes de concluir volvamos a un punto mencionado arriba. Tomás es consciente de que su doctrina del verbo mental como objeto inmanente de la intelección puede ser malcomprendida. Por tanto explota la diferencia entre verbo y *res* no sólo en el sentido de legitimar un objeto inmanente (el verbo *no es* la *res* inteligida) sino también en el sentido opuesto. No confundir la *res* inteligida con el verbo mental le permite neutralizar una lectura representacionista de su tesis.

Llamo *intentio* inteligida a lo que el intelecto concibe en sí mismo sobre la realidad inteligida. Esta <*intentio* inteligida> no es en nosotros ni la realidad que inteligimos ni la sustancia del intelecto sino cierta semejanza concebida en el intelecto sobre la realidad inteligida [...]. Que la predicha *intentio* no es en nosotros la realidad inteligida se ve claro a partir <del hecho> de que una cosa es inteligir la *intentio* inteligida misma, lo cual hace el intelecto cuando se vuelve sobre su obra, de donde se sigue que unas ciencias son sobre realidades y otras sobre *intentiones* inteligidas. (*SCG* IV.11)

Se trata del mismo argumento utilizado en *ST* I 85.2 y en sus paralelos, con la diferencia de que en las otras ocasiones se le aplica a la especie inteligible y no al verbo mental. En definitiva, aunque el verbo sea *terminus* inmanente de la intelección, al igual que la especie, tampoco él puede reclamar el título de *id quod intelligitur*. Verbo y especie no son más que el *quo* de la intelección. El motivo es simple. Poner un ítem mental, una *intentio* como objeto directo de la intelección da lugar a un saber de orden secundo-intencional como la lógica, es decir, una ciencia que estudia las relaciones que se establecen entre las *intentiones* dentro de la mente. Sin embargo —y aquí viene el punto donde se asienta la *vis* del argumento— constituye una evidencia innegable que no todas las ciencias (ni siquiera la mayoría) estudian rela-

ciones secundo-intencionales. Por el contrario, la mayoría de las ciencias son *de rebus* y no *de intentionibus*. En otras palabras, hacer del verbo mental la *res* inteligida en el proceso de intelección entra en abierta contradicción con la realidad misma del panorama epistemológico que debería explicar.

## 2. Primera determinación positiva: el verbo como lo formado por la intelección

Tomás no sólo da definiciones negativas. El verbo interior —afirma a menudo— es el producto que el intelecto se forma para sí mismo a fin de inteligir la esencia de la realidad gracias a su formación o quizás a fin de verla «en él». Al igual que ocurre a nivel sensitivo con la imaginación —el parangón con ella en este punto es recurrente— el intelecto para cumplir con su función, además de recibir debe formar o producir, o bien puede decirse también que su recibir es en vista de lo que ha de formar, de lo que procederá desde él. Así como la sensibilidad se orienta a la formación del *phantasma*, el intelecto culmina su actividad elaborando un verbo mental. Esta tesis, presente desde el comienzo en la obra de Tomás, va tomando, no obstante diversos matices que corresponde analizar.

El intelecto, una vez que tiene comprendidos el género y la diferencia específica de un determinado ser, es capaz de formar la especie (en sentido ontológico) que lo caracteriza esencialmente. He aquí un primer modo de interpretar lo formado por el intelecto. La imaginación recibe las especies sensibles captadas por los sentidos externos y compone con ella una representación imaginativa unificada. Aunque este parece ser el funcionamiento «habitual» de la imaginación (imaginar consiste en unificar la sensibilidad), Tomás lo ejemplifica con una actividad creativa. La imaginación recibe de la vista las especies visivas de «monte» y de «oro» y produce una imagen de «monte de oro», inexistente en la realidad. Notemos en el siguiente pasaje como parte de la premisa mayor de que ciertas potencias cognoscitivas conocen no sólo recibiendo sino también formando.

Hay algunas potencias cognoscitivas que conocen sólo recibiendo y sin formar algo con lo recibido, como los sentidos conocen exclusivamente [*simpliciter*] aquello cuya especie reciben, y nada más. En cambio, otras potencias conocen no sólo por recibir [*secundum quod recipit*], ya que también pueden formar alguna otra especie con lo recibido. Como se ve en la imaginación, que a partir de las formas recibidas de oro y de monte, forma una cierta representación imaginativa [*phantasma*] de monte de oro. Y ocurre de modo semejante en el intelecto, porque a partir de las formas del género y de la diferencia <ya> comprendidas, <el intelecto> forma la quiddidad de la especie. (*QDV*8.5 co)

[Una versión posterior de la misma tesis:] Hay potencias cognoscitivas que pueden formar especies a partir de las especies concebidas primeramente. Como la imaginación, a partir de las especies de monte y de oro anteriormente concebidas [*ex praeconceptis speciebus*], forma la especie de monte de oro. Y el intelecto a partir de las especies de género y de diferencia anteriormente concebidas [*ex praeconceptis speciebus*], forma la *ratio* de la especie. Y de manera

semejante, a partir de la semejanza de la imagen podemos formar en nosotros la semejanza de aquellos de lo cual <esta imagen> es imagen. (ST I 12.9 ad2)

En el intelecto se registra un proceso análogo al de la imaginación, mediante lo cual podemos dar una primera definición positiva de verbo mental. El verbo es un producto formado por el intelecto en el cual éste sintetiza dos contenidos previamente aprehendidos. El intelecto dice o manifiesta en su interior la esencia de una cosa, luego de haber entendido por separado su género y su diferencia. La actividad formativa consiste aquí en una composición o síntesis mediante la cual el intelecto restaura la unidad esencial de la cosa, luego de haberla fragmentado en virtud de su intelección de indivisibles. Si bien en este pasaje la formación del verbo se presenta como una actividad que presupone la recepción previa de un género y de una diferencia, no obstante, dado que también el género es, a su turno, una especie respecto de géneros superiores, en el pasaje se presupone la generalización de la formación del verbo. En otras palabras, la intelección consiste en un movimiento de progresiva profundización que comporta momentos tanto analíticos como sintéticos. Y notemos también que Tomás no cede a la fácil descripción del verbo mental en términos «objetuales» u «homunculares». El verbo da a conocer no porque se constituya como objeto de una captación intelectual ulterior a la formación sino porque, al parecer, es *formando* o *por haber formado* que el intelecto y la imaginación consuman su acto cognoscitivo.

En otras ocasiones, en cambio, el verbo formado por el intelecto no sintetiza el múltiple de género y diferencia sino los diversos individuos pertenecientes a una misma especie. El verbo se presenta como una tesis que se integra fácilmente con los postulados de un aristotelismo básico. Si —a diferencia de lo que creía Platón— dos hombres o dos seres blancos no se explican por una humanidad o una blancura numéricamente únicas, es porque basta con que el intelecto se forme una *intentio* de *la* humanidad o de *la* blancura mediante la cual inteligir a los múltiples hombres o a los múltiples seres blancos. «Si esto es hombre y aquello también, de esto no se sigue que la humanidad de ambos sea numéricamente la misma [...] sino que uno se asemeja al otro en que tiene humanidad. De aquí que el intelecto, tomando la humanidad no en cuanto es de éste sino en cuanto es humanidad, forma una *intentio* común a todos» (II SSS d17 1.1 co). En suma, el verbo se define como lo universal en cuanto formado por el intelecto a partir de múltiples individuos que comparten alguna semejanza (notemos, de paso, el carácter primitivo que Tomás le otorga a la semejanza, presenta la heterogeneidad tan originaria como la unidad).

El verbo se define por su contenido universal, sea como lo específico o esencial, sea como algo que se dice de muchos individuos semejantes. Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente inteligir lo universal? ¿Consiste en «ver» lo universal en esa *intentio* que el intelecto previamente se formó para sí? ¿O bien inteligir consiste simplemente en decir el verbo universal, en formar la *intentio*? En otras palabras, ¿hasta

qué punto es posible identificar el *intelligere* y el *dicere*? ¿Inteligir se consuma en decir la esencia universal de la cosa? ¿O bien decir la esencia universal de la cosa es condición de una intelección ulterior?

El intelecto, una vez informado por la especie de la cosa, inteliendo forma [*intelligendo format*] en sí mismo una cierta *intentio* de la cosa inteligida, que es la *ratio* de ésta [*quae est ratio ipsius*], la cual significa la definición. Y esto es necesariamente así, porque el intelecto inteliere la cosa tanto cuando está ausente como cuando está presente, en lo cual la imaginación se asemeja con el intelecto. Sin embargo, el intelecto además [*amplius*] puede inteliere una cosa como separada de sus condiciones materiales, sin las cuales <la cosa> no existe en la realidad natural. Pero esto no ocurriría si el intelecto no se formara la predicha *intentio*. Esta *intentio* inteligida, dado que es como el término de la operación inteligible, es distinta de la especie inteligible... [...] Y por el hecho de que la *intentio* inteligida es semejante a alguna cosa, se sigue que el intelecto formando una *intentio* de este tipo, inteliere esa cosa [*formando intentionem rem intelligat*]. (SCG I.53)

Se trata de un pasaje fundamental, altamente esclarecedor, para la noética del verbo mental. Aplazo para dentro de un momento la cuestión del *intelligere* y el *dicere*. Al igual que en pasajes anteriores, el verbo surge en un contexto donde se parangona el intelecto con la imaginación. Lo que define al verbo mental es *ser* la *ratio* de la cosa, en el sentido de una síntesis de sus constituyentes esenciales. De allí que se equipare verbo mental, *ratio* y definición. A diferencia de pasajes anteriores, el parangón entre imaginación e intelecto no se limita aquí a afirmar que ambas potencias reúnen un recibir y un formar. Se detalla que tanto la imaginación como el intelecto no se limitan a la sola recepción, ya que implican una cierta autonomía, en tanto no dependen de la presencia fáctica del objeto imaginado.

Pero hay una razón más, específicamente intelectual, para la formación del verbo. El conocimiento intelectual recae sobre un objeto que, como tal, no existe en la realidad natural. La cosa, o por mejor decir, las cosas concretas son materiales y singulares, de modo que es imposible que existan separadas de materia. En otras palabras, no hay universal *in essendo*. Pero la condición fundamental de todo acto de conocimiento y específicamente de la intelección es la remoción de lo material y la constitución de un objeto debidamente unificado. El objeto de la intelección —el verbo mental— comporta, por tanto, una inevitable dimensión de *fictum*, no en el sentido de que *fictum* sea algo meramente ficticio o irreal, sino en el sentido de que es el resultado de un *ingere*, es decir, no de una mera recepción sino de una activa formación por parte del intelecto intrínsecamente determinado por la especie inteligible. En otras palabras, es el intelecto quien debe formarse para sí su propio objeto con el cual juzgar intelectualmente acerca de la realidad, dado que ese objeto, a causa de su inmaterialidad, ni subsiste por sí ni existe como tal en la realidad natural.

Este pasaje, por otra parte, presenta un curioso uso de los verbos *intelligere* y *formare*. Con pocas líneas de diferencia, aparecen juntos dos veces, primero *formare* conjugado e *intelligere* como gerundio y luego al revés, es decir, *formare* como ge-

rundio e *intelligere* conjugado. Inteligiendo (o al inteligir) la *res* forma una *intentio*, formando (o al formar) una *intentio* inteligie la *res*. Estas expresiones abonan la tesis de que no se forma o se dice *para* inteligir *ulteriormente* en lo formado o dicho sino que el inteligir mismo consiste en un formar o inteligir. La culminación del inteligir es de carácter manifestativo o expresivo. Formando una *intentio* sobre la cosa se inteligie la cosa, precisamente porque lo que se forma es una semejanza de esa cosa. El texto de Tomás es claro: «por el hecho de que la *intentio* inteligida es semejante a alguna cosa, se sigue que el intelecto formando una *intentio* de este tipo, inteligie esa cosa».

El *dicere* se superpone con el *intelligere* y uno de los modos de definir el verbo mental es como la esencia de lo conocido, su *ratio* propia, su especie. Si en este contexto se inserta además la especie inteligible se obtiene el cuadro noético completo. La especie, tanto como el verbo, es o contiene la esencia de lo conocido pero no en sí misma sino *secundum similitudinem*. Sin embargo, en la especie, falta consumir la unidad de la esencia, la cual es meramente potencial hasta que el intelecto forma su verbo, cuya función es poner de manifiesto esta esencia formándola, llevándola a su unidad.

Más abajo me detendré en otra tesis, la de que el verbo mental —según enfatiza Tomás— se identifica con las dos operaciones del intelecto establecidas en *De Anima* Γ. Ahora bien, teniendo en cuenta esta identificación, resulta inverosímil pensar que Tomás insistió en definir la intelección como una misteriosa identidad intencional (tal como a menudo pretenden algunos de sus intérpretes). Inteligir la esencia de hombre o de caballo parece implicar, más que una identificación intencional, la formación de un discurso interior —definiciones, encadenamientos proposicionales— con las cuales entender aquellas cosas sobre las cuales versa ese discurso (naturalmente, el aval de esta *duplex operatio* del intelecto es la especie que determina al intelecto posible). En suma, inteligir consiste en una elaboración discursiva avalada por el momento de apertura/recepción/determinación previa, que es la especie.

A pesar de que Tomás de Aquino adhiera gustosamente a tesis tales como que el conocimiento es hacerse uno con lo conocido o que las ciencias son sobre cosas y no sobre especies, no obstante, su «mecánica» noética es bastante «contraintuitiva» respecto de estas adhesiones. En otras palabras, el análisis detenido de los mecanismos noéticos postulados por Tomás suelen decepcionar o, por lo menos, desconcertar al lector confiado en ciertos indicios de un realismo directo sin concesiones. La noética de Tomás es «contraintuitiva» en el sentido de que, para dar cuenta de una intelección *de rebus*, no renuncia a (por lo menos) dos tesis que parecen ir en sentido contrario: (i) el énfasis en la dimensión formativa de la intelección y (ii) el verbo mental tomado como un producto intermedio entre el acto de inteligir y la cosa extramental.

Esta dimensión «contraintuitiva» de la intelección, deliberadamente desarrollada y sostenida por el propio Tomás, se deja sentir en el énfasis con que a menudo el Aquinate intenta despabilar a sus lectores amodorrados. En este sentido deben leerse, por ejemplo, las tesis del verbo mental como lo «inteligido-primeramente-y-por-sí», la de la *res intellecta* como lo *constitutum* o *formatum* por el intelecto, o la de que formando se entiende e entendiendo se forma. Como veremos en la próxima sección, Tomás intenta naturalizar sus ideas (atenuar su impacto) equiparando el verbo mental a las dos operaciones intelectuales identificadas por Aristóteles y retomadas por los árabes, es decir, la intelección de los indivisibles y la composición judicativa. Es como si nos advirtiera que no debemos preocuparnos por una intelección entendida como *formatio* o por un verbo mental tomado como término inmanente de la intelección, ya que autoridades filosóficas incontrovertibles como Aristóteles y los árabes no dudan en explicar la naturaleza de la intelección recurriendo a dos operaciones y a los productos resultantes de éstas.

¿El verbo mental entendido así vuelve representacionista la noética de Tomás? Sí y no. Si por representacionismo se entiende la tesis (ingenua) de explicar el conocimiento de «algo de fuera» postulando otro conocimiento (i) del mismo tipo que el anterior pero (ii) previo a él y (iii) de «algo de dentro» producido causalmente por el objeto, entonces el verbo mental no conlleva representacionismo. En efecto, a diferencia de cualquier forma de representacionismo clásico, el verbo mental es algo que el intelecto *se forma* para sí y no algo que reciba de fuera ni, menos todavía, algo que el objeto haya producido en él. Tampoco es previo o posterior al intelecto en acto, como tampoco lo es la especie inteligible, sino que se trata de momentos teóricos diferentes pero que se dan todos juntos, al menos en el sentido de que, según cree Tomás, todos son necesarios para que el intelecto esté en acto. Mal podría dar lugar a representacionismo la tesis del verbo mental si presupone que el intelecto está en acto sólo luego de producir el verbo y que el conocimiento de éste último *como objeto* es siempre de carácter reflexivo o secundo-intencional. En efecto, el verdadero racionalismo parece inseparable de un momento cero, previo a la intelección, en el cual un intelecto *que ya está de algún modo en acto* busca salir de su «armario» o de su «caverna».

Cuando, por ejemplo, alguien escribe un texto a fin de esclarecer cierta cuestión mediante el proceso de escritura, podemos hacer múltiples distinciones: la cuestión misma que se desea esclarecer, los conocimientos con que cuenta el escritor, la actividad de escritura, el producto de esta actividad y, finalmente, la nueva disposición resultante de todo esto que es el-escritor-sabiendo-más-a-causa-del-escribir. Ahora bien, a pesar de que estas distinciones son válidas (justo en el sentido familiar en el tomismo de separar algo y objetivarlo sin afirmar que exista separadamente), difícilmente podría defenderse de su existencia sucesiva. Por el contrario, la sabiduría incrementada en acto parece darse cuando convergen los saberes previos el escritor,

el ejercicio de la actividad de escribir y el emanar del producto escrito. Se trata del muy familiar procedimiento de distinguir, con fines explicativos, aspectos que *in rerum natura* constituyen un único proceso. El representacionalismo clásico, a diferencia del verbo mental tomista, postula varios pasos realmente sucesivos: (i) el objeto que produce su representación en el cognoscente, (ii) el cognoscente que toma contacto con esa representación y (iii) las inferencias que, en virtud de este contacto, pueden hacerse acerca de las cosas de fuera y sus estados. Ahora bien, tan cierto como esto es que, si por realismo directo debemos entender la supresión total de mediaciones noéticas o bien el volverse idéntico del intelecto con la realidad extramental, entonces el verbo mental conlleva, sin duda, representacionalismo. Esta multiplicación de salvedades, incertezas y ambigüedades es inevitable siempre que uno intenta interpretar pensadores de otro tiempo con marcos teóricos contemporáneos.

La noética tomista, como dijimos, propone una «mecánica» de la intelección que va a contrapelo de un realismo directo diseñado ingenuamente. Aunque sorprenda, como vimos, Tomás sostiene que la realidad extramental es *illa cuius notitia per intellectum habetur* pero no es lo *per se intellectum* (QDP 9.5), del mismo modo como el escritor acrecienta su saber sobre una cuestión produciendo sus propios análisis en el proceso de escritura. Como vimos al final de la sección anterior, la noética de Tomás, al utilizar el término *intellectum*, parece aludir una acepción que no consiste en el ingenuo paso a voz pasiva (si entiendo la cosa, la cosa es *lo inteligido*). Esta nueva acepción tiene que ver con desplazar al objeto extramental al puesto del tema de la intelección (la cosa *cuya noticia* se obtiene, juzgar *sobre* la cosa extramental, etc.) y con poner en primer plano un término inmanente de la acción de inteligir, la cual, a su vez, es concebida como proceso formativo.

El verbo mental es el *in quo* de la intelección porque, gracias a un trabajoso auto-manifestarse interior de las esencias de la realidad extramental, cada ser humano va reconstruyendo poco a poco su propio *locus specierum*. En la máxima intimidad del intelecto es el único lugar, parece entender Tomás, donde pueden emerger las semejanzas que revelan las esencias de las cosas, habida cuenta de que la realidad natural está conformada *exclusivamente* por individuos y de que las formas o *intentiones* no constituyen entidades capaces de subsistir separadamente. Por todo esto, si el conocimiento intelectual cuenta con estas características, si bien es preciso que su objeto sea la realidad extramental (inteligimos realidades y no nuestras especies), es imprescindible que haya un *término inmanente* de la acción de inteligir.<sup>61</sup> Y eso es el verbo mental. Tal parece ser el punto final de la noética tomista: disociar término

---

<sup>61</sup> El verbo mental — dice Tomás comentando el Evangelio de Juan — es aquello «en lo cual [*in quo*] el intelecto entiende, porque éste ve la naturaleza de la cosa inteligida en esta expresión o formación [*in ipso expresso et formato*]» (SEI cap1 lect1).

y objeto a fin de dejar fuera el objeto pero situar el término de la intelección en la inmanencia, y configurar este último ámbito inmanente como un conjunto de operaciones formativas cuyos productos deben redundar en un mayor esclarecimiento de los rasgos esenciales del mundo interior.

El que entiende, en su entender, puede vincularse [*habere ordinem*] a cuatro <aspectos>: a la cosa que se entiende, a la especie entendible por la que <el intelecto> deviene intelecto en acto, a su entender y a la concepción del intelecto. Pero esta concepción difiere de los tres <aspectos> predichos. (i) <Difiere> respecto de la cosa entendida porque a veces [*interdum*] ésta está fuera del intelecto pero la concepción del intelecto sólo está en el intelecto; y además <porque> la concepción del intelecto se ordena a la cosa entendida como a su fin; en efecto, el intelecto forma en sí una concepción de la cosa a fin de conocer la cosa entendida. (ii) Pero <la concepción> también difiere respecto de la especie entendible porque ésta, por la cual <el intelecto> deviene intelecto en acto, la consideramos principio de la acción del intelecto, dado que todo agente actúa por estar en acto y se llega a ser en acto por una forma que es preciso sea principio de la acción. (iii) Y <la concepción> también difiere respecto de la acción del intelecto, porque esta concepción la consideramos término de la acción [*terminus actionis*] y como algo constituido por ella [*quasi quoddam per ipsam constitutum*]; en efecto, en su acción, el intelecto forma la definición de la cosa o bien una proposición afirmativa o negativa. Y esta concepción del intelecto es lo que llamamos propiamente en nosotros «verbo». (*QDP* 8.1 co)

Tenemos aquí otro pasaje donde el verbo se define por oposición respecto de los otros ítems involucrados en la intelección. En virtud de ser lo formado o constituido por el intelecto (como ya vimos que establece Alberto) el verbo está en el intelecto y sólo en él, como el término inmanente de su acción. En este *constitutum* del intelecto, Tomás conjuga la formación de un producto distinto de la acción misma de entender (rasgo propio de la acción transitiva) con el permanecer de éste producto en el ser mismo de su causa. El verbo mental es *coincidentia oppositorum* porque en él coincide diferencia e inmanencia. Este carácter de término lo diferencia respecto de la especie, que es el principio de la acción de entender.

Pero el ser *terminus* también diferencia al verbo respecto de la *res* entendida. He aquí un punto al que ya hemos aludido. Se presupone aquí una diferencia fundamental que es preciso tener en cuenta: *terminus* no es lo mismo que *obiectum*. Y no se trata de una distinción banal. Comentando la *Metafísica*, Tomás estudia las diferentes denominaciones con que puede aludirse a lo perfecto. «Lo perfecto —detalla Tomás (*SM* 5.19)— es lo terminado y absoluto [*terminatum et absolutum*], lo que no depende de otro, lo que no <está> privado sino tiene lo que le compete según su género». En otras palabras, *terminus* la primera condición de lo perfecto, es decir que sin término no hay perfección. «“Término” —define— es lo último de cada cosa, de modo que nada de lo terminado queda fuera del término mismo y todo lo que es propio <de lo terminado> está contenido dentro de él».

Si definimos el término de algo como lo *ultimum* de un ser, el término debe ser homogéneo con este ser, es decir, de su misma naturaleza. Tomás, por tanto, se muestra completamente coherente cuando le niega al objeto extramental el carácter de



*terminus cognitionis*. El acto de conocimiento, inmanente e incórporeo, es completamente inconmensurable respecto de los cuerpos. A éstos les es imposible conferirle su *ultimum* al acto de conocimiento. Por tanto, la diferenciación «contraintuitiva» entre término y objeto del acto de entender está plenamente justificada en términos metafísicos, incluso aristotélicamente hablando. Y esta exigencia metafísica lo obliga a Tomás, cuando estudia de cerca la mecánica de la intelección, a quitar al objeto del lugar del acusativo y a ponerlo en el lugar del «*de*» con ablativo.

Por supuesto que, cuando se habla del conocimiento en general, es totalmente correcto decir que se entiende «la cosa». Sin embargo, el mecanismo cognitivo nos depara la conclusión «contraintuitiva» de que el *terminus* o lo *ultimum* de la intelección sea una *intentio intellecta* o un *constitutum* de la acción misma de entender. De hecho, al tipificar los sentidos de *terminus*, el *terminus cognitionis* ocupa un lugar central.

Según el cuarto modo, llamamos «término» a la substancia de la cosa, que es la esencia y la definición que significa que significa su *quod quid est*. En efecto, hay un término del conocimiento. El conocimiento comienza con algunos signos exteriores por los cuales se llega a conocer la definición de la cosa. Y una vez que se llegó allí, tenemos un conocimiento perfecto sobre la cosa. O bien le llamamos «término del conocimiento» a la definición, porque bajo ella se contiene todo aquello por lo cual conocemos la cosa. Si cambiamos una diferencia, añadiendo o sustrayendo <algo>, ya no será la misma definición. Pero si hay un término del conocimiento, debe haber un término de la cosa, porque el conocimiento llega a ser por una asimilación del cognoscente con la cosa conocida (*SM* 5.19)

Confiado en la semejanza entre conocimiento y realidad, Tomás justifica la tesis de que la esencia o definición es término de la cosa (*substantia*) porque, a nivel noético, la esencia o definición es término del acto cognoscitivo. El Aquinate infiere la existencia de un *terminus* ontológico a partir de la constatación de un *terminus* cognoscitivo. Esta argumentación «íntegramente aristotélica», en un contexto «indiscutiblemente aristotélico», no obstante remite implícitamente al verbo mental.

La intelección de algo no se completa hasta que captamos la quiddidad. Y el principal indicio de esta captación es la capacidad de definirla. Por tanto, lo último en cuanto al *contenido* del entender es la definición del objeto entendido. Al aplicar esta tesis aristotélica al verbo mental, Tomás la desplaza del plano del contenido al plano de lo que el acto cognoscitivo *es* (planos que, por cierto, en él se confunden, en virtud de la ya aludida hibridez de su noética). Que la definición sea el *terminus* de la intelección ya no describe sólo el contenido final que debe alcanzar un cognoscente sino el *complemento ontológico* que debe perfeccionar su intelecto. El complemento que da *terminus* y perfección al acto cognoscitivo no puede ser el objeto sino que debe ser algo de la misma naturaleza que el sustrato perfeccionado. De aquí que el *terminus* de la intelección no sea el objeto sino una emanación del propio intelecto informado por la especie.

Finalmente, si tenemos en cuenta estas implicancias aristotélicas de la doctrina del *terminus* de la intelección (la definición como *terminus*), cabe concluir que es un error imputar representacionalismo a la tesis del verbo mental. Si bien es cierto que en alguna ocasión Tomás habla del verbo como el *in quo* de la intelección y que en el *De Natura Verbi* (opúsculo incierto) se habla del verbo mediante una metáfora especular, no es menos cierto que no hay representacionalismo posible en sostener que nos anoticiamos por completo sobre una cosa sólo una vez que podemos definirla. Se entiende definiendo y se define entendiendo. Y nadie puede presuponer razonablemente que esto sea así porque la definición se convierta en objeto vicario de la intelección. La definición da a conocer cuando se la efectúa y no porque se la tome como objeto de una suerte de preintelección.

### 3. Segunda determinación positiva: *duplex operatio*

Cuando Tomás desea describir más acabadamente en qué consiste el verbo mental lo identifica con la definición y con la enunciación, es decir, con el producto de las operaciones tipificadas por Aristóteles en *DA* Γ.6. Esta identificación es de suma importancia por múltiples razones. En primer lugar, porque opera como una nueva definición del verbo mental. Y en segundo lugar, porque gracias a esto, Tomás unifica tradiciones divergentes, con lo cual consolida su propia noética. En efecto, el *verbum cordis* agustiniano, insiste, debe identificarse con las dos operaciones intelectuales, pero no sólo con las que se encuentran en el *DA* de Aristóteles sino también con las distinguidas por los árabes, que son, según el Averroes latino, la *formatio per intellectum* y la *fides* o *credulitas*.

Esta equiparación se encuentra de modo explícito al menos tres veces en el corpus tomista, todas ellas en textos más bien tardíos. Consignaré primero la más clara de todas, procedente del *Quodlibeto* V, datado alrededor de 1271.

Debe decirse que según Agustín en *De Trinit.* XV, el verbo del corazón implica algo que procede desde la mente o intelecto. Pero algo procede del intelecto en cuanto la operación de este <último> lo constituye. Y la operación del intelecto es doble según el Filósofo en *De Anima* III. Una se llama «inteligencia de indivisibles» y por ella el intelecto forma [*format*] en sí una definición o concepto de algo no-complejo. La otra operación es la del intelecto que compone y divide y por ella <el intelecto> forma la enunciación. Los constituidos por esta <doble> operación del intelecto se llaman verbo del corazón, el primero de los cuales lo significa el término no-complejo y el segundo, la oración. (*QDQ* V 5.2 co)

El punto clave es el *constituere* del intelecto, el concepto de un *constitutum* operado por el intelecto es lo que permite subsumir el *verbum cordis* agustiniano en la mecánica noética de tradición aristotélica. *Procedit autem aliquid ab intellectu, in quantum est constitutum per operationem ipsius*. Si algo procede del intelecto es porque éste último lo constituye operativamente (subsunción de la tradición agusti-

niana bajo la aristotélica) pero, al mismo tiempo, la acción constitutiva del intelecto es de una inmanencia lo suficientemente atenuada como para consentir que la *constitutio* operativa comporte necesariamente una *processio* (subsunción inversa). Pero, según Aristóteles, la *operatio* del intelecto es doble.

Y es precisamente en este punto donde se opera el paso decisivo en vista de compatibilizar el verbo mental con la tradición aristotélica. Recordemos qué Aristóteles consigna las mencionadas dos operaciones en *DA* Γ.6. En términos de la traducción de Marcelo Boeri, una intelección o νόησις puede darse o bien en algo sobre lo cual no hay falsedad (ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος, 430a26) o bien en algo sobre lo cual también puede haber falsedad (ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, 430a27). Ahora bien, mientras que este último tipo de νόησις comporta «una cierta composición de conceptos» o σύνθεσις τις νοημάτων, el tipo anterior es una νόησις ἀδιαιρέτων, es decir, una intelección de indivisibles. Por tanto, concluye Aristóteles, cuando inteligimos el tiempo o cuando afirmamos, por ejemplo, que Cleón es blanco, «aquello que produce la unidad en cada caso es el intelecto» (τὸ δὲ ἐν ποιοῦν ἕκαστον, τοῦτο ὁ νοῦς, 430b5). Se trata del ámbito de la enunciación (φάσις) o afirmación (ἀπόφασις), la cual puede ser verdadera o falsa, mientras que la intelección no mediada por composición recae indivisiblemente en el τὸ τί ἐστι o, como dirán más tarde los latinos, la quiddidad (430b28).

Aunque Aristóteles no hable explícitamente de dos operaciones, la tradición leyó en este capítulo, sin duda justificadamente, la tipificación de dos funciones: la captación de conceptos y la composición judicial. Con todo, subsiste una dificultad. En el capítulo anterior —*DA* Γ.5— Aristóteles desarrolla la célebre tesis del intelecto agente, es decir, la idea de que la distinción o el binomio de lo-potencial/lo-agente no se reduce al ámbito de los cuerpos sino que también se da ἐν τῇ ψυχῇ, bajo la forma de un intelecto que llega a ser todas las cosas (πάντα γίνεσθαι) y otro que las produce todas (πάντα ποιεῖν) (430a15). Ahora bien, las dos funciones u operaciones de *DA* Γ.6 —podemos preguntarnos— corresponden al intelecto posible o al intelecto agente. En otras palabras, ¿cómo conciliar la recepción (en principio) completamente pasiva del intelecto que llega a ser todas las cosas con la versión activa de una νόησις que no sólo capta conceptos sino que los compone?

Quizás —como afirma Alain de Libera (1996: 274)— Tomás sintió que entre ambos capítulos había un «hiato» que era necesario articular haciendo una reformulación del intelecto posible aristotélico más proclive a la actividad. En cualquier caso, como vimos en el último pasaje citado, retoma las dos funciones intelectuales aristotélicas y les da una ubicación noética completamente definida, pues las convierte en dos operaciones del intelecto posible una vez informado por la especie que resulta, a su vez, de la abstracción del intelecto agente. En este sentido es capital el texto de *ST* I 85.2 ad3 (aunque no es el único), donde Tomás compara el intelecto posible y

la sensibilidad en cuanto ambos conjugan un aspecto receptivo-pasivo (*immutatio*) y otro activo (*formatio*).

Sin embargo, mientras que estos dos aspectos en la sensibilidad se dan separados (los sentidos son pasivos y la imaginación es activa), en cambio, el intelecto posible reúne *en sí mismo* los dos aspectos, porque, «una vez informado por ésta [sc. la especie inteligible], forma <a su vez> o bien una definición o bien una división o composición, lo cual se lo significa a través de la voz». Aunque no hable literalmente del verbo mental, sabemos que lo está haciendo por dos motivos: (i) porque en otros pasajes (que cito en esta sección) identifica verbo mental con la *duplex operatio* y (ii) porque los dos productos aludidos son lo significado por el lenguaje exterior, que es la marca del verbo mental establecida tradicionalmente por Agustín.

Comentando el prólogo del evangelio de Juan, Tomás reafirma esta tesis (cabe recordar que, según los estudiosos, la *Lectura super Ioanem* fue compuesta entre 1270 y 1272, es decir, casi simultáneamente al *Quodlibeto* V, de donde procede el pasaje anteriormente citado):

El intelecto forma [*format*] dos <cosas> según sus dos operaciones. Según la operación denominada «inteligencia de los indivisibles» forma una definición y según la operación por la cual compone y divide forma una enunciación o algo por el estilo. Esto así formado y expresado mediante la operación del intelecto —sea al definir sea al enunciar— se lo significa con la voz exterior. De donde el Filósofo dice que la *ratio* significada por el nombre es la definición. En consecuencia, esto así expresado, a saber lo formado en el alma, se denomina verbo interior, y es al intelecto no como por lo cual el intelecto entiende sino como en lo cual entiende... (*SEI* cap1 lect1)

Reencontramos los mismos tres tópicos: (i) un *formare* del intelecto, (ii) una *duplex operatio* gracias a la cual dentro del intelecto surgen dos *formata* y (iii) estos productos preceden el lenguaje exterior. Estas tres notas conforman otro *definiens* de lo que Tomás entiende por concepto o verbo mental. Obsérvese que confluyen aquí varias tradiciones. El punto (iii) está inspirado claramente en Agustín de Hipona, mientras que el (ii) procede de los indicados pasajes de Aristóteles. El punto (i), en cambio, procede, con leves retoques, de una tercera tradición, la árabe, que aunque está ligada fuertemente a Aristóteles, Tomás la retoma separadamente y también la hace confluir en el verbo mental como punto de convergencia. En efecto, de la filosofía árabe procede en Tomás el hablar de una *formatio* o de un *formare* aplicado al intelecto. Y, como culminación del sincretismo de tradiciones, consideremos que todo este pasaje es un comentario que viene a desglosar los implícitos del *Evangelio de Juan*.

La distinción de dos operaciones está presente fuertemente en los filósofos árabes. Al igual que Aristóteles, sostienen que disponemos de dos modos de conocer una cosa, denominados *tasawwur* y *tasdiq*. En términos generales (Goichon 1938: §374),

por *tasawwur* puede entenderse tanto el concepto como la concepción, es decir, tanto la operación del espíritu por la cual se concibe, así como el producto concebido por esta acción. En otras palabras, de modo bastante parecido a la νόησις ἀδιαίρετων aristotélica designa la «captación del primer elemento del conocimiento, con el que se construirá el conocimiento». *Tasdiq*, en cambio, a diferencia de la σύνθεσις νοημάτων aristotélica, no designa tanto la formación de proposiciones en el sentido de una función compositiva, sino más bien el asentimiento espontáneo que le da el espíritu, por ejemplo, a los primeros principios (Goichon 1938: §361).

El Avicena Latino, por su parte, también da cuenta de las indicadas operaciones. En él, *tasawwur* es traducido por la expresión *formatio intelligibilis*. Es preciso descartar, por ejemplo, que una naturaleza pueda ser universal en acto en los seres sensibles, ya que «la universalidad sólo le acontece al entrar [*ceciderit*] en la *formatio intelligibilis*» (*Liber de philosophia prima* v.2, ed. Van Riet: 241.9). Es decir, la universalidad no es una característica propia de una naturaleza en cuanto tal (lo único propio de cada naturaleza es lo que ella misma es, en el sentido del célebre *equininitas equinitas tantum*) sino que le adviene cuando el intelecto la convierte en concepto, mediante una operación denominada *tasawwur/formatio*. En cambio, en un contexto más psicológico, pasiones tales como el temor, el dolor o la tristeza se suscitan porque las potencias aprehensivas «se mueven siguiendo una *formationem intelligibilem* o bien una *imaginabilem*» (*Liber de anima seu sextus de naturalibus* IV.4, ed. Van Riet: 58.28), de modo que la *formatio* no parece privativa de lo intelectual. Como repite en varias ocasiones Tomás, también la imaginación es capaz de *formatio*, motivo por el cual hay un paralelismo posible entre el *phantasma* y el verbo mental.

Una cosa —establece Avicena en su *Logyca* (ed. Scoti: f. 2va, 33 ss.)— puede conocerse de dos modos, el primero de los cuales es la *formatio*, la cual, siguiendo a Aristóteles, excluye la verdad y la falsedad, «como cuando decimos “hombre” o “hacé esto”». El otro modo de conocimiento consiste en «cuando en el intelecto tiene lugar la *credulitas*», término con el que la tradición latina tradujo *tasdiq*. Y la ejemplifica: «como cuando se te dice que toda blancura es accidente, a partir de lo cual debés entender la *intentio* <no sólo> de esta enunciación [*dictionis*] sino además asentir [*credere*] a que es así». Y aclara aún más cómo interactúan ambos modos de conocimiento: «cuando dudás si es o no es, ya entendiste lo que se te dijo, pues no se duda sobre lo que no se entiende o de lo que se ignora; por tanto, todavía no asentiste», de modo que el asentimiento no se convierte con la actividad intelectual como tal, pues esta última puede darse sin que se dé el primero. Puntualiza, finalmente, qué hace el intelecto cuando asentimos: «te ayuda a operar en la mente la forma de este compuesto y la de aquellos con los que éste se compone, como <la forma> de blancura y al de accidente».

También en el Averroes Latino — más específicamente en su *Magnum Commentarium* al *De Anima*— encontramos las mencionadas operaciones, aunque *tasdiq* se traduce por *fides*. Más apegado a la letra del Estagirita, el Comentador insiste en que ambas operaciones se diferencian por su carácter simple o compuesto y por la presencia o no de verdad/falsedad (III, comm. 21, ed. Crawford: 455, 14 ss.). A pesar de las connotaciones que el término *formatio* pueda tener para nosotros y, sobre todo, a pesar del uso que hará de él el propio Tomás, tengamos en cuenta que Averroes, enfatiza el aspecto pasivo y receptivo que comporta esta primera operación intelectual, motivado posiblemente por su concepción del intelecto posible como análogo al sustrato material. «*Formare per intellectum* es, de alguna manera, una de las potencias receptivas, como el sentido, pues las potencias pasivas son movidas por lo que les concierne mientras que las activas lo mueven» (III, comm. 4, ed. Crawford: 384, 34 ss.). Y algunas páginas más adelante aclara que por *formare per intellectum*, Aristóteles entiende «la recepción que es siempre en el intelecto material» (III, comm. 4, ed. Crawford: 408-9, 634 ss.). En tal sentido, *formare per intellectum* alude a algo que *se forma* o *es formado* en el intelecto material (como sustrato) y no a algo que el intelecto material forme. Finalmente, con respecto a la segunda operación del intelecto, innovando la terminología, el Averroes latino establece que el «asentir [*fides*] y el disentir [*incredulitas*] que se dan en el intelecto a partir no del sentido sino de la razón, consisten en una composición de creencias poseídas a partir de los sentidos» (III, comm. 39, ed. Crawford: 506, 39 ss.).

Volviendo a Tomás, casi un lustro antes de los dos pasajes tomistas citados más arriba, estando el Aquinate todavía en Roma, tuvo lugar entre 1267 y 1268 la *Quaestio de spiritualibus creaturis*. En ese texto, ya podemos encontrar con total claridad la identificación del verbo mental con la *duplex operatio* aristotélica pero se agrega además las dos operaciones de los filósofos árabes.

[E]stas dos operaciones del intelecto Aristóteles las estipula en *De Anima* III. A una la denomina «inteligencia indivisible», por medio de la cual el intelecto aprehende el *quod quid est* de una cosa; y a esta los árabes la denominan *formatio* o *imaginatio per intellectum*. Y <Aristóteles> pone otra <operación>, la composición y división de conceptos [*intellectuum*], la cual los árabes denominan *credulitas* o *fides*. (QDSC9 ad6)

Con esquemática claridad, Tomás presenta las equivalencias terminológicas entre Aristóteles y los árabes. Sin embargo, más allá de esta consideración «superficial», notemos que la referencia a los árabes es mucho más que una referencia erudita. El verbo mental tomista está mucho más cerca de una *formatio* tomada en sentido activo que de la νόησις aristotélica. O dicho de otra manera, la noética tomista utiliza (y generaliza) el matiz formativo para aproximar la tradición aristotélica al agustinismo. De hecho, más allá de que para los árabes la *formatio* o *tasawwur* consiste (estrictamente) en la primera de las dos operaciones intelectuales, es decir, a la conceptualización, Tomás, muy a menudo, define al verbo *como tal* como un *formatum*

y luego lo desdobra en las dos operaciones de conceptualización y enunciación o composición judicativa.

Si bien Tomás conoce y remite al tópico árabe de tomar la conceptualización como una *formatio*, tiende a convertir el *formare* en la acción propia del intelecto como tal. Y además, se aleja de la indicada interpretación receptiva o pasiva de la *formatio* sostenida por Averroes, lo cual puede constatarse porque el propio Aquinate opone la *formatio* a recepción. En la noética del Aquinate, el hombre individual se convierte en sujeto activo de la *formatio* respecto de la cual, en la noética averroísta, era receptor paciente. El individuo ya no es *donde* se opera la *formatio* sino el *sujeto* que la opera. En suma, definir al verbo mental por medio de la *duplex operatio*, además de servirle para construir una convincente concordancia de tradiciones, implica que (i) formar un verbo mental consiste o bien en conceptualizar una quiddidad o bien en componer un juicio, y que (ii) la expresión del verbo mental y, por ende, estas dos operaciones, consisten en una *formatio*.

Para terminar, en relación a estas últimas conclusiones citaré dos pasajes más. Poco después del último texto citado, luego de negar que la *res intellecta* funcione como especie, dice el Aquinate que «lo inteligido [*intellectum*] o la *res intellecta* se halla como lo constituido [*constitutum*] o formado [*formatum*] por la operación del intelecto, sea esto <formado> una quiddidad simple o bien la composición y división de la proposición» (*QDSC* 9 ad6). Se advierte claramente el desplazamiento del *formare*, el cual pasa de denominar a la vieja νόσις a caracterizar la intelección como tal. Si lo *intellectum* es un *formatum*, entonces el *intelligere* es un *formare*. Finalmente, debemos recordar el pasaje de *ST* aludido arriba. Luego de establecer que en la sensibilidad hay una *duplex operatio*, a saber, una *immutatio* y una *formatio*, Tomás afirma que

ambas operaciones se dan conjuntamente en el intelecto, ya que primero hay una *passio* del intelecto posible en la cual a éste lo informa una especie inteligible. Pero una vez formado por ella, luego éste forma <a su vez> o bien la definición o bien la división o composición. [...] Por ende, las palabras no significan las especies inteligibles mismas sino lo que el intelecto se forma para sí [*sibi format*] en vista de juzgar sobre la realidad exterior [*ad iudicandum de rebus exterioribus*]. (*ST* 1 85.2 ad3)

Aunque silenciosamente, se constata la influencia de la tradición árabe en el hecho de tomar la intelección en un sentido formativo. No obstante, Tomás reformula originalmente el tópico e introduce al menos dos novedades: (i) el carácter formativo no está ligado exclusivamente a la primera operación sino que caracteriza a la intelección *como tal*, (ii) a diferencia del Averroes latino, el término *formatio* no encubre una recepción sino que es verdaderamente formativa en cuanto se opone a la *passio* consistente en la recepción de la especie; en otras palabras, mientras que, según el Averroes latino, la intelección comporta una *formatio* que es una *receptio*,

en cambio, según Tomás, la intelección consiste en una *formatio* precedida por una *passio*.

En definitiva, puede verse por qué opté por analizar el verbo mental en la presente investigación, aunque a menudo los estudios sobre la noética tomista se limiten a considerar la especie inteligible. Si Tomás considera que *intellectum* y *formatum* son nociones que en alguna medida se identifican, es porque identifica *intelligere* con *formare*. Ahora bien, aquí la especie inteligible ingresa como condición de posibilidad de que este *formare/intelligere* cuente con una determinación o contenido real y no quede, por así decir, vacío. Si la intelección es una acción cuya forma es la especie inteligible, ésta última no es el centro del proceso cognoscitivo sino una condición (sin duda imprescindible) para que el intelecto ejecute su actividad propia, cuyo término es la formación del verbo mental.

#### 4. Tercera determinación positiva: la peculiar accidentalidad del verbo mental

Como vimos en capítulos anteriores, Duns Escoto se preocupó por distinguir meticulosamente, por un lado, la especie propiamente dicha y, por el otro, el contenido que resplandece en ella en virtud de la representación. La especie, en cuanto *passio realis*, es un verdadero accidente, del tercer tipo de cualidad. Duns parece sentir la necesidad de consolidar su noética dándole una ubicación predicamental lo más precisa posible a la especie inteligible. Las entidades no categorizables le resultan científicamente sospechosas. Contrastado contra esta meticulosidad, Tomás de Aquino se diría que peca de imprecisión, pues parece eludir deliberadamente una clasificación semejante, cada vez que analiza la especie inteligible y el verbo mental. Todavía más: en repetidas oportunidades hemos aludido a un esencial carácter híbrido de la noética tomista.

En cuanto a la clasificación ontológica del verbo, el corpus tomista no nos ofrece más que unos cuantos pasajes imprecisos que insisten en la accidentalidad del verbo mental respecto del intelecto en el cual se da. La palabra clave aquí es *accidere*, es decir, «acontecer(le)» o «sobrevener(le)», por oposición a todo aquello que es nativo o pertenece a la esencia de algo y por ende, no sobreviene sino que naturalmente está. En este contexto, el verbo humano —insiste Tomás— es «accidente» del intelecto o le «sobreviene», a diferencia del Verbo Divino, el cual, consustancial al Padre, se identifica con la esencia del intelecto paterno del cual procede incesantemente. Como puede advertirse, si del verbo mental predicamos el *accidere* en este sentido tan específico, resulta una explicación todavía más insuficiente (en términos aristotélicos). En otras palabras, cuando, forzado por las circunstancias, Tomás dice que el verbo mental es *quasi accidens intellectus*, no quiere decir que es un accidente en sentido predicamental, sino algo cuyo advenimiento, en tanto externo o extrínse-



co a aquello sobre lo que adviene, es mero acontecer o sobrevenir y no un pertenecer esencialmente a. Algo muy parecido a la tan ajetreada accidentalidad del *esse* respecto de la *essentia*.

Que Tomás entienda *accidens* en este sentido tan restringido al hablar del verbo mental puede constatarse porque en todos los casos en que sostiene esta idea lo hace en contextos teológicos donde su propósito es diferenciar al verbo humano del divino. En concreto, encontramos esta tesis en el *De rationibus fidei*, opúsculo redactado por Tomás para un desconocido cantor de Antioquía, quien le pide argumentos racionales para defender contra los musulmanes que no es ridículo poner filiación en Dios. En este contexto, Tomás opone la accidentalidad del verbo humano contra la verdadera filiación trinitaria.

El concepto de nuestra mente no es la esencia misma de nuestra mente sino un cierto accidente de ella, porque nuestro inteligir mismo no es el ser de nuestro intelecto [...]. El verbo de nuestro intelecto puede llamarse lo concebido o la prole por cierta semejanza [...]. Como en Dios el inteligir no es algo distinto de su ser, por tanto, tampoco el verbo que se concibe en el intelecto es algo accidental o ajeno a su naturaleza [...] El verbo divino no es algo accidental ni una parte de Dios —que es simple— ni algo ajeno a la divina naturaleza sino algo completo subsistente [*quoddam completum subsistens*] en la naturaleza divina <y> que tiene razón de procedente de otro. (*DRF3*)

He aquí el pasaje donde se constata con mayor claridad que el verbo mental es *accidens* en el muy peculiar sentido de lo opuesto a *quoddam completum subsistens*. A la ontología del verbo mental humano le cabe la descripción de *accidens* en cuanto no es ni algo completo ni (todavía menos) subsistente, ya que procede de otro pero no deja de existir en aquel de quien procede (no subsiste) y, si bien, es lo último en el proceso de intelección, es de una ultimidad particularmente lábil, abierta siempre a los nuevos desarrollos de ulteriores investigaciones del pensamiento (no completitud). En suma, la accidentalidad del verbo no alude más que al hecho de que el verbo no es una perfección nativa del intelecto sino que le sobreviene. Pero, como dije arriba, esto dista mucho de una satisfactoria clasificación predicamental. Por si quedan dudas, Tomás sostiene lo mismo que aquí en otros dos textos donde su interés es diferenciar ambos verbos: en el comentario al *Credo* —por su accidentalidad, el verbo humano se opone al divino, que es «idem quod ipse Deus» (*ISA 2*)— y en el comentario al *Evangelio de Juan* —el motivo del contraste es que el verbo divino es «pertinens ad naturam eius [sc. Dei]» (*SEI cap1 lect1*)—. La accidentalidad del verbo alude a la no identidad entre verbo mental e intelecto a nivel humano.

El *De natura verbi intellectus*, aunque de autenticidad dudosa, contiene valiosas precisiones acerca de la accidentalidad del verbo mental, que corresponde estudiar aunque sea brevemente al menos para preguntarnos si, al menos en alguna medida, aclaran los indicados problemas de la noética tomista. Hay un primer sentido en que el verbo mental (así como la especie) no debe tomarse como un accidente a se-

cas, porque ambos están en el intelecto constituyendo con él un tipo de unión que anula la posibilidad de hablar de dualidad.

Así como en el principio de la acción el intelecto y la especie no son dualidad [*duo*] sino que el intelecto mismo y la especie iluminada son unidad [*unum*], del mismo modo lo que queda al final [sc. de la intelección] es unidad [*unum*]. Y esta totalidad manifestada [*totum expressum*] es el verbo. Y es una totalidad que manifiesta la cosa dicha, y una totalidad en la cual la realidad se manifiesta. (*DNV*, ed. Lethielleux: 474)

Acceder a diseñar una «mecánica» de la intelección conlleva sus desventajas, porque un propósito teórico de este tipo se asienta *inevitablemente* sobre un estilo de reflexión cuyos límites son siempre imprecisos y, por tanto, alimentan la discusión. En todo caso, quizás Tomás respondería a esto con una pregunta: ¿contamos con otro recurso más que la comparación con procesos físicos para hablar de la intelección, actividad intangible? Reparemos en dos confusiones básicas de la «mecánica» tomista de la intelección, las cuales el *DNV* se esfuerza por disipar. Por un lado, un carácter indebidamente externo de la especie inteligible y del verbo mental y, por el otro, el carácter sucesivo del inteligir. Notemos que son dos puntos sensibles, sobre los cuales se aguzarán las críticas contra la teoría de las especies. La intelección es operada por una totalidad o unidad. Aunque hablemos de actos sucesivos, la intelección debemos tomarla como el emerger de un acto único y perfecto (aunque sea compuesto) en el instante.

Por todo esto, el verbo mental, al menos tomado según el tomismo de *DNV*, comporta una ontología inestable o dialéctica, que implica una accidentalidad permanentemente rectificadora por una cierta exclusión de la dualidad. Tanto la especie como el verbo son accidentes en el sentido de que no son perfecciones nativas del intelecto sino que le sobrevienen. Sin embargo, están tan unidos a él, que conforman un único principio. En tal sentido, como ya hemos dicho anteriormente, hablar de *la* especie o *del* verbo es aludir a abstracciones explicativas que es preciso no hipostasiar a fin de que no pierdan su valor explicativo. Con todo, al igual que la tesis del *lo primo et per se intellectum* (sección 10.1), esta accidentalidad del verbo mental nos lleva a una segunda tesis «límite» de la noética tomista, con todo lo que ello conlleva. En ella colisionan dos necesidades igualmente profundas: la necesidad predicamental o aristotélica de que la creatura se caracterice por lo adventicio y accidental (en definitiva por lo exterior) de sus perfecciones y la necesidad de que el intelecto, potencia superior que remeda a la Trinidad, sea una fuente neoplatónica de eclosión de sus propias perfecciones.

En definitiva, la intelección en acto es un estado del intelecto que la noética tomista explica disgregándolo en tres momentos abstractos. Primero, el intelecto en potencia, carente de acto, pura receptividad. Segundo, el intelecto dispuesto a ejecutar su acto manifestativo en virtud de estar intrínsecamente determinado por la especie inteligible. Tercero, el intelecto ejecutando su acto manifestativo, consistente en

proferir la quiddidad de lo conocido, en otras palabras, la formación de un verbo mental. Ahora bien, no se trata de tres instancias sucesivas y «palpables» en su disgregación sino de tres momentos abstractos que pretenden explicar un único *datum* o fenómeno que es *hic homo intelligit* o, mejor aún, *hic homo intelligens*. Pero para dar cuenta de estas complejidades, no basta con decir solamente que la especie y el verbo son accidentes del intelecto. Además hay que subrayar la unidad funcional que constituyen al unirse con él.

Pero si continuamos un poco más con la lectura del *DNV* descubrimos que las dificultades no terminan. Tanto la especie como el verbo son semejanzas de lo mismo (la *res* extramental) y ambos son accidentes. Sin embargo, ¿qué sentido tiene que un mismo sujeto sea informado por dos accidentes idénticos? «[E]s imposible —se objeta en *DNV* (ed. Lethielleux: 476)— que una misma superficie sea informada al mismo tiempo por dos blancuras». En otras palabras, si el intelecto es como una *tabula*, especie y verbo parecen dos escrituras tan idénticas que resultan indiscernibles. Sin embargo, a los ojos del autor del *DNV*, la presente objeción falla porque no toma en cuenta el carácter dinámico de la especie y el verbo mental.

[A]unque la especie y el verbo engendrado a partir de ella sean, ambos, accidentes (dado que ambos son en el alma como en su sujeto), sin embargo, el verbo se asemeja a una sustancia más que la especie. Porque el intelecto se propone llegar a la quiddidad de la cosa, por lo cual en esta especie se encuentra la *virtus* de la quiddidad substancial espiritualmente mediante la cual la quiddidad se forma espiritualmente dentro, así como en el calor está la *virtus* de la forma del fuego mediante la cual se llega, en la generación, a la forma sustancial de fuego, a la cual un accidente de por sí no llegaría. De aquí que el verbo, que es lo último que puede llegar a ser dentro mediante la especie, se aproxima más [*magis accedit*] que la desnuda especie de la cosa a representar la cosa misma. (*DNV*, ed. Lethielleux: 476-7)

El *DNV* rectifica en un segundo sentido la accidentalidad del concepto. No basta con decir que éste o la especie son accidentes. Además hay que tomar en cuenta la función que desempeñan en la intelección. Mientras que el papel de la especie es decripto en términos de *virtus*, la función del verbo es ser *ultimum*. Notemos la coherencia del *DNV* en este punto con el corpus tomista. En ningún pasaje Tomás dice explícitamente que el verbo sea *ultimum*. Se trata de una conclusión a la que llegamos nosotros más arriba indagando el concepto de *terminus* en su comentario a la *Metafísica*. No obstante, el autor del *DNV* afirma con toda exactitud que el verbo es *ultimum quod potest fieri per speciem*. He aquí su función, la cual impide confundirlo con la especie inteligible.

Retomemos el ejemplo de la escritura utilizado más arriba. Si el verbo es superfluo porque su contenido se superpone con el de la especie, por el mismo motivo carecería de sentido que alguien escribiera algo para sí mismo. Para qué escribe Marco Aurelio sus *Tà εἰς ἑαυτόν* —podríamos preguntarnos— si la condición primordial de ese acto de escritura consiste en tener en mente lo mismo que va a poner por escrito. La respuesta es simple: Marco Aurelio no sabe realmente lo que tiene en men-

te hasta que lo pone por escrito, porque la especie, sostiene Tomás, no implica una intelección previa o confusa sino —como apunta el *DNV*— la *virtus* para producirla, es decir, la *virtus* de automanifestarse la quiddidad de algo a través de operaciones intelectuales. He aquí por qué es insuficiente describir la especie y el verbo como meros accidentes del intelecto. En suma, ambos ítems mentales presentan una accidentalidad tan atípica que parece imposible afirmarla sin tener que rectificarla inmediatamente de una u otra manera.

\* \* \*

Saquemos las siguientes conclusiones:

- 10.1. La noción de verbo mental juega, según creo, un papel fundamental en la noética tomista. No obstante, Tomás casi nunca estudia esta noción a título propio y en contextos noéticos. Por el contrario, sus desarrollos acerca del tema están usualmente motivados por indagaciones teológicas. Esta peculiaridad justifica dedicarse detenidamente a reordenar sistemáticamente las diversas definiciones o descripciones que el Aquinate elaboró sobre esta noción.
- 10.2. El verbo mental se define primeramente por negación. Tomás insiste en que debemos diferenciarlo: (i) de la especie inteligible, (ii) de la realidad misma y (iii) del acto mismo de inteligir por el cual lo formamos. Con todo, en su juvenil comentario a las Sentencias, defiende una tesis contraria (verbo y especie se identifican). Este cambio de opinión parece responder a una progresiva complejización de su paradigma de la intelección. Mientras que en el comentario a *Sentencias I* parece unificar especie, acto y verbo bajo la ambigua idea de un *quo quis intelligit* o *medium cognoscendi* entendidos en un sentido proclive al representacionalismo, pocos años más tarde procura diferenciar: (i) una acción formativa (*intelligere, intellectio*), (ii) la determinación inmanente que posibilita esta acción (*species*) y (iii) el término formado por esta acción (*verbum, intentio intellecta*).
- 10.3. El verbo se define por oposición a la *res*, ya que el cognoscente se relaciona con ambos de modos distintos. Mientras que con la cosa se vincula en virtud de un *intelligere*, con el verbo lo hace en virtud de un *dicere*. Además, mientras que la *res* está fuera del cognoscente y no siempre es inteligida en acto, el verbo mental es lo inteligido-primeramente-y-por-sí, es decir, el término inmanente de toda acción de inteligir. Aunque a menudo esta tesis fue leída, tanto hoy como en el medioevo, como representacionista, Tomás no parece estar planteando algo afín al doble objeto de la percepción criticado por Reid. Cuando el Aquinate habla de *primo et per se intellectum*, el participio de *intelligere* (al igual que en otras expresiones utilizadas por él: *intentio intellecta, ratio intellecta, affirmatio intellecta*) alude a la formación de un término inmanente a ese acto, el cual no se identifica con la realidad extramental pero, lejos de sustituirla, le permite al cognoscente juzgarla ade-

cuadamente (de aquí que la diferencia entre verbo y *res* es bidireccional, pues el verbo no deja de ser un *id quo* cuyo fin es la captación de la quiddidad).

10.4. El intelecto, al igual que la imaginación, es una potencia que conoce formando algo. De aquí que otro posible *definiens* del verbo mental es ser un *formatum* del intelecto, así como el *phantasma* lo es de la imaginación. Esta tesis puede ser fácilmente mal interpretada, pues da pie a pensar (como por ejemplo objeto Olivi) que el verbo es un producto intermedio entre *dos* intelecciones, es decir, que, una vez formado, el verbo deviene objeto de una nueva intelección. Sin embargo, el corpus tomista ofrece suficiente evidencia textual como para concluir que el *dicere* o *formare* es simultáneo (y no previo) al *intelligere*. La verdadera fuerza de la tesis del verbo mental como *formatum* reside en sostener que el intelecto entienda formando y forma entendiendo. De todas maneras, esto no quita que incluso un temprano defensor del pensamiento del Aquinate como Herveo Natal, acaso inspirado en Enrique de Gand, haya sostenido lo contrario (que el verbo es un ítem intermedio objetual entre dos intelecciones).

10.5. Hay básicamente dos motivos que contribuyen a que *intelligere* y *dicere* — sin llegar a confundirse— se imbriquen tanto en la noética tomista. Por un lado, el objeto del intelecto, es decir, lo universal o la quiddidad no existe como tal *in rerum natura*, por lo cual no es posible entenderlo sin darle al mismo tiempo, hasta cierto punto, el ser (es lo que más arriba denominé «una inevitable dimensión de *fic-tum*»). Por otro lado, preocupado por encontrar parecidos entre la mente humana y la Trinidad, el Aquinate sostiene la tesis de que toda intelección tiene un *ultimum* o *terminus* ontológico que no puede ser el objeto extramental (corpóreo, de inteligibilidad intermitente) sino lo que ella misma se forma, su propia emanación, es decir, el verbo mental.

10.6. Cuando Tomás necesita «traducir» en términos aristotélicos o árabes la noción de verbo mental, suele equiparlo con la *duplex operatio* atribuida al intelecto en *De Anima* Γ. He aquí el apretado nudo con que liga las tres disvergentes tradiciones que nutren su noética. En este preciso punto recobra protagonismo la idea de un *constituere* del intelecto: el verbo mental es una *processio* intelectual, pero toda *processio* intelectual es una operación constitutiva de algo. Ahora bien, según Aristóteles (y tras él los árabes), la operación constitutiva intelectual es de dos tipos: intelección de indivisibles y composición, por tanto, hay dos tipos de verbo mental, a saber, definición y juicio (que se son los «productos» de estas operaciones).

10.7. La accidentalidad es una tercera determinación de la naturaleza del verbo mental. Si bien el Aquinate no se explaya al respecto (dos o tres pasajes en los que sólo dice que el verbo es *quoddam accidens*), se trata de un punto que no tardaría en cobrar protagonismo gracias al «fervor categorizador» típico de las filosofías

tardomedievales. Sin embargo, resulta imprescindible atenuar la importancia de esta tesis. Con ella, Tomás resalta simplemente que, a diferencia de la segunda persona de la Trinidad, el verbo humano es realmente distinto de la sustancia del intelecto e incapaz de subsistir por sí mismo. Estas peculiaridades se dejan compendiar fácilmente en la tesis del verbo como *quoddam accidens*. No obstante, es preciso restringir el alcance de esta tesis a fin de no confundir la intelección con un cambio accidental como el que le ocurre a los cuerpos.



## 11. LA CAUSACIÓN DEL VERBO MENTAL

[U]n campesino [...] declaró: —Descubro ahora que no hay mundo sin hombre. Y cuando el educador le dijo: —Admitamos, absurdamente, que murieran todos los hombres del mundo y quedase la tierra, quedasen los árboles, los pájaros, los animales, los ríos, el mar, las estrellas, ¿no sería todo esto mundo? —No — respondió enfático— faltaría quien dijese: «Esto es mundo».

Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*

[S]i visus videndo formaret parietem,  
simul videret et formaret obiectum visus.

Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*

Según el itinerario fijado a comienzos del capítulo anterior, corresponde examinar la causación del verbo mental, polémico aspecto de la noética tomista de la intelección cuya intriga puede resumirse con el siguiente dilema. La intelección o bien implica producir algo o bien no lo implica. Si entendiendo se produce algo, entonces la intelección se convierte en medio respecto de aquello que produce y, en definitiva, deviene en mero medio, perfección de lo producido y no del cognoscente. Pero si entendiendo no se produce nada, entonces el intelecto parece convertirse en algo sospechosamente inerte, en una potencia incapaz de alterar la sucesión mecánica con que se enlazan lo anterior y lo posterior.

Como el propio Tomás afirma explícitamente, incluso nuestros conceptos aparentemente más metafísicos o abstractos, aquellos con los que nos referimos a las realidades más intangibles, tienen su origen más o menos lejano en la percepción sensible. Si admitimos definir «metáfora» como el uso traslaticio de un término (definición sin duda inaceptablemente amplia), concluimos sin dificultad que difícilmente podemos hablar de actividades cognoscitivas sin metaforizar, es decir, sin tomar términos referidos originalmente a realidades tangibles y transferirlos mediante cierta analogía al discurso noético. Ahora bien, estas trasposiciones siempre son inciertas y su significación última suele ser objeto de debate.

¿Hasta qué punto el ποιεῖν resulta una figura admisible para reflexionar acerca del conocimiento y, específicamente, de la intelección? Desde las escasas líneas que *Ca-*



*tegorías* IX le dedica al binomio acción-pasión, calentar (θερμαίνειν) es un ποιεῖν prototípico. Pero el producto de la acción de calentar se da en lo calentado: ἐνέργεια ἐν τῷ ποιουμένῳ, *actio est in passo*. En efecto, un punto de acuerdo en los debates noéticos tardomedievales es que, por lo menos este rasgo de la acción es intransferible al conocimiento. Lo conocido, a diferencia de lo calentado, no experimenta alteraciones al ser conocido. Para varios pensadores esta diferencia es motivo suficiente para excluir el ποιεῖν/*actio* del discurso filosófico sobre el conocimiento: si la acción comporta la alienación de la ἐνέργεια, debemos concluir simplemente que el conocimiento no es acción.

A diferencia de Aristóteles, Tomás no se encuentra entre estos pensadores, pues, como atestiguan sus textos, cree que la proposición «*intelligere est actio*» no es absurda, que tiene algún sentido válido y, sobre todo, que es fundamental al momento de entender cómo inteligimos. De otra manera, no la retomaría en numerosos análisis noéticos. Ahora bien, la tesis de la intelección como *actio* en cierto sentido productiva conlleva diversos problemas. El primero de ellos es el de la inmanencia: según Tomás, aunque la intelección produce un término distinto de ella, esto no quebranta la inmanencia de su acto. Este mismo problema se ramifica a su vez en una segunda dificultad, a nivel del aristotelismo del Aquinate: el corpus tomista presenta frecuentes adhesiones a *Metafísica* Θ.8 pero en ese *locus* Aristóteles rechaza claramente la idea de un producto de a intelección. Por otra parte, tenemos el problema de las diversas interpretaciones que esta tesis suscitó dentro del tomismo. Por último, cabe preguntarse, en definitiva, qué es lo que motivó a Tomás a escoger la noción de *actio* para teorizar la intelección. Las indagaciones de este capítulo se desarrollarán presuponiendo la siguiente hipótesis. La inmanencia que opera en la noética de Tomás es distinta de la de Aristóteles, y lo es a causa de influencias neoplatónicas y cristianas que contribuyeron a su «ablandamiento».

### 1. La «clásica» inmanencia aristotélica de los actos cognoscitivos

A menudo, al referirse a operaciones mentales tales como conocer o querer, Tomás de Aquino defiende la tesis de la *duplex actio* o *duplex operatio*, según la cual hay dos tipos de acciones, una que permanece dentro del agente que la realiza y otra que recae sobre un ser exterior a él. Según su presentación estándar, esta doctrina suele venir refrendada por una referencia a *Metafísica* IX (así, por ejemplo, *ST* I 85.2 co, entre otros varios pasajes). Tomás remite a un capítulo (Θ.8) donde, en realidad, Aristóteles aborda un tópico relativamente distinto, que es el de la prioridad del acto respecto de la potencia. Su propósito es demostrar la universal vigencia de esta tesis, incluso en el caso de las potencias activas. En efecto, tanto el que teje o construye una casa, así como el que ve o contempla tienden a la plena realización de un

acto (ἐντελέχεια), la cual goza de innegable prioridad entitativa, aunque sea posterior en el tiempo.

Es preciso diferenciar dos tipos de potencias o δυνάμεις. Hay algunas cuyo fin (τέλος) es simplemente su uso (χρήσις), mientras que otras le añaden otra cosa al uso. En potencias como las de edificar o tejer se dan sendos productos exteriores de la acción, a saber, la casa o el tejido, que son esa «otra cosa» que surge conjuntamente con la acción pero fuera de ella, pues «el acto está en lo que se hace» (ἢ ἐνέργεια ἐν τῷ ποιουμένῳ ἐστίν, 1050a.31). El otro tipo de potencia —el primero— se caracteriza en cambio porque en él, el resultado se identifica con el ejercicio mismo (Makin 2006: 201) y, por tanto, el fin consiste en una pura actividad. En este tipo de potencias —puntualiza Aristóteles (1050a.21-2)— «la obra es un fin y el acto es la obra» (τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἢ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον).

Toda ἐνέργεια es un ἔργον y, a su vez, todo ἔργον es un τέλος, de donde se sigue que la ἐνέργεια de la potencia misma es el verdadero τέλος en este tipo de potencias. Y a esta clase corresponden las actividades cognoscitivas, como lo atestiguan los ejemplos de la visión y la especulación. En las potencias cognoscitivas lo último (ἔσχατον, 1050a.24) no es algo producido (ya que no producen nada) sino el acto mismo o ejercicio de la potencia. No comportan, enfatiza Aristóteles, un término que difiera de la acción misma. «Cuando no tienen ninguna otra obra sino el acto, el acto está en el agente mismo» (ὅσων δὲ μὴ ἔστιν ἄλλο τι ἔργον παρὰ τὴν ἐνέργειαν, ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει ἢ ἐνέργεια, 1050b.34-5).

La misma doctrina se aprecia en los escritos éticos. Al comienzo de *Ética Nicomaquea*, se afirma que las artes, las investigaciones y las elecciones humanas tienden a un fin. Sin embargo —se aclara— los fines no son todos del mismo tipo, ya que «unos son actividades [ἐνέργεια] y los otros obras aparte de las actividades [παρ' αὐτὰς ἔργα τινά]» (EN I.1, 1094a4). En *Ética Eudemia*, reaparece la misma división con leves diferencias. Mientras que en la versión anterior lo divido son fines (τέλη), aquí, en cambio, se dividen funciones u obras (ἔργα). Se repite casi literalmente lo dicho en *Metafísica*. «[E]n ciertos casos, la función es algo distinto por sobre el uso [ἕτερόν τι τὸ ἔργον παρὰ τὴν χρήσιν] [...]; en cambio, en los otros casos, el uso es la función [ἢ χρήσις ἔργον]; por ejemplo, la función de la visión es el acto de ver, y de la ciencia matemática, la contemplación» (EE II.1, 1219a13).

Enfocada filológicamente, la distinción presentada por Aristóteles, se centra en la preposición παρά, la cual puede tomarse como indicio o «etiqueta» en orden a identificar un peculiar tipo de potencias, que implican añadir algo más por sobre la simple actualidad del ejercicio. ¿Qué otra cosa puede significar la tesis de la prioridad de la ἐνέργεια sino que toda potencia, movimiento o proceso tienden a una ἐνέργεια? Ahora bien, si esta tesis vale incluso en los casos donde no hay ἔργον añadido, es preciso que en estos casos sea la χρήσις misma la que ocupe el lugar del ἔργον, a fin

de que quede a salvo la universal primacía de la ἐνέργεια. «La naturaleza —dice un ejemplo especialmente claro, tomado de la actividad docente— se comporta como los que enseñan: éstos consideran que han alcanzado el fin cuando han exhibido <al alumno> actuando [ἐνεργοῦντα]. De no ser así, el alumno sería como el Hermes de Pausón: como éste, no quedaría claro si el saber está dentro o fuera de él» (*Metafísica* Θ.8, 1050a16).

La preposición παρά destaca la condición de ciertas potencias cuyas ἐνέργειαι comporta la adición de un producto, lo cual no anula la prioridad de la ἐνέργεια sino que la desplaza, pues la «saca» del agente y la «pone» en lo hecho. Acciones como las de construir o tejer también van tras la plenitud entitativa de la ἐνέργεια, mas no la encuentran en el agente mismo sino *necesariamente* fuera de él. «Cuando las potencias tienen como resultado alguna otra cosa además del uso, su ἐνέργεια está en lo que se hace [ἐν τῷ ποιουμένῳ]» (1050b31). Notemos que la ontología del conocimiento propuesta aquí por Aristóteles (a diferencia de la de Tomás) no deja resquicio para vías medias sino que lleva a una disyuntiva inexorable. O bien la ἐνέργεια permanece en el sujeto, y en ese caso se identifica plenamente con la χρῆσις, o bien esta ἐνέργεια admite un producto adicional distinto de la χρῆσις, pero si ese es el caso, la ἐνέργεια se debe desplazar a lo hecho. Las potencias o son transitivas o son «autotélicas».

Al igual que otros pensadores del medioevo latino, Tomás retoma esta distinción aristotélica, pero reformulándola bajo las etiquetas de *actio manens* y *actio transiens*. Ya desde *SCG*, se sirve de copiosas referencias a Θ.8 para enfatizar el carácter inmanente de la actualización en seres y actividades donde predomina la inmateria- lidad, tales como el conocimiento o las procesiones intratrinitarias. «<Acciones> como entender y querer —afirma (*SCG* 2.73)— no son acciones que transiten a una materia exterior sino que permanecen en el agente mismo como perfecciones de éste, como se ve por Aristóteles en *Metafísica IX*». En clara adhesión a la tesis aristotélica de la ἐνέργεια ἐν τῷ ποιουμένῳ, el Aquinate puntualiza en los siguientes términos la diferencia entre ambos tipos de acciones. «El primer <tipo de> acción [sc. la transitiva] no es una perfección del agente que mueve sino de lo movido mismo, pero el segundo <tipo de> acción es una perfección del agente» (*ST I* 18.3 ad1). En otras palabras, con respecto de la acción inmanente, Tomás adhiere a dos aspectos fundamentales de Θ.8. La acción inmanente (i) no ocasiona una *passio* que perfeccione a un ser distinto del agente mismo y (ii) permanece en el agente en el sentido de que es a él a quien perfecciona.

La adhesión de Tomás a Θ.8 no es superficial. Por el contrario, por múltiples razones le complace la idea de un tipo de potencia cuya meta sea la ἐνέργεια pero que al mismo tiempo sea «autotélica». Las dos actividades fundamentales del alma humana —entender y querer—, aunque recaigan sobre un objeto extramental, según Tomás son la instancia culminante de algo que, en cierta manera, ya es perfecto. Quien in-

telige y quiere puede hacerlo en virtud de que ciertas perfecciones suyas preexistentes (las potencias activas) consiguen pasar a su acto segundo en la interioridad de su propia inmanencia. Se trata de potencias autopercetivas, que tienden a su propia realización, sin más adición que la de su propio acto (συστείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν).

Considérese la utilidad que le reporta a Tomás esta doctrina en orden a explicar cómo de la divinidad predicamos acciones (y en definitiva movimientos). El Aquinate advierte rápidamente que la tesis de una potencia «autotélica» armoniza fácilmente con otra tesis aristotélica, aquella que afirma la posibilidad de un movimiento que pueda definirse como movimiento de lo perfecto (*De Anima* Γ.7). Si una potencia es «autotélica» es porque, al moverse o actuar, su *actualitas* no debe explicarse como algo recibido pasivamente y desde fuera sino como la eclosión final de una perfección con que el agente ya contaba previamente. Mientras que en el mundo de los cuerpos el movimiento es indicio de la receptividad y de la imperfección de lo movido, en cambio, cuando una potencia anímica se pone en movimiento se debe a que su propia perfección ha conseguido abrirse por completo. En suma, la potencia o acción inmanente implica necesariamente un movimiento que es *actus perfecti idest existentis in actu* (*ST*I 18.3 ad1).

Ahora bien, aunque sea rigurosamente cierto que Tomás adhiere a la inmanencia cognoscitiva de Θ.8, lejos de repetir literalmente el contenido de este capítulo, lo reformula de un modo tan radical que algunos rivales de su noética (por ejemplo Duns Escoto; véase sección 12.2) llegaron a objetarle (quizás con razón) que su doctrina del verbo mental contradecía a Aristóteles. Como vimos en la sección 10.1, al definir negativamente el verbo mental, el Aquinate insiste en repetidas ocasiones en que éste se diferencia realmente del acto de inteligir tanto como del intelecto en cuanto potencia. ¿Pero qué clase de inmanencia presupone la noética tomista que le permite adherir a Θ.8 y al mismo tiempo poner un *formatum* superpuesto de alguna manera sobre la intelección?

Pero no avancemos tan rápido. Hasta el momento no hicimos más que mostrar una cara de la moneda: la incondicional complacencia de Tomás por Θ.8. Todavía es demasiado pronto para hablar de una noción presuntamente nueva de inmanencia. Sin embargo, hay numerosos pasajes en los que Tomás presenta la dura inmanencia de Θ.8 operando sobre ella ciertas discretas atenuaciones que conviene considerar.

Aunque en las operaciones que transitan a un efecto exterior, el objeto de la operación, el cual lo significamos como término, está fuera del operante, sin embargo, en las operaciones que se dan en el operante, el objeto que significamos como término de la operación está en el operante mismo. Y es en cuanto este <término> está en él que la operación es en acto. (*ST*I 14.2 co)

El sentido de todo el pasaje está concentrado en el «*licet*» del comienzo. Aunque podría pensarse que contar con un *obiectum/terminus* es una peculiaridad exclusiva

de la actividad transitiva (ya que en ellas el *obiectum/terminus* está fuera del que opera), *sin embargo* incluso en las operaciones inmanentes hay un *obiectum/terminus*, sólo que éste se da dentro del operante. En otras palabras, ciertamente cabría presuponer que, mientras un tipo de acciones cuentan con un *obiectum/terminus*, otras simplemente carecen de él porque se dan completas dentro del agente. Sería la presunción más simple. Sin embargo no es así. *Licet...* Pero Tomás todavía da un paso más. Incluso en las actividades inmanentes, lo que define el que una operación esté o no en acto es, precisamente, ese *obiectum/terminus* inmanente.

Como vimos en el capítulo anterior (sección 10.2), la tesis del verbo mental como *terminus* de la intelección, aunque no sea aristotélica, cuenta con una seria motivación textual en Aristóteles. En efecto, según *Metafísica* Δ (1022a9), el τὸ τί ἦν εἶναι es πέρας γνώσεως (lo cual se convirtió en *terminus* en la versión latina de Aristóteles). Obviamente, para captar la «motivación textual» no debemos olvidar que, según Tomás, (i) *quod quid erat esse* equivale a definición y (ii) la definición constituye un tipo de verbo mental. Ahora bien, esta sería la versión «conciliadora» o «armonizante» de la historia. Sin embargo, no es menos cierto que el último pasaje citado está diciendo, en definitiva, que toda acción u operación, incluso si es inmanente, sólo llega al acto por la adición de un *obiectum/terminus* distinto de ella misma, lo cual es de suyo una conclusión que dista mucho del ἡ ἐνέργεια τὸ ἔργον de Θ.8. Dicho de otra manera, el pasaje da a pensar que Tomás convierte la inmanencia en una suerte de «transitividad internalizada».

El denominado *Autographus Vaticanus* contiene versiones preliminares (que más tarde habrían de ser descartadas por el propio Tomás) de buena parte de *SCG*. Según anotan los filólogos, es posible incluso discernir en ellas ciertas supresiones tempranas de segmentos parciales, previas a que el texto fuera descartado en su totalidad. En vista de nuestro trabajo, presenta gran interés la versión preliminar de una sección de *SCG* I.53, donde se expone una vez más la doctrina de la *duplex operatio*. Encontramos aquí un significativo testimonio de las tensiones conceptuales que subyacen a la noción tomista de inmanencia.

[H]ay que tomar en cuenta que hay dos tipos de acción, lo cual transmite el Filósofo en *Metafísica* ix. En efecto, hay una acción que recae en materia exterior y que se denomina *factio* ya que a través de ella se constituye algo operado fuera del alma, tal como la acción del fuego, por la cual se genera fuego, y la acción del artesano, por la cual se fabrica un cuchillo. En cambio, hay otra acción por la cual nada se constituye [*per quam nihil constituitur*] que no transita afuera de forma tal que se constituya algo a través de ella [*non transiens ut per eam aliquid constituatur*], sino que es una cierta emanación del agente en cuanto éste es en acto, <acción que> reivindica para sí propiamente el nombre de *actio* u *operatio*. [...] Las acciones de conocimiento y de apetito pertenecen a este segundo tipo de acción. En efecto, al sentir, un animal no constituye o transforma lo que siente sino que, por el hecho de que el sentido deviene en acto a través de una semejanza de lo sensible, emana la acción de sentir... (*Autógrafo Vaticano*, ed. Leonina, XIII.21\*a5-19, *SCG* I.53)

Como sabemos, en este capítulo de *SCG I* se solucionan las objeciones planteadas por el capítulo anterior contra la tesis de que Dios puede conocer propiamente la realidad múltiple y exterior a él. En vista de esto, Tomás se propone presentar como en otras ocasiones su doctrina de la *duplex operatio*. Fiel a su aristotelismo, comienza con la consabida referencia a *Metafísica IX*, luego de la cual pasa inmediatamente a caracterizar la *actio transiens* o, como la llama aquí, *factio*. Y cuando se dispone a caracterizar la *actio manens*, advierte que algo no anda bien. Su aristotelismo lo traicionó pues acaba de describirla como aquella *per quam nihil constituitur*. Se trata de una tesis que su cristianismo y su neoplatonismo le impiden conceder. Según atestigua el autógrafo, esta línea (que en nuestra cita está tachada) fue suprimida tempranamente, antes de la supresión del pasaje en su totalidad.

Y, luego de tacharla, Tomás se rectifica redefiniendo la acción inmanente de la siguiente manera: *exterior non transiens ut per eam aliquid constituatur sed est quaedam agentis emanatio secundum quod est actu*. Inmanencia no significa ausencia de todo producto o *constitutum* sino la exclusión de un *constitutum* puesto fuera del agente por la transitividad. La inmanencia no sólo consiente sino *implica* o *exige* una *emanatio*, de modo que este plexo de *actio* más *emanatio* es lo que reivindica con mayor propiedad los nombres de *actio* y *operatio*. El pasaje descartado del *Autógrafo*, por tanto, nos lleva a la misma conclusión que el pasaje citado anteriormente. Tomás concibe la intelección como una acción inmanente, lo cual parece significar que la concibe al modo de una acción transeúnte interiorizada.

## 2. Una nueva noción de inmanencia: neoplatonismo, cristianismo y ontología efectual

El verbo mental presupone una nueva noción de inmanencia, que discrepa en parte de su precedente aristotélico. Ésta depende al menos de dos «novedades» filosóficas postaristotélicas. (1) La premisa de origen neoplatónico de que la perfección de un ser debe medirse o manifestarse en su potencial emanativo, es decir, la tesis de que a mayor nivel de perfección ontológica, mayor productividad en términos de emanación. (2) La premisa de origen teológico según la cual en la Trinidad cristiana es posible que haya unas emanaciones diversas (las Divinas Personas) que no desmientan la inmanencia de la actividad intratrinitaria. Dicho de otro modo, Tomás remata la intelección con un verbo mental no por aristotélico sino en virtud de una alteración de la noción de inmanencia originada en premisas neoplatónicas y cristianas.

Con respecto al precedente neoplatónico, Tomás de Aquino toma la capacidad emanativa como una suerte de concepto trascendental, en el sentido de que ésta se convierte con el nivel de perfección de cada ser. Según su metafísica, los seres están ordenados de acuerdo con una jerarquía ascendente donde productividad e intimi-

dad se intensifican sin excluirse. Más allá de la división entre acción inmanente o transeúnte, en todas ellas constatamos procesiones o emanaciones, aunque esto último se da según el modo de cada ser, por lo cual una potencia transeúnte da lugar a emanaciones que recaen en algo extrínseco, mientras que las potencias inmanentes cuentan con procesiones intrínsecas. Luego de presentar su usual tesis de la *duplex operatio*, Tomás dice que «según ambos tipos de operación encontramos en las creaturas alguna procesión: pues según el primer tipo decimos que lo generado procede del que genera y lo hecho del que lo hace; y en cuanto al segundo tipo de operación, decimos que el verbo procede de su proferente y el amor, del amante» (*QDP* 10.1 co).

Esta eclosión emanativa se manifiesta inclusive entre seres los inanimados; el ejemplo recurrente es el fuego, *ex igne generatur ignis*. Y luego por supuesto en los vivientes. La semilla de la que nace un árbol atestigua la emanatividad en cuanto procede del interior de otro árbol, *humor plantae intraneus in semen convertitur*. Pero como, a diferencia del intelecto humano o la Trinidad, la vida vegetal es demasiado imperfecta, lo cual se manifiesta en que sus emanaciones son incapaces de conservar la inmanencia. Produce, es cierto, pero conforme lo hace se transitiviza.

La vida de las plantas es imperfecta. Porque aunque en ellas la emanación brote [*procedat*] desde el interior, sin embargo de a poco lo que emana va separándose [*exiens*] del interior y finalmente resulta completamente extrínseco. El fluido vegetal [*humor arboris*] primero sale [*egrediens*] del árbol y se vuelve flor; y finalmente fruto, diferenciado de la corteza del árbol pero unido a él [*ab arboris cortice discretus sed ei colligatus*]. Pero una vez que el fruto completa su ser [*perfecto fructu*], se separa por completo del árbol, cae en la tierra y por su poder de semilla [*virtute sementina*] produce otra planta. (*SCG* IV.11)

En este precioso ejemplo puede apreciarse, como proyectados, todos los rasgos de la perfección ontológica, la cual implica una productividad, que proceda del interior y que se mantenga en él sin quebrantar la inmanencia. En los vegetales la productividad se da pero imperfectamente ya que conforme avanza, se acentúa con ella la exteriorización del efecto. Ahora bien, esta inmanencia sin duda se aleja del paradigma aristotélico de Θ.8.

Esta nueva valoración teórica de la emanatividad se remonta a Plotino. Como ha señalado M. Isabel Santa Cruz (Santa Cruz y Crespo 2007: 76), cuando éste desea caracterizar al Uno de modo no negativo, afirma que es *δύναμις πάντων* (*Enn.* 3.8.10.1). Y para explicar este concepto recurre a dos metáforas: una fuente que carece de principio y se da a los ríos sin agotarse, y un inmenso árbol, en el cual la vida circula pero el principio permanece fijo. Todo el esfuerzo teórico de Plotino se dirige a demostrar de qué manera lo múltiple (τὸ πλῆθος) puede provenir de lo no múltiple. En otras palabras, se trata de cómo el Uno «no permaneció [*οὐκ ἔμεινεν*] en sí mismo, sino que hizo manar toda esa multiplicidad [*τοσοῦτον πλῆθος ἐξερρύε*]» (*Enn.* 5.1.6.6-7). Habría que prestar atención también, aunque ahora no tenga espa-

cio para hacerlo, a la doctrina plotiniana del doble acto, según la cual, lo que nace del Uno debe nacer de él «sin que él se mueva [οὐ κινήθεις]» (*Enn.* 5.1.6.22), porque si se moviera, lo generado sería de tercer orden por ser posterior al movimiento.

En segundo lugar, con respecto del precedente teológico cristiano, cabe señalar que en esta tesis plotiniana queda pendiente la emanatividad ya que lo que procede del Uno, naturalmente, *eo ipso* se diferencia de él. Por el contrario, el verbo mental del Aquinate no sólo presupone que la productividad es correlativa a la perfección ontológica. Presupone sobre todo la posibilidad de subsumir la alteridad en la unidad, es decir, la posibilidad de que la emanación subsista en el seno de la inmanencia, lo cual es consecuencia del dogma cristiano. Es en la teología cristiana donde Tomás entrevió la necesidad de conciliar emanación e inmanencia, que es precisamente el problema del verbo mental.

Este nuevo tipo de inmanencia, embebida de las necesidades dogmáticas del cristianismo, podemos encontrarla por ejemplo en el *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio, en cuyo capítulo II se demuestra la coincidencia de las uniones y las distinciones en Dios, es decir, de qué manera siempre hay distinciones que subyacen a la unión y uniones que subyacen a la distinción. Es célebre el símil de las lámparas al que recurre el Areopagita. «Cual luces de lámparas que están en una única casa y están integradas en recíproca integridad [ὅλα ἐν ἀλλήλοις ὅλοις ἐστί], y mantienen exacta la distinción particularmente sostenida de unas a otras, unidas por la distinción y distinguidas por la unión [ἡνωμένα τῇ διακρίσει καὶ τῇ ἐνώσει διακεκριμένα]. (*Los nombres divinos* cap. II, 127.4-12, trad. P. Cavallero).

Esta idea última resulta clave para entender la inmanencia del verbo mental. Para Aristóteles, como vimos, el conocimiento excluye la productividad entendida como la emergencia de algo distinto (μη ἔστιν ἄλλο τι ἔργον, *Met.* 1050b.34-5). A diferencia de esto, vemos que en el pasaje dionisiano se opera una transformación radical del concepto de inmanencia. No sólo la unidad/inmanencia ya no se pone en peligro por la alteridad, sino que se llega a hablar de una unión por la distinción y de una distinción por la unión, de modo que ambas se apoyan solidariamente.

Las transformaciones metafísicas analizadas hasta aquí, provenientes, por una parte, del neoplatonismo y, por otra, de la teología cristiana admiten ser consideradas desde el punto de vista de una tesis recientemente desarrollada por Giorgio Agamben. En *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, el filósofo italiano califica de «efectual» el modo como nos representamos actualmente el ser y el obrar. Con lo cual quiere decir que «sólo es real lo que es efectivo y, como tal, gobernable y eficaz» (Agamben 2012: 9). En vista de esta tesis, solidaria de sus propias ideas sobre lo que denomina «biopolítica», el autor desarrolla el concepto de «ontología efectual u operativa».



Mientras que una ontología «clásica» —por tal Agamben entiende una ontología aristotélica— enfoca el ser y la sustancia «independientemente de los efectos que pueden producir», en cambio, para la ontología efectual «el ser es inseparable de sus efectos». Ésta última « nombra al ser en tanto es efectual y produce ciertos efectos y, a su vez, está determinado por ellos » (Agamben 2012: 71). Remontándose a una distinción cara a la filosofía en lengua alemana, el pensador italiano describe la ontología efectual como aquella que considera al ser no como mera *Realität* sino enfatizando su dimensión dinámica de *Wirklichkeit* (término que, como se sabe, está emparentado con el al. *wirken*, «trabajar»). Si la realidad es *Wirklichkeit* o efectualidad, la *actualitas* se identifica necesariamente con *causalitas*. En otros términos, el ser tiende a entrelazarse con el obrar hasta confundirse inseparablemente con él. La ontología efectual —cree el filósofo italiano (Agamben 2012: 72)— tiene un recorrido histórico muy amplio, que se remonta hasta la primacía aristotélica de la ἐνέργεια y llega al parágrafo noveno de *Sein und Zeit*, que define al *Dasein* como aquel ente «cuya esencia yace en su existencia».

Pero si nuestro modo de representarnos el ser y la sustancia consiste en la operatividad —cree Agamben— es porque, entre Aristóteles y nosotros, durante los siglos del Tardoantiguo y el Medioevo, la ontología clásica fue convirtiéndose en una ontología efectual, «en la cual la potencia y el acto, el ser y el obrar se distinguen y, a su vez, se articulan a través de un umbral de indiscernibilidad» (Agamben 2012: 91). Esto último —el hecho de que el ser y el obrar devengan indiscernibles— es un punto clave en la tesis de Agamben y, según creo, una característica que puede contribuir a que comprendamos mejor la peculiar inmanencia que presupone el verbo mental tomista, ya que, como vimos, este último resulta de un *intelligere* que se confunde con *formare*.

Bien leída —alguien puede objetar— la tesis del verbo mental no implica novedades metafísicas significativas respecto de la metafísica de Aristóteles, que, como vimos, enfatiza claramente la prioridad de la ἐνέργεια por sobre la δύναμις. Aunque —como el mismo Agamben reconoce— esta tesis aristotélica representa un antecedente significativo de la ontología efectual, sin embargo, no es menos cierto que en Aristóteles, una δύναμις autotélica, cuyo fin es su propio ejercicio (θεωρία, visión), es completamente diferenciable (y diferenciada) de una δύναμις que se actualiza por la producción de un efecto que recae en un ser distinto. Las líneas de Θ.8 analizadas en la sección anterior son suficientemente claras acerca de la imposibilidad de que potencias tales como las cognoscitivas añadan algo distinto por sobre su propia χρήση.

Si las reflexiones agambenianas sobre la ontología efectual recuerdan al verbo mental tomista, se debe a que en este último no siempre resulta fácil discernir *intelligere* y *dicere*. En efecto, el verbo mental es verdadero producto, distinto de la potencia y de la acción que lo produce, y al mismo tiempo se confunde con ellas al punto de

que la intelección no se convierte en manera alguna en una acción que pueda perseguir algo más que su propia actualización. La tesis del verbo mental, por tanto, implica cierta indiscernibilidad del ser del intelecto con su obrar. He ahí, según creo, el mayor problema de este capítulo de la noética tomista. Si el verbo mental no hace de la intelección una *actio transiens* es porque, a través de ella, es el intelecto quien, de alguna manera, al modo de la Trinidad, se constituye a sí mismo. En otras palabras, la tesis del verbo mental implica —tomando palabras de Agamben— «un pasaje de ἐνέργεια a efectualidad», o bien, que «el ser se resuelve en praxis y la praxis se sustancia en ser» (Agamben 2012: 91).

En su indagación arqueológica, la investigación agambeniana llama la atención sobre dos referencias que nos resultarán de suma utilidad para comprender por qué la inmanencia puesta en juego por Tomás de Aquino discrepa tanto de su predecesora aristotélica. La primera de estas referencias nos remite nuevamente a Plotino, quien dice lo siguiente:

Y como, en realidad, su cuasisustancia [οἷον ὑπόστασις] es su cuasiactividad [οἷον ἐνέργεια] — pues no son cosas distintas si ni siquiera lo son en la inteligencia — no es más verdadero que su actividad se conforme a su ser que el que su ser se conforme a su actividad. En conclusión, no es verdad que actúe según su naturaleza ni hay que referir su actividad y su cuasivida a su cuasisustancia, antes al contrario, consubstanciando [συνουῶσα] la cuasiesencia y como congenerada desde la eternidad [οἷον συγγενομένη ἐξ αἰδίου] con su actividad [τῇ ἐνεργείᾳ], él mismo se hace a sí mismo de ambas [ἐξ ἀμφοῖν αὐτὸ αὐτὸ ποιεῖ], existe para sí mismo y no es de nadie. (Plotino, *Enéadas* VI.8 7.46 ss.)

Como se ha dicho a propósito de este pasaje (Bussanich 1996: 48), según Plotino, la esencia o sustancia del Uno es en sí misma ἐνέργεια, es decir, actividad. Radicalizando insinuaciones contenidas en la ousiología «clásica» aristotélica, la existencia (ὑπόστασις) del Uno es identificada por Plotino en sí misma con su actividad, con su voluntad y con su esencia. La metafísica plotiniana —ratifica concluyentemente Néstor Cordero (2014: 190)— unifica su visión del ser y de los seres mediante la idea recurrente de una «potencia activa consustancial a todas las realidades», de una «productividad inagotable y eterna, idéntica a su propia naturaleza como ser». Dicho de otra manera, el neoplatonismo manifiesta una tendencia a la indeterminación de las categorías de sustancia y actividad, lo cual conducirá —puntualiza Agamben (2012: 96)— ya en ámbito cristiano, a la elaboración del «paradigma de la efectualidad». Cabe preguntarse si no será esta creciente indeterminación entre sustancia y actividad la que subyace en la propensión tomista a explicar la actividad inmanente como una cierta internalización de la actividad transitiva.

Agamben escoge un elocuente pasaje de Mario Victorino para ilustrar la recepción cristiana de la identificación entre sustancia y actividad. En su *Contra Arium*, encontramos una formulación taxativa del nuevo paradigma de la ontología efectual,

según la cual «el ser contiene en su interior una operación, él es esta operación y a su vez se distingue de ella» (Agamben 2012: 85). He aquí el pasaje en cuestión:

El ser es el Padre y el operar es el *Lógos*; primero es el ser y segundo, el obrar. El ser mismo tiene dentro una operación interior [*habet intus insitam operationem*]. En efecto, ¿sin movimiento, es decir, sin operación, qué vida o qué intelecto puede haber? Por tanto, no es sólo <un> ser, sino aquello que es primeramente ser, por lo cual tiene reposar, <es decir que> sólo <tiene> el ser mismo. <Pero> de este modo también tiene operar, lo cual es segundo. Porque decimos que opera cuando opera fuera y no <cuando lo hace> adentro. Y cuando se manifiesta [*apparente*] la operación, hay y se llama operación, y es tenida por y es generación de sí mismo. Así, por tanto, el operar mismo [*idipsum quod est operari*] tiene también el ser mismo [*et ipsum esse habet*]. O más bien no lo tiene, puesto que el obrar mismo es ser [*ipsum operari esse est*], simultánea y simplemente, tanto ser como obrar... (Mario Victorino, *Adversus Arium* I.4; ed. Migne VIII.1049)

*Operari ipsum esse habet, ipsum operari esse est.* En estas fórmulas Agamben encuentra la indiscernibilidad de ser y obrar, postulado básico de lo que él denomina ontología efectual u operativa. Ahora bien, en virtud de la analogía mente-Trinidad, esta indiscernibilidad entre ser y obrar a nivel divino legitima postular una operatividad interna al intelecto la cual explica, a su vez, la emergencia del verbo mental que estamos estudiando.

Sin duda, la ontología efectual encuentra en Aristóteles el esbozo de la aludida primacía de la ἐνέργεια sobre la δύναμις. En diversos aspectos (las τέχναι, los vivientes, las potencias del alma, el primer motor) se da siempre una prioridad del ἔργον, que es lo más perfecto y, por tanto, el τέλος que le confiere sentido a los diversos procesos. En términos del propio Agamben, en Aristóteles, el ser se orienta indudablemente hacia la operatividad, toda vez que el ser se escinde en δύναμις y ἐνέργεια para afirmar luego la primacía de esta última sobre la primera. Todavía más: la afirmación de esta prioridad constituye «el núcleo originario de la ontología de la efectualidad» (Agamben 2012: 94).

Sin embargo, el neoplatonismo y la teología cristiana son los encargados de desarrollar este esbozo, pero lo hacen «en una perspectiva no aristotélica» (Agamben 2012: 95). Mientras que en Aristóteles el τέλος es o bien el acto mismo o bien un efecto extrínseco producido en el paciente, la ontología efectual transita y se desarrolla por la vía media de la *insita operatio* tematizada en el pasaje de Mario Victorino. Si el verbo mental es, como presuponemos, algo análogo a esta *insita operatio*, entonces corresponde a un paradigma ontológico que no se termina de adecuar a la dicotomía aristotélica de Θ.8. El fin en la ontología efectual no es ni la obra externa propia de la ποιησις ni la acción propia considerada como autotélica (lo propio de la πρᾶξις) (Agamben 2012: 77-8), por lo que se trata de una nueva dimensión ontológica que tiende a sustituir (o por lo menos a reformular radicalmente) la ἐνέργεια tal como se encuentra en Aristóteles.

### 3. *Intelligendo format, formando intelligit:* una ontología efectual del conocimiento

La evidencia textual acumulada hasta aquí nos permite concluir que es anacrónico identificar la inmanencia cognoscitiva de la noética del verbo mental con la inmanencia de  $\Theta$ .8. Aunque Tomás rechace vehementemente la tesis del pensamiento como acción transitiva y sostenga que la operación cognoscitiva es en todos los casos una perfección del agente, sin embargo, (he aquí la novedad) cree que es posible conciliar esto con la postulación de un verbo mental tomado como un *formatum* o *constitutum* de la intelección. De aquí que hayamos esgrimido la idea de una inmanencia «atenuada» o de una acción transitiva «internalizada», la cual se pone de manifiesto en los indicios indicados en las secciones anteriores. No obstante, a riesgo de ser repetitivos, detengámonos en un pasaje más, acaso uno de los más claros a propósito del peculiar modo como Tomás concibe la inmanencia de la intelección.

[A]lgo puede proceder de otro de dos maneras. De un modo, como <procede> la acción a partir del agente o la operación a partir del operante. De otro modo, como <procede> lo operado a partir del operante. El proceder [*processus*] de la operación a partir del operante no ocasiona que una cosa que existe por sí se distinga de otra cosa que existe por sí sino ocasiona que la perfección se distinga de lo perfeccionado, porque la operación es la perfección del operante. Pero el proceder de lo operado ocasiona que una cosa se distinga de la otra. [...] Y esta es la diferencia entre el intelecto y la voluntad, a saber, que la operación de la voluntad termina en las cosas, en las cuales está lo bueno y lo malo pero la operación del intelecto termina en la mente, en la cual está lo verdadero y lo falso, tal como se dice en *Metafísica* VI. Y por eso la voluntad no tiene algo que proceda [*progrediens*] a partir de ella, además de por modo de operación, también por modo de realidad operada [*per modum rei operatae*]. Y por eso el verbo se significa como una cosa que procede [*significatur ut res procedens*] pero el amor como una operación que procede [*operatio procedens*]. De aquí que el amor no se encuentre del mismo modo que el verbo respecto del decirse personalmente. *QDV*4.2 ad7

Este pasaje procede de un artículo donde Tomás examina la ya aludida cuestión de si el verbo implica una persona distinta dentro de la Trinidad (o si se predice de la esencia divina en común). Según la objeción (a la cual este pasaje pretende responder) el verbo no implica persona distinta, es decir, se predica *essentialiter* de toda la Trinidad. El motivo es que el verbo, al igual que el amor, aludiría (según la objeción) a la emanación de una operación (el amor alude a la emanación del afecto, el verbo debería aludir a la de la intelección); ahora bien, si el amor se dice *essentialiter*, también el verbo en virtud de este parecido.

La respuesta de Tomás apunta a invalidar la comparación: amor y verbo aluden a emanaciones de diverso tipo. Mientras que el primero es la emanación de una *operatio*, el otro es la emanación de un *operatum*. Cuando un *operatum* emana —aquí viene lo que nos importa— surge la diferencia de una nueva *res* que procede (y se distingue) de su principio. En cambio, cuando lo que procede es una *operatio*, ésta no pone la diferencia de una nueva *res* sino sólo la de una perfección que comple-

menta a lo perfectible. Dicho de otra manera, a diferencia del amor que es pura *operatio*, el verbo alude a algo más que a la operación del intelecto. Alude a un *operatum*, es decir, a un término que se diferencia de la *operatio* que lo produce pero que, al mismo tiempo, redundante en la perfección del operante y no en la de algún otro ser, como ocurre en el caso de una acción transitiva.

Una de las estrategias con que Tomás atenúa tensiones entre inmanencia y verbo mental es subrayar que la aparente transitividad de la intelección tiene mucho de semántica, es decir, del modo como inevitablemente significamos los aspectos diversos que se ponen en juego en la intelección.

La acción que pasa a algo extrínseco es realmente intermedia entre el agente y el sujeto que la recibe. La acción que permanece en el agente, en cambio, no está en medio del agente y del objeto realmente sino solamente según el modo de significar, <y>, en realidad, <ella> logra [*consequitur*] la unión del objeto con el agente. En efecto, por el hecho de que lo inteligido se hace uno con el inteligente, se logra inteligir, como un cierto efecto diferente de ambos. (ST I 54.1 ad3)

Al igual que Godofredo (véase sección 7.2), Tomás utiliza la doctrina de los *modi significandi* con propósitos noéticos. En este pasaje, la usa específicamente para rechazar una objeción que pretende que en los ángeles la acción de inteligir se identifica con su propia sustancia. En el pasaje precedente Tomás la utiliza explícitamente esta doctrina para llamar la atención sobre el hecho de que, *realiter*, la acción cognoscitiva no ocupa una posición intermedia entre el sujeto y el objeto, ya que, podría decirse, en las acciones inmanentes, el objeto está «demasiado cerca» del cognoscente. De modo que, la acción cognoscitiva, en términos reales, no da lugar a un esquema tripartito (agente-acción-objeto) sino bipartito (agente-acción/objeto), en el cual la mediedad de la acción queda reducida a fenómeno semántico.

No obstante, a pesar de que una interpretación «tradicional» daría por cerrado el asunto en este punto, lo dicho es sólo una cara de la moneda, pues (como nos permite presuponer el primer texto citado) la doctrina de los *modi significandi* no debe leerse en una única dirección, pues puede ser usada con un propósito tanto crítico como legitimador. Dicho de otra manera, dada una determinada proposición con pretensiones explicativas, puede decirse que no cabe hacer una determinada inferencia a partir de ella dado que dicha inferencia se deriva de un mero «modo de significar» (como en el pasaje citado recién: la mediedad de la acción inmanente no es una mediedad real sino una mera «distorsión semántica»). Pero también puede recurrirse a los *modi significandi* para legitimar una proposición explicativa diciendo que determinado aspecto o matiz suyo es válido porque se ancla en el modo como nuestro intelecto significa determinado aspecto de la realidad (*modus intelligendi*).

En un trabajo reciente, Alain de Libera llama la atención sobre un importante pasaje del comentario de Tomás al *Evangelio de Juan*, en el cual, analizando la línea «*omnia per ipsum facta sunt*» (Juan 1,3), desglosa en toda su complejidad «el esquema

conceptual que organiza su teoría de la acción» (Libera 2014: 297). Considerémoslo con detenimiento:

Cuando decimos que algo es hecho por alguien [*aliquid per aliquem fieri*], la preposición *por* [*per*], en el <caso> oblicuo, denota causalidad con respecto a la operación pero de diverso modo. Puesto que la operación, según el modo de significar, la consideramos intermedia entre el que opera y lo operado, la podemos considerar de dos modos. Uno es en cuanto <la operación> sale del operante el cual es causa de la acción misma, y el otro es en cuanto <la operación> termina en lo operado. Por tanto la preposición *por* significa la causa de la operación a veces en cuanto <ésta> sale del operante pero a veces en cuanto <ésta> termina en lo operado. [i] La causa de la operación en cuanto <ésta> sale del operante, <la preposición *per*> la significa cuando lo que significamos por medio del <caso> oblicuo es, para el operante, causa de que opere o bien como eficiente o bien como formal. Formal, así como el fuego que calienta por el calor [*per calorem*]; en efecto, el calor es la causa formal del calentar del fuego. Y causa motora o eficiente, como los agentes segundos operan por los primeros; como cuando digo que el intendente opera por el rey porque el rey es para el intendente causa eficiente de su obrar. [...] [ii] La causalidad de la operación en cuanto <la operación> termina en lo operado, la preposición *por* la implica cuando lo que significamos a través de la causalidad misma no es la causa misma de que <el operante> opere sino es causa de la operación en cuanto <ésta> termina en lo operado. Como cuando digo que un carpintero hace un banco por <medio del> hacha [*per securim*], la cual no es causa para el carpintero de su obrar sino que afirmamos que es causa de que el banco llegue a ser a partir del que opera. (*SEI* cap1 lect2)

Destaquemos, en primer lugar, el recurso positivo al *modus significandi*. Debido a nuestro peculiar modo de entender y significar, toda acción se desglosa para nosotros en el trinomio *operans-operatio-operatum*, lo cual da lugar a dos posibles consideraciones de la operación: o bien como saliendo del operante o bien como terminando en lo operado. Por otra parte, en una proposición tipo «a *por medio de b* causa *c*», el complemento encabezado por la preposición contiene *la causa de la operación*. Cruzando ambas perspectivas, Tomás obtiene que el complemento *per* contiene la causa de la operación o bien en cuanto ésta sale del operante o bien en cuanto esta recae en el operado. A su vez, la primera opción —la causa de la operación en cuanto ésta sale del operante— se divide en causa formal o eficiente. Lo dicho puede esquematizarse así:

Complemento <i>per</i> = Causalitas operationis		
Modus Significandi	En cuanto la operación sale del operante: Operans → Operatio	<p>Tipo I =</p> <p>El complemento <i>per</i> contiene la causa formal de que el operante opere: «El fuego calienta por el calor»</p>
		<p>Tipo II =</p> <p>El complemento <i>per</i> contiene la causa eficiente de que el operante opere: «El intendente opera por el rey»</p>
	En cuanto la operación termina en lo operado: Operatio → Operatum	<p>Tipo III =</p> <p>El complemento <i>per</i> contiene la causa de la operación en cuanto ésta termina en lo operado: «El carpintero hace un banco por medio del hacha»</p>

Al parecer, el recurso al *modus significandi* (la *operatio* significada como algo intermedio) induce a analizar toda acción bajo un patrón (por lo menos superficialmente) transitivo. En efecto, no hay acción u operación que no podamos analizar mediante el esquema «a por medio de b causa c». Como apunta de Libera (2014: 298), una de las tesis fundamentales de este texto es que «toda acción (acto, operación, actividad) tiene un principio (*principium*) y un término (*terminus*)», tesis de la mayor importancia para nuestra indagación actual ya que, precisamente, la especie inteligible se justifica como *principium formale* de la intelección y el verbo mental como *terminus*.

El «Tipo I» del precedente cuadro puede aplicarse de múltiples maneras a la actividad cognoscitiva intelectual. No perdamos de vista que estamos utilizando el mismo patrón explicativo para dar cuenta de la acción de calentar (acción transitiva) y de la acción de entender (acción inmanente) (por lo demás, no estamos haciendo nada que no haya hecho el mismo Tomás en reiteradas oportunidades). Sea el caso de Sócrates entendiendo una piedra, es decir, Sócrates → intelección → piedra. Aplicando el patrón «Tipo I» a la intelección (que es la operación) resulta, al nivel de mayor generalidad, una primera causa formal: Sócrates entiende *per intellectum*, pues el intelecto, como dice Aristóteles, es la forma de las formas. En un segundo nivel explicativo, también vale decir que entiende *per similitudinem*. Se abre, entonces, el ámbito

de las semejanzas, el cual nos permite decir, en primer lugar, que Sócrates entiende la piedra *per speciem*. No olvidemos —repito— que este análisis presupone la aplicación de un mismo patrón para acciones transitivas e inmanentes (que es precisamente lo que le reprocha Durando a Tomás de Aquino, al criticarle su noción de especie).

Sin embargo, la «transitivización» de la intelección no se detiene aquí. Como pudo apreciarse a lo largo de este trabajo, Tomás no se conforma con aludir a la *species* como causa formal de que Sócrates entienda la piedra. Por el contrario, cree necesario hacer en este punto una nueva distinción entre un *principium* y un *terminus*, de donde obtenemos un tercer nivel de aplicación del patrón «Tipo I», pero en este caso sobre el trinomio *intellectus* → *formatio* → *verbum* (que pone a la *operatio* como intermedia entre el *operans* y el *operatum*), de lo cual surge nuevamente la *species* como *principium formale* pero de la intelección en cuanto *formatio* del verbo mental. Situados en este nuevo punto de vista, advertimos que cuando anteriormente dijimos que Sócrates entiende *per speciem*, hablábamos ambiguamente ya que confundíamos la especie con los actos terminales del intelecto —la definición y la composición—, que son los que más exactamente cumplen con la función de forma por la cual nuestro intelecto entiende.

La noética tomista aplica a la operación intelectual al menos dos veces lo que más arriba denominamos patrón «Tipo I», de lo cual resulta la postulación de una especie inteligible, la cual, en el primer caso, funciona como principio formal de la intelección y, en el segundo, como principio formal de la formación del verbo. Dicho de otra manera, la postulación de una especie inteligible y de un verbo mental emergen de la aplicación de un esquema de análisis compartido con la acción transitiva, lo cual le fue reprochado a Tomás por sus propios contemporáneos. En efecto, si tomamos como único criterio válido la inmanencia estipulada por Aristóteles en  $\Theta$ .8, resulta injustificado descomponer la  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  del pensamiento en un acto, su forma/principio (la especie) y su forma/término (el verbo). Incluso resulta injustificada esta analítica de la intelección si tomamos en cuenta *De Anima*  $\Gamma$ .5, donde el Estagirita propone una ontología verdaderamente minimalista de la intelección según la cual el  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  es aquel capaz de «llegar a ser todas las cosas» ( $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$   $\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ , 430a14-5).

De hecho, como vimos en la sección 11.1, Tomás parece consciente de esta tensión, pues de otra manera no se explican las habituales rectificaciones, aclaraciones o atenuaciones al presentar su versión de la *actio manens* (*QDP* 10.1: «secundum utrumque operationis genus invenitur aliqua processio»; *ST I* 27.1 co: «quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae; [...] non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicuius causae in exteriorem



effectum»). Como concluimos en la sección anterior, el dogma de la Trinidad y, por ende, la mente humana que, desde Agustín, se amolda analógicamente a ella, lo obligan a repensar la rígida inmanencia aristotélica atemperándola mediante la noción neoplatónica de *emanatio*.<sup>62</sup>

Esta tensión entre inmanencia y productividad constituyó una herencia verdaderamente problemática, cuya incomodidad persiguió a los intérpretes de la noética tomista a través de los siglos. El temprano opúsculo *De natura verbi intellectus*, atribuido durante muchos siglos al propio Tomás (es la fuente principal, por ejemplo, de los análisis gadamerianos sobre el verbo mental tomista) atestigua dos dilemas ocasionados por la atenuación de la inmanencia y la multiplicación de ítems mentales.

En primer lugar —dificultad a la que ya aludimos arriba— si la especie inteligible ya es de por sí una *similitudo* del objeto de la intelección, el verbo mental —otra *similitudo* de este mismo objeto— corre el riesgo de convertirse en superfluo; dicho de otra manera, se trata del problema de la multiplicación innecesaria de semejanzas. En segundo lugar, junto con la multiplicación de ítems, también se multiplican las funciones: información (de la especie), formación (del verbo) y (eventualmente) consideración del objeto en el verbo. Y la multiplicación de funciones viene acompañada de la sospecha de sucesión temporal y, en definitiva, de la sospecha de la falacia (denunciada por Godofredo y Ockham) de la preintelección, es decir, el argumento (inútil) que pretende explicar una intelección culminante postulando intelecciones parciales previas. Veamos cómo un pasaje del aludido opúsculo intenta habérselas con estos cuestionamientos.

Dado que el intelecto informado por la especie actúa naturalmente [*natus sit agere*], el término de cualquier acción <suya> es objeto suyo. Pero su objeto es una cierta quiddidad, por cuya especie es informado, la cual [sc. la especie] es principio de operación u acción sólo en razón de aquello de lo cual es especie. No obstante, el objeto <mismo> no se hace presente en el al-

---

<sup>62</sup> Según Carolina Fernández (2014b: 22-3), la recepción de la doctrina aristotélica de las categorías se organiza en una división «en tres interpretaciones “exclusivas” y una interpretación “inclusiva”: según las primeras, las categorías serían, o bien voces, entidades lingüísticas, sonidos significativos, etc., o bien conceptos, pasiones del alma, entidades psicológicas, etc., o bien cosas, realidades, propiedades, etc. Según la interpretación inclusiva, serían, desde diferentes perspectivas, las tres anteriores o las incluirían de algún modo». En efecto, el problema de una dimensión de *actio* en la intelección presupone el problema de cómo interpretar las categorías aristotélicas. Más abajo veremos, por ejemplo, que Juan de Santo Tomás opina que, según su maestro, la intelección es una cualidad dotada de una eminente *vis actionis*. En cualquier caso, aunque Tomás de Aquino no lo diga explícitamente, al utilizar la categoría de acción para interpretar (analógicamente) la intelección está presuponiendo la posibilidad de entender una categoría (la de acción) como un fenómeno significativo o conceptual que no necesariamente remite a un correlato real idéntico, ya que la intelección es *describible* en términos de acción, pero no es una acción en el sentido de la categoría convencional de acción-pasión.

ma informada por esa especie, dado que el objeto está fuera en su <propia> naturaleza. Pero la acción del alma no es desde afuera, ya que el inteligir es un movimiento hacia el alma, tanto por la naturaleza de la especie, que conduce a una quiddidad tal, tanto por la naturaleza del intelecto, cuya acción no es hacia afuera. La primera acción de <éste> [sc. del intelecto] a través de la especie, es la formación de su objeto, <y> una vez formado éste intelige. Pero forma, es informado e intelige simultáneamente en el tiempo porque estos no son movimientos de potencia a acto (porque el intelecto ya devino acto por medio de la especie) sino proceso perfecto de acto en acto, en el cual no se requiere ningún tipo de movimiento. (*DNV* cap1, ed. Le-thielleux: 473)

El ignoto autor debe lidiar contra la (comprensible) pretensión de inferir sucesión temporal a partir de múltiples instancias o funciones. Tal como sugerimos, distingue tres funciones netas: información, formación e intelección. Las tres deben darse, advierte, *simul tempore*, pues, aunque haya múltiples instancias, éstas resultan de una eclosión de lo que ya es en acto y no de un paso de potencia a acto. He aquí lo fundamental de su argumento. Para hablar de sucesión, no basta con una multiplicidad de instancias distinguibles *ratione*. Sólo hay verdadera sucesión cuando las instancias previas están en potencia respecto de las posteriores, es decir, cuando se trata de un movimiento de lo imperfecto. Y es eso lo que, precisamente, no ocurre en el caso del verbo mental. Dicho de otro modo, en la esencia de la manifestación (y todo verbo lo es) hay algo que subvierte la lógica del movimiento en cuanto paso de potencia a acto.

Pero aunque la formación del verbo sea acto de lo perfecto, es decir, aunque excluya el tránsito de potencia a acto y, con él, la transitividad, sin embargo, la instancia de la manifestación sigue siendo imprescindible para la culminación del conocimiento. Entre otras, la dificultad consiste en conciliar la necesidad de la manifestación con la perfección de la instancia previa. Se trata de una tensión presente en la noción de verbo mental desde sus mismos orígenes. *Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus verbum esto quod corde dicimus...* Decir o proferir, en este contexto, es una necesidad, pues, como establece Tomás, no puede haber intelección sin que emane o proceda algo. Sin embargo, lo proferido es indicio de que la *cogitatio* que lo avala está verdaderamente *formata*. «Desde su principio —recalca el autor del *De natura verbi* (cap1)— es perfecto porque <su> *conceptio* está perfectamente formada». Dicho de otra manera, la manifestación no resulta de una instancia previa de imperfección (esa es la estrategia del autor del *De natura verbi* para respaldar la inmanencia del proceso cognoscitivo) sin embargo es imprescindible en orden a que se complete la intelección.

No es casual —puntualiza Gadamer en este sentido— que el verbo mental sea *emanatio*. En la base neoplatónica de la doctrina del verbo está la imagen del manantial, según la cual, aquello de donde algo emana no es ni aminorado ni despojado. El surgir del pensamiento es, al mismo tiempo, un perfecto permanecer en sí. «El proceso y surgimiento del pensar —aclara notablemente Gadamer (1960: 508)— no es

un proceso de transformación (*motus*), no es una transición de la potencia al acto, sino un surgir *ut actus ex actu*; la palabra no se forma una vez que se ha concluido el conocimiento, [...] una vez que la información del intelecto es cerrada por la *species*, sino que es la realización misma del conocimiento; en esta medida la palabra es simultánea con esta formación (*formatio*) del intelecto».

En suma, el autor del *De natura verbi* rechaza la sospecha de transitividad enfatizando la homogeneidad del proceso total de pensamiento: simultaneidad temporal de sus instancias, ausencia de transición de potencia a acto. A diferencia del ejemplo del fuego, en la formación del verbo no hay algo que está por comenzar a calentarse y algo que necesita ser calentado. El verbo coemerge junto al pensamiento como la (necesaria) eclosión de lo perfecto. «La formación del verbo —sostiene (*De natura verbi* cap1)— no pasa [*transit*] a su formado sino que el verbo se forma continuamente conforme se intelige en acto». No obstante, es preciso no olvidar que la formación del verbo es una instancia necesaria para la plenitud del pensamiento. La dificultad consiste en armonizar esta necesidad con la simultaneidad temporal y la ausencia de transición.

Tomás de Vio (†1534), por su parte, al comentar la cuestión 27 de la *Prima Pars*, hace sus propios esfuerzos por interpretar la inmanencia noética según Tomás de Aquino. Tal como hicimos nosotros, mitiga la distinción entre acciones inmanentes y transeúntes, y construye a su vez la posibilidad conceptual de una acción al mismo tiempo inmanente y productiva. «La diferencia —recalca— entre la acción inmanente y la transeúnte no se la debe entender tan ampliamente como suena [*non est sic ample intelligenda ut sonat*], sino en cuanto a la necesidad y al orden [en relación a lo operado]» (ed. Leonina: IV.307 a-b, n. XI). Según cree, es preciso atenuar la diferencia entre inmanencia y transitividad mediante dos «adiciones» o *glossae*: una *quoad necessitatem* y otra *quoad ordinem*.

La actividad inmanente no se caracteriza por una ἐνέργεια que simplemente desconozca todo tipo de producto sino que se diferencia de la transeúnte en que *no necesita* operar algo distinto de ella y, dado que no necesita hacerlo, en el caso de que lo haga *no se ordena* a ello como a su fin (lo cual sí ocurre en el caso de la actividad transitiva). Dicho de otra manera, el carácter autotélico de la actividad inmanente no excluye de por sí la producción de algo sino tenerlo como fin del proceso activo. Sin embargo, Tomás de Vio no encuentra una incompatibilidad *de suyo* entre la inmanencia de la acción y la producción de algo. Se trata —en términos de Silvia Magnavacca— de una acción *formaliter immanens virtualiter transiens*, en la cual «el aspecto inmanente de la *actio* es el autoteleológico o autoperefectivo» (Magnavacca 2005: s. v. *operatio*).

[L]a operación transeúnte tiene necesariamente algo operado <por medio de ella>, la inmanente, en cambio, no conlleva necesariamente [*necessario infert*] algo operado. Y así cesan todas las objeciones, como se ve. Y sin duda esta fue la intención del Filósofo [*mens Philosophi*]

y es manifiestamente verdadera. En efecto, por el hecho de que los hábitos se generan a partir de frecuentes actos inmanentes, se ve claramente que la acción inmanente no es incompatible con tener una obra además de ella. [...] [L]a acción inmanente no tiene *opus*, porque *per se* no se ordena a ningún *opus*, pero si tiene *opus*, éste se ordena a ella. [...] [N]i el inteligir produce necesaria un concepto ni, cuando lo forma, se ordena a este concepto sino que, por el contrario, el concepto se ordena a la perfección del inteligir mismo. (Tomás de Vio, ed. Leonina IV.307 a-b, n. XI)

Al igual que el autor del *De natura verbi* (y la interpretación gadameriana), el Cayetano intenta armonizar inmanencia y producción conceptual poniendo el énfasis en que la acción inmanente es autotélica, de modo que, aunque produzca un concepto, éste se ordena a ella y no ella a éste. No obstante —y a pesar de que Escoto es uno de los asiduos antagonistas del comentario cayetanista— sin embargo en el pasaje precedente se deja sentir influencias de la noética escotista. Una de ellas es la tesis de que no toda intelección deviene en conceptualización y, por tanto, la intelección no necesariamente produce un verbo mental (como vimos más arriba, Tomás afirma claramente que toda intelección implica una emanación). Apartarse en este punto de Tomás le facilita al Cayetano la tarea de conciliar verbo con inmanencia.

En segundo lugar, llama la atención cómo se esfuerza el Cayetano construir antecedentes aristotélicos para la tesis del verbo mental. El Estagirita consentiría la productividad de las acciones inmanentes al admitir la generación de hábitos. Más allá de lo peculiar del argumento, cabe preguntarse si consigue probar lo que busca. En efecto, la inmanencia de actos tales como el inteligir o el querer no parece quebrantarse por el hecho de que la frecuentación de actos genere en el intelecto o en la voluntad ciertas disposiciones en orden a actos ulteriores. No obstante, todo lleva a pensar que el verbo mental, tal como lo diseña Tomás, es, como producto, mucho más íntimo a la actividad (y a la potencia) que lo produce, lo cual debilita bastante la fuerza de la comparación con la generación de hábitos. Notemos finalmente el recurso al concepto de «*mens*», tópico solidario de construcciones historiográficas «sospechosas» (piénsese en el «*ad mentem Divi Thomae*»), al cual se suele recurrir ante la escasez de evidencia textual.

Por otra parte, más allá de la cuestión de la inmanencia de la intelección, es importante detenernos brevemente en cómo el Cayetano justifica la necesidad de un verbo mental, pues, a pesar de su antiescotismo, en este punto efectúa una mixtura de la noética tomista con aportes de la de Escoto, tal como hace Herveo Natal a comienzos del s. XIV (véase sección 12.3). Cuando el Aquinate dice que el verbo es término de la intelección —comenta el Cayetano— esto puede entenderse en sentido noético (*inquantum imago alterius*) o bien en sentido ontológico (*inquantum res talis est*). Pero es en el primero de estos sentidos que se dice que el concepto es objeto y término del acto de inteligir. Dicho de otra manera, el verbo es objeto y término de la intelección en cuanto en él la cosa extramental es representada *obiective* ante el intelecto.

«Santo Tomás —interpreta el Cayetano (ed. Leonina IV.308 a, n. XVI:)— en la parte intelectual, además de las potencias, los actos y los hábitos puso el término del acto por la necesidad de que tuviéramos el objeto del acto segundo presente objetivamente <ante> el acto mismo [*praesens ipsi actui obiective*]». Se trata de un pasaje de suma importancia porque en él se aprecia cómo la interpretación cayetanista combina dos nociones originalmente diversas: por un lado, la tesis del *πέρας γνώσεως* de *Metafísica* Δ, retomado por Tomás como *terminus-de-la-intelección/verbo mental*, y por el otro, el *esse obiectivum* escotista (aunque revertido contra el propio Escoto, quien se rechaza la tesis tomista del verbo mental como producto distinto del acto de inteligir). Por otra parte, atento lector de Aristóteles, el Cayetano aduce a favor de su interpretación la ya aludida línea del *De Memoria et Reminiscentia* (véase sección 3.1), donde el Estagirita establece que un ítem mental puede ser tomado o bien como algo por sí mismo (*αὐτό τι καθ'αὐτό*) o bien como algo de otro (*ἄλλον*).<sup>63</sup>

En su célebre *Cursus Theologicus*, Juan de Santo Tomás (†1644) elabora una exhaustiva interpretación del verbo mental tomista bajo el formato de comentario a la *quaestio* 27 de la *Prima Pars*. Según el ingenioso Umberto Eco (1987: 367), uno de los posibles defectos de la Escolástica consiste en la tentación de responder con un «ni» allí donde hay la pregunta presupone la oposición entre un «sí» y un «no». Una propensión a este tipo de ambigüedades sumada a una acumulación plurisecular de *opinioniones* y a un gusto por la verbosidad hacen de las obras del tomista salmantino extensos comentarios barrocos, en los cuales no siempre es fácil dar con el tópico central de sus interpretaciones. Más allá de esto, cabe que nos detengamos en algunos puntos salientes de su teoría del verbo mental.

Inteligir y formar —apunta en primer lugar el dominico salmantino— son acciones llamativamente coincidentes o simultáneas. Retorna una vez más el gerundio acuñado por el Aquinate —*formando intelligit*— y la ausencia de sucesión defendida por el autor del *De natura verbi*. «El acto por el cual se forma el objeto es el acto de co-

<sup>63</sup> «Adverte tamen, et diligenter, quod conceptum seu verbum esse obiectum et terminum actus intelligendi, potest intelligi dupliciter. Uno modo, inquantum imago alterius, idest secundum rem repraesentatam: idest, quod ipsa res concepta terminat actum intelligendi; modus vero essendi sic spiritualiter intus, est conditio rei obiectae et intellectae. Alio modo, inquantum res talis est, puta qualitas spiritualis, etc. Et primo quidem modo intendimus nos conceptum esse obiectum intellectus in actu; et non secundo, nisi respectu actus reflexi. Unde patet ruina omnium argumentorum contra hanc viam procedentium, et ex eo quod res ipsae, puta leo, bos, etc, intelliguntur actu recto, et non species in anima; et ex eo quod idem quod quid est obiectum est omnium intellectuum; et ex aliis huiusmodi. Non discernere enim inter obiectum ut rem, et obiectum ut rei imaginem, ut sic, causa erroris est. Discernentes autem haec, et attendentes duabus praefatis conditionibus conceptus, scilicet quod est res et quod est imago, utendo illa propositione Aristotelis, in *De Memoria et Reminiscentia*: idem est motus in imaginem, et rem cuius est imago, facile omnia solvunt, et interpretantur qua ratione dicitur quod verbum est obiectum, etc.» (Tomás de Vio, ed. Leonina IV.308 a-b, n. XVIII)

nocimiento [*cognitio*]. Conociendo forma el objeto y formándolo lo entiende, porque simultáneamente forma, es formado e entiende» (*Cursus Theologicus*, ed. Metternich 1711: n7 p48b). Sin mayores ambigüedades (por el momento), subraya la íntima imbricación de *cognitio* y *formatio*. Parecería insinuar la identidad de ambos actos pero aclara rápidamente que formación y conocimiento no se identifican sino que es al conocer que (simultáneamente el intelecto es formado y forma).

En segundo lugar, a los ojos de Juan, debemos introducir un verbo mental tanto por motivos de «indigencia» como por motivos de «abundancia». Al igual que Escoto, para quien un intelecto sin especie queda desprovisto de objeto y en estado de mendicidad, según el salmantino, el intelecto humano está necesitado de un verbo, en el sentido de que, si careciera de él, a la intelección le faltaría su término (de nuevo el *πέρας γνώσεως*), dado que el *obiectum intelligibile* (lo universal) no existe como tal *in rerum natura*. Se trata del motivo esgrimido por Tomás en *SCG* 1.53. Pero además (retomando el célebre *locus* escriturario «*ex abundantia cordis os loquitur*») el verbo —argumenta Juan— es la manifestación y la comunicación en la que necesariamente eclosiona todo acto intelectual. En suma, con esta doctrina de la doble motivación, el Salmantino pone de manifiesto la motivación neoplatónica del verbo mental y su «verosimilitud» desde el punto de vista del aristotelismo.

En tercer lugar —asunto central para nuestra investigación— Juan se esfuerza por elaborar un encuadre predicamental para la causación del verbo mental, y lo hace con notable sutileza. El Salmantino se encuentra ante el siguiente problema. La dimensión causativa del entender es demasiado inmanente como para corresponder al predicamento acción, el cual mienta la imperfección propia del cambio, la cual (como enfatiza el *De natura verbi*) debe estar ausente de la *abundantia* de la intelección; el aspecto inmanente, autoperfectivo o autotélico del entender se resiste a una clasificación de este tipo. Sin embargo, el entender es demasiado productivo como para ser una simple cualidad. Según los cuatro tipos de cualidad establecidos por Aristóteles en *Categorías*, debería corresponder o bien al primero de ellos, es decir, ser un hábito (*ἕξις*) o disposición (*διάθεσις*), o bien ser una potencia natural (*δύναμις φυσική*). Sin embargo, Juan parece muy consciente de que los matices formativos o productivos con que Tomás alude al verbo mental (véase secciones 9.3 y 10.2) no congenian fácilmente con estos tipos de cualidad.

El Salmantino intenta captar la complejidad de este proceso con la tesis de que la causación del verbo mental es una cualidad dotada de una peculiar fuerza de acción.

Esa operación es una cualidad de un tipo tal que tiene una eminente fuerza de acción [*eminenter habet vim actionis*]. <Y esto> no porque sea acción al modo del proceso y del movimiento —lo cual es una imperfección— sino al modo del acto segundo —lo cual es actualidad y perfección. Y tiene, en la acción, lo propio de la perfección y de la actualidad, y además tiene fuerza para producir <su> término, y <tiene>, finalmente, en el producir, lo propio de la *virtus* y de la actualidad. No tiene, sin embargo, lo que en la acción hay de potencialidad y mo-

vimiento o imperfección. (Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, ed. Metternich 1711: n7 p48a)

Es imposible tipificar la conceptualización sin incurrir en una mezcla categorial. Aunque no pertenece al predicamento acción cuenta con la *vis* de ésta, lo cual sólo puede significar que reúne dos características: es tan productiva como una acción cualquiera pero su producto no se aliena en la perfección de algo extrínseco sino que recae sobre el sujeto modificándolo cualitativamente, cualificándolo. Dicho de otra manera, se trata de una fuerza formativa tan intensa como la de cualquier otro tipo de acción pero que, debido a su perfección superior, redundando en la producción del propio término, y por ende en una suerte de *autopóiesis*.

Desde este punto de vista, la noética tomista se caracterizaría por reinterpretar el carácter autotélico de la ἐνέργεια cognoscitiva como carácter autopoiético. Potencia de inteligir equivale a potencia de cualificarse formando para sí el término de la propia operación. Juan advierte hábilmente que esta idea de una cualidad dotada de una *vis actionis et productionis*, lejos de ser una rareza, se encuentra una y otra vez a diversos niveles de la noética tomista. (i) Al ver, los sentidos externos envían especies a los sentidos internos, (ii) la fantasía se forma sus propias las representaciones [*idola*], (iii) el intelecto se forma sus conceptos, (iv) los actos generan hábitos y, a su vez, (v) imperan y dirigen otros actos. Pero «todas estas acciones, el Divino Tomás afirma que son formaciones o producciones» (Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, ed. Metternich 1711: n7 p48b).

Lo dicho hasta aquí —apuntemos en cuarto y último lugar— no disiente con la literalidad de la noética tomista. Incluso más: por momentos resulta una interpretación ingeniosa. Pero Juan no se detiene y pasa a indagar en qué consiste formalmente (e incluso «formalísimamente») la intelección. Y es en puntos como este donde uno recuerda la propensión al «ni» escarnecida por Eco. Ya en Tomás la intelección comporta tantos actos —al menos cuatro: *abstractio*, *informatio*, *formatio*, *conversio*— que sería difícil responder categóricamente a esta pregunta. Si a eso le sumamos los tres siglos de hermenéutica tomista que se extienden entre Juan y el Aquinate (con su consecuente proliferación de distinciones), tomamos fácilmente conciencia de la dificultad de semejante pregunta para un tomista barroco. Y es aquí donde inevitablemente comienza el juego de los adverbios, estrategia lingüística que permite triplicar la definición de algo, ya que uno puede decir válidamente «la intelección es x», y luego añadir «la intelección es *fomaliter* y», para concluir sin sonrojarse con que «la intelección es *formalissime* z». Comparemos los siguientes textos:

Conocer [*cognitio*] es el acto por el cual se forma el objeto. (*Cursus Theologicus*, ed. Metternich 1711: n7 p48b).

La contemplación y el conocer [*cognitio*] no son *fomaliter* una representación, puesto que la representación se hace para el conocer. Ya que la función [*munus*] de esta cualidad que es un acto distinto de la especie expresa e impresa, que son representaciones, no es ser una semejan-

za representativa sino ser acto segundo del intelecto por el cual <éste> alcanza [*attingit*] y contempla el objeto representado en el verbo y también forma el verbo... (*Cursus Theologicus*, ed. Metternich 1711: n8 p49a)

Inteligir es *formalissime* un acto vital y un acto del viviente en cuanto es viviente. Pero la vitalidad no le corresponde al acto por la parte en la que inhiere en el viviente [...] sino por la parte por la cual surge activamente del viviente, porque corresponde a la *ratio* del viviente que se mueva y no que padezca. (*Cursus Theologicus*, ed. Metternich 1711: n14 p51a)

Inteligir es formar, pero *formaliter* es alcanzar y contemplar el objeto, y *formalissime* es la esa misma aprehensión del objeto pero en cuanto acto vital y activo. Más allá de la «debilidad» metodológica de multiplicar las definiciones recurriendo a la graduación adverbial, resulta interesante que la interpretación de Juan termina tomando un matiz escotista por cuanto desambigua la función del verbo mental en un sentido netamente representacional. Esto termina atenuando necesariamente la imbricación entre *dicere e intelligere*, de modo que se insinúa un acto de captación del objeto representado en el verbo, acto que resulta de alguna manera posterior a la formación del verbo. Con este último gesto, la interpretación de Juan se aproxima a las versiones de Enrique de Gand y Herveo Natal, que estudiaremos en el próximo capítulo. No obstante, en virtud de la aludida propensión al «ni», no resultaría difícil encontrar pasajes a favor de una interpretación distinta.

Un breve examen de las interpretaciones de Tomás de Vio y Juan de Santo Tomás muestra cómo incluso los intérpretes de otro tiempo fueron conscientes del peculiar tipo de inmanencia que presupone el verbo mental tomista. Motivados por las objeciones de Escoto (que estudiaremos en el próximo capítulo), esbozaron la tesis de que la conceptualización pone en juego un tipo de transitividad atípica que es, en realidad, virtualmente productiva. A diferencia de Escoto, quien separa cuidadosamente *intelligere* y *dicere* e identifica el conocimiento propiamente dicho con el primer momento, Tomás establece, según ellos, que el *intelligere* implica intrínsecamente un *dicere* y por ende una cierta transitividad. No obstante, Yves Floucat, a quien ya aludimos en capítulos anteriores, rechaza esta interpretación en su texto del año 1997, «L'intellection et son verbe selon Saint Thomas d'Aquin», artículo de casi cien páginas aparecido en *Revue Thomiste*, dicho de otra manera, uno de los precedentes bibliográfico de la mayor importancia en relación al tema que nos ocupa.

Tomás de Vio y Juan de Santo Tomás —argumenta el tomista francés— en su fervor antiescotista habrían atribuido a la noética del Aquinate una dimensión productiva o formativa desproporcionadamente enfatizada.

Cuando Juan de Santo Tomás, después de Cayetano, establece contra Escoto que la operación misma, el inteligir, es expresión y producción de un verbo, en la medida que esta formación por modo de transitividad está subordinada ella misma a la intelección y depende de ella, no se limita a explicitar a Santo Tomás. [...] El Aquinate nunca sugiere la idea de que el *dicere* sea una actividad propiamente hablando productiva, una forma de transitividad. Por el contrario,



la dicción, que él considera condición necesaria de la intelección por alcanzar el término objetivo de esta última, es también, y sobre todo, cumplimiento de la inmanencia del conocer y de la comunicación de formas inteligibles. (Floucat 1997: 656)

El error de Juan de Santo Tomás y Cayetano habría sido, por un lado, identificar excesivamente intelección y formación del verbo y, por el otro, concebir esta formación de un modo demasiado transitivo. El resultado de este doble error interpretativo habría sido introducir dentro de la inmanencia de la intelección un momento transitivo, cuya transitividad pretenderían justificar subrayando su subordinación o dependencia respecto de una inmanencia entendida como característica general de la intelección. Interpretaciones como estas —lamenta Floucat— olvidan que el Aquinate jamás dice que el *dicere* intelectual sea transitivo y, sobre todo, que este *dicere* es lo que viene a dar cumplimiento a la inmanente comunicación de formas inteligibles en que consiste el conocer.

Santo Tomás no se sintió tentado de confundir, como sí parece haberlo sido Duns Escoto, la pura vitalidad espiritual del *intelligere* con una forma de transitividad. [...] El intelecto es en realidad, en sí mismo, una *potentia activa* cuya acción es en absoluto transitiva, ya que no consiste en transformar o construir su objeto sino inmanente, pues no termina en una cosa exterior sino en el agente mismo... (Floucat 1997: 656-7)

Tributario, como vimos en capítulos anteriores, de una narrativa afincada sobre una oposición de Tomás versus Escoto, Floucat necesita revertir contra este último la «sospecha» de transitividad que intérpretes anteriores encuentran en Tomás de Aquino. En este pasaje, según creo, se ponen en juego, sin aclararlos, dos sentidos en los cuales la intelección podría ser presumiblemente transitiva: la intelección como instancia receptiva cuya determinación intrínseca proviene «de fuera» (y, por tanto, *transit ad intra*) o bien como instancia transformadora cuya acción constructiva recae sobre su *formatum* (*transit ad extra*). Floucat insinúa que Escoto sería afín a la primera acepción (insinuación a mi juicio injustificada; piénsese en la meticulosa doctrina escotista de la concausalidad de la intelección) y descarta vehementemente que Tomás adhiera a la segunda.

La interpretación de Floucat, a mi juicio, padece la debilidad de dejarse llevar al «callejón sin salida» de los dilemas insolubles a los que nos tiene acostumbrados la noética de Tomás. Es preciso rechazar una formulación del problema como la siguiente: o bien la intelección es inmanente o bien es productiva. Una interpretación de la causación del verbo mental que consienta en plantear así su punto de partida está condenada al fracaso, al menos porque el corpus tomista presenta numerosas (y muy explícitas) adhesiones a ambas alternativas de la disyuntiva. Dicho en otros términos, el problema de la interpretación de Floucat en este punto no es enfatizar la inmanencia de la intelección sino su incapacidad para explicar por qué Tomás escoge términos, nociones «tan transitivas» para describir procesos «tan inmanentes».

Si Floucat en vez de formular de este modo el problema de inmanencia y verbo, termina en el «callejón sin salida», se debe a mi juicio a la falta de conciencia histórica de la que adolece su estudio o, quizás, su modo de hacer (historia de la) filosofía. Según afirma felizmente Ricoeur (1955: 36), la tarea de la historia es «nombrar lo que ha cambiado, lo que es abolido, lo que fue *otro*». La energía secreta que alimenta la insoluble disyuntiva de Floucat es la presunción del concepto de inmanencia cognoscitiva como inmutable «verdad eterna», es decir, la creencia injustificada de que cuando Aristóteles en  $\Theta.8$  extirpa de la  $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$  cualquier tipo de  $\xi\rho\gamma\omicron\nu\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu$  se está refiriendo a lo mismo que cuando Tomás habla de *actio manens*. Seguramente, al decir estas cosas, ambos pensadores no hablan de cosas distintas, pero de ello no debemos inferir que hablen de lo mismo. ¿Es verosímil creer que la noción de inmanencia, inmutable, pasa de un universo presidido por el austero dios aristotélico, cuya  $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$  no es más que  $\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ , a un universo completamente diferente, cuyo pináculo está ocupado, según algunos, por el Uno fontal y, según otros, por el pródigo dios cristiano, cuya unidad consiente procesiones diversas?

\* \* \*

De lo dicho hasta aquí, cabe llegar a las siguientes conclusiones:

11.1. Tomás ni sostiene una inmanencia aristotélica (como pretenden intérpretes como Floucat) ni renuncia a ella quebrantándola con la postulación del verbo mental como producto (como le objeta, por ejemplo, Duns Escoto). El Aquinate reinterpreta la primacía de la  $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  aristotélica en un sentido peculiar. Según él, potencias cognoscitivas como la imaginación y (sobre todo) el intelecto sólo alcanzan su propia perfección a condición de que surja en ellas un producto distinto de la acción misma de conocer. El intelecto sigue siendo una potencia «aristotélicamente» inmanente en cuanto a que, con su operación, no busca sino su propia actualización y no la perfección de algún otro ser distinto de ella. Sin embargo, a diferencia de  $\Theta.8$ , la intelección —la operación mediante la cual el intelecto alcanza su perfección— admite y exige la conceptualización, entendida como una instancia en cierto sentido productiva. No obstante, de lo dicho anteriormente no se sigue que la adhesión de Tomás a  $\Theta.8$  sea ficticia, superficial o implique una contradicción. De hecho, la tesis de una potencia «autotélica», es decir, cuya finalidad es perfeccionarse a sí misma, está ligada a otra tesis también aristotélica, la de un tipo de movimiento que, a diferencia del cambio convencional en el mundo físico, es el acto de un ser perfecto en acto. La posibilidad de conciliar un ser cuya perfección ya es en acto con la posibilidad de que este ser se mueva o actúe, no sólo le resulta útil a Tomás para explicar las actividades mentales sino sobre todo la actividad propia de la divinidad.

11.2. La reinterpretación tomista de  $\Theta.8$  comporta una atenuación de la inmanencia, no porque la noción de inmanencia admita grados, sino porque la inmanencia, tal

como la entiende Tomás, admite, al menos, ser significada por descripciones que connotan transitividad. Esto puede constatarse en las múltiples semejanzas que establece entre acción inmanente y transitiva. (i) Ambas tienen un término u objeto, (ii) en ambas se verifica la emanación o procesión de un *constitutum*, (iii) ambas se dan de acuerdo con la determinación inmanente de una forma.

11.3. La relectura tomista de la inmanencia aristotélica presupone las influencias del dogma cristiano y de la metafísica neoplatónica. Según el primero, en Dios, la forma más alta de inmanencia, se dan tres hipóstasis o personas realmente distintas, aunque sean consustanciales. Según la segunda, el nivel de perfección ontológica de los seres se mide por su capacidad emanativa, es decir, a mayor perfección mayor productividad en términos de emanación. En su indagación arqueológica sobre la noción de oficio, el filósofo italiano Giorgio Agamben sostiene que en el curso de la filosofía occidental se constata una tendencia creciente a concebir el ser de un modo cada vez más dinámico, una propensión a ver en la *actualitas* una *causalitas*. Lo característico de esta ontología «efectual» consiste en un «umbral de indiscernibilidad» entre ser y obrar. En este punto, la arqueología agambeniana converge con nuestras conclusiones acerca de inmanencia atenuada propia del verbo mental (y contribuye a explicarla), noción que presupone necesariamente una indiscernibilidad entre ser y obrar a nivel intelectual. Dicho de otra manera, la tesis del verbo mental —así como la ontología efectual de la indagación agambeniana— innova (o se aparta) del aristotelismo inaugurando una nueva dimensión que no termina de adecuarse ni a la *πρᾶξις* ni a la *ποίησις*.

11.4. La intelección, en cuanto acción, implica no sólo una *operatio* sino también un *operatum*. A éste último lo significamos necesariamente como una *res* que se diferencia del principio que lo produce. Si trascendemos el nivel semántico e indagamos qué es lo que implica el verbo *secundum rem*, descubrimos que esta diferencia no llega a «transitivizar» la intelección pero que, sin embargo, no admite ser reducida a mero fenómeno de lenguaje (de hecho, si la diferencia del verbo fuera meramente nominal, lo mismo valdría para la diferencia del Verbo «con mayúscula», lo cual sería una aberración teológica). Todo lo cual contribuye a la aludida tesis de una nueva noción de inmanencia que construye la dimensión intermedia de una transitividad virtual o inmanencia atenuada. Dicho de otra manera, el hecho de que necesariamente signifiquemos la *operatio* como algo intermedio le abre a la noética tomista la posibilidad (inusitada para Aristóteles) de analizar la acción inmanente con criterios propios de la acción transitiva. Esta novedad es verdaderamente central para nuestra investigación ya que legitima dos importantes tesis de la noética tomista: la especie como la forma del *intelligere* (recordemos que Tomás llega a esta conclusión comparando la intelección con la acción de calentar, ejemplo típico de acción transitiva desde las *Categorías* de Aristóteles) y el verbo mental como *operatum* de la intelección.

11.5. El tópico de la inmanencia cognoscitiva fue reinterpretado una y otra vez por los estudiosos de Tomás a través de los siglos, lo cual constituye el mayor indicio de lo novedoso (y problemático) de este punto de la noética tomista. El temprano opúsculo *De natura verbi intellectus* se esfuerza por subrayar la ausencia de sucesión temporal en la intrincada multiplicidad de operaciones y productos diseñada por Tomás. Según su ignoto autor, estas instancias del pensamiento no implican sucesión temporal por cuanto surgen de una perfección que se despliega (emanación, acto segundo) y no de una imperfección que se remueve. Tomás de Vio y Juan de Santo Tomás, por su parte, enfatizan cada uno a su manera la tesis de una acción inmanente *virtualiter transiens*. Según el Cayetano, que el pensamiento sea inmanente no quiere decir que rechace *per se* la producción de un *opus* sino que no necesita de éste último como un fin perfectivo, es decir, que la intelección, aunque no necesite de un *opus*, puede generarlo sin menoscabo de su inmanencia. En la interpretación de Juan de Santo Tomás, por su parte, la idea de la transitividad virtual del intelecto toma forma en la ingeniosa tesis de una cualidad dotada de una fuerza eminentemente activa, con la cual el dominico salmantino intenta evitar el escollo de la inmanencia quebrantada (la *intellectio* es cualidad) y el de la esterilidad (la *intellectio* es tan o más productiva que una *actio/ποιεῖν*). Finalmente, la pretensión arbitraria de reencontrar en Tomás una inmanencia idéntica a la de Aristóteles e indiferente, por tanto, a hitos culturales de alto impacto como el neoplatonismo y el cristianismo, lleva a ciertos tomistas (por ejemplo Floucat) a rechazar estas interpretaciones y a disciplinar los textos del corpus tomista homogeneizándolos con una noción de inmanencia presuntamente intemporal.



## 12. DE LA *EMANATIO* A LA *INQUISITIO*. CRÍTICAS ESCOTISTAS AL VERBO MENTAL TOMISTA

Sammle dich und kehre ein,/ Lerne schauen, lerne lesen!/ Sammle dich — und Welt wird Schein./ Sammle dich — und Schein wird Wesen. [Concéntrate y recógete,/ ¡aprende a ver, aprende a leer!/ Concéntrate, y el mundo se convierte en apariencia./ Concéntrate, y la apariencia se convierte en esencia.]

Hermann Hesse, «Junger Novize im Zen-Kloster»

Como dijimos en el capítulo 1, concebimos la historia de la filosofía como una práctica que emerge de la tensión de dos extremos: indagar, por un lado, cómo un determinado pensador (en este caso Tomás) enfrenta *singularmente* un determinado problema (las representaciones mentales), pero por el otro, indagar «dialogicamente» los cruces con otros pensadores de su misma época, que, interpelados por el mismo archivo de fuentes y por problemas semejantes, desarrollan sus propias teorías. Gracias a un estudio de este tipo, se aprecian las ideas del autor analizado en su necesidad propia pero, al mismo tiempo, en su índole provisional. En efecto, tal es el propósito de un contraste dialógico entre diversas filosofías que, en una misma época y a partir de fuentes compartidas, se esfuerzan por dar respuesta a un determinado conjunto de problemas.

La emanación de un verbo mental es para Tomás una necesidad tanto metafísica como noética. Conforme ascendemos en la escala de los seres, a mayor nivel de perfección ontológica también se registra un incremento de la capacidad emanativa. Por otra parte, el intelecto necesita del verbo mental ya que, al formarlo, logra inteligir las esencias de las cosas, las cuales no pueden subsistir separadas *in rerum natura*. Esta doble necesidad lo lleva a sostener que en toda intelección, por medio del intelecto posible, el cognoscente debe formarse para sí el *terminus* de su propia intelec-

ción, cuyo contenido es la quiddidad conocida o su definición. Este concepto o verbo mental no procede del intelecto al modo de una mera operación sino al modo de una *res*, que, sin quebrantar la inmanencia de la intelección, se diferencia realmente del principio de donde brota.

En el presente capítulo me propongo examinar otras tres versiones de la tesis del verbo mental: la de Enrique de Gand, la de Juan Duns Escoto y la de Herveo Natal. Las versiones de Enrique y de Duns tienen en común que le otorgan mayor protagonismo al verbo mental en cuanto estado del cognoscente que implica una exclusión de la confusión, aspecto pasado por alto en la noética tomista. Por otra parte, la versión de Duns está diseñada en varios de sus aspectos en oposición a la de Tomás. La versión de Herveo (dominico «prototomista» de comienzos del s. XIV) presenta un particular interés pues toma partido por la versión tomista contra Escoto pero, en vista de esto, se nutre paradójicamente de numerosas tesis de la noética del Sutil, de lo cual resulta que su versión del verbo mental comporta una combinación *sui generis* de diversos tópicos.

### 1. Enrique de Gand o el verbo mental como *inquisitio*

Como vimos (sección 7.1), la noética de Enrique de Gand rechaza la especie inteligible tal como la entiende la noética tomista. A pesar de que admite referirse a la intelección en términos de información, ve en la especie un dispositivo que sólo es admisible a nivel sensible, al modo de una afección o pasión real que altera la sensibilidad. Esta especie, que la sensibilidad lleva «impresa» y exhibe al intelecto, es lo que Enrique denomina *phantasma*. Se trata de una representación imaginativa, la cual constituye el verdadero centro de la noética de Enrique, dado que, además de ser el punto culminante de la sensibilidad, una vez que la ilumina el intelecto agente, deviene *phantasma uniuersale*, estado en el cual es capaz de mover al intelecto, el cual ve en ella (con un ver que es pasivo y receptivo) la esencia o lo universal de las cosas.

Ahora bien, tal como ocurre en otras noéticas tardomedievales, la intelección no termina aquí sino que continúa, en vista de la formación de un *verbum mentis*.<sup>64</sup> El verbo — sostiene Enrique — es un ítem mental necesariamente intermedio pues se da entre otros dos actos, uno que lo precede y otro que lo sucede. El primero de estos tres actos consiste en que el intelecto reciba lo universal que se encuentra ob-yecto<sup>65</sup>

<sup>64</sup> Me limitaré a analizar el *verbum mentis* gandeano según *Summa*, art. LIV, uno de los análisis más tardíos de Enrique acerca de este tema. Para un estudio de conjunto consúltese el trabajo de Bernd Goehring (2011).

<sup>65</sup> Como en otras ocasiones utilizo este neologismo para traducir el participio *obiectus*, -a, -um, del verbo *obiicio*. No se trata de un gusto por «rarezas lexicales» sino de la necesidad de diferenciar (sin

en el *phantasma* iluminado por el intelecto agente. Se trata de un contacto inicial u originario, una *scientia* o *notitia* primigenia que constituye forzosamente el suelo de toda actividad cognoscitiva ulterior. Aunque Enrique haya rechazado la versión tomista de la especie, en este primer paso, el intelecto es completamente receptivo y pasivo.

En todo conocimiento intelectual nuestro sobre la realidad, sobre la cual por naturaleza formamos un verbo, hay primero un cierto saber [*scientia*] simple o noticia creada en el intelecto no por obra del intelecto [*non opere intellectus*], ya que respecto de esta noticia el intelecto creado es sólo pasivo, sino <creada> desde la cosa inteligible ob-yecta que actúa su especie en el intelecto [*de re intelligibili obiecta agente in intellectum suam speciem*], la cual es una noticia de la <cosa> que se guarda en la memoria. (Enrique de Gand, *Summa quaestionum ordinariarum*, art. LIV, ed. París 1520: 104rC)

Se advierte muy claramente el interés por enfatizar la pasividad del intelecto en esta instancia. La primera *scientia* sobre la cosa no es un *opus intellectus* sino que la produce la cosa misma. Mas no la cosa misma, tal como se encuentra fuera del alma, sino la *res intelligibilis*, que es el nombre con el que Enrique designa aparentemente lo universal o la esencia de la cosa en cuanto esta se encuentra ob-yecta en la representación imaginativa iluminada por el intelecto agente. Es la cosa en este estado o situación tan peculiar la que reclama para sí el *agere speciem in intellectum*, especie que a su vez es «agustinianamente» depositada en la memoria. Obviamente, con esto último —tengamos en cuenta lo dicho en la sección 7.1— la noética de Enrique corre el peligro de entrar en contradicción consigo misma. Sin embargo, el Solemne se apura a redefinir esta *species* como *scientia* o *notitia*, es decir, no como una forma que *more hylemorfico* informaría al intelecto posible sino como un saber primordial, fruto del mostrarse de la cosa, el cual dará lugar al gradual despliegue reflexivo de toda la actividad intelectual subsiguiente. En efecto,

a partir de esa noticia simple o saber <pre>existente en la memoria, una vez informado el intelecto, volviéndose sobre sí mismo [*replicante se supra se*] en cuanto es *simpliciter* intelecto, y moviéndose a sí mismo por sí mismo [*mouente seipsum seipso*] así informado como por un objeto inteligible se engendra [*gignitur*] una noticia o saber reflexivo [*notitia siue scientia cogitativa*], que es el verbo en la inteligencia. (Enrique de Gand, *Summa quaestionum ordinariarum*, art. LIV, ed. París 1520: 104rC)

Según Richard Cross (2009: 310) el rasgo fundamental del verbo mental en su versión gandeana es ser el resultado de un proceso de búsqueda o investigación, de modo que implica un conocimiento complejo, un pensar sobre la naturaleza de una cosa desde distintos puntos de vista. Esta característica se ve claramente en este pasaje, donde se utiliza el verbo *replicare*, originalmente referido a alguien que se enrolla o bien a la acción de enrollar un *volumen*. Para que la intelección llegue a su

---

separar por completo) el sustantivo *obiectum* del mencionado participio cuando es utilizado con matiz adjetivo/verbal, acepción que, como veremos en seguida, es muy explotada por la noética de Enrique.



culminación no alcanza naturalmente con que el intelecto reciba la *notitia simplex* de la sensibilidad. Por el contrario, esta recepción desencadena su actividad, lo despierta, y éste debe volverse sobre sí y moverse a sí mismo. Por este motivo, por oposición al carácter *simplex* de la primera *notitia*, la segunda *notitia* —que es el *verbum*— es denominada *cogitativa*, es decir, reflexiva. Con todo, llama la atención el carácter marcadamente impersonal con que Enrique alude a la generación del verbo, pues utiliza el verbo «*gignitur*», donde podría esperarse una connotación de mayor actividad, a causa tanto del carácter activo de este proceso como del carácter activo que en la Trinidad reviste la procesión de la segunda persona.

De lo dicho hasta el momento cabe sospechar que, según el Doctor Solemne, el verbo mental parece pertenecer a una disposición cualitativa del intelecto más que a un proceso «mecánico» o que «va de suyo». En su trato con las cosas, el ser humano indefectiblemente recibe «información» de las cosas, la cual comparece ante el intelecto en el *phantasma*. Sin embargo, para que haya verdadera actividad intelectual, el cognoscente debe actuar de acuerdo con una disposición noética específica, debe conducirse, por decirlo de alguna manera, con una disposición «virtuosa». Debe dar lugar y fomentar el *replicare* o el *mouere* del intelecto sobre sí mismo, a fin de que mediante un proceso reflexivo se ponga en camino de la *inquisitio veritatis*. En otras palabras, tal como veremos más abajo con Duns Escoto y, sobre todo, con Olivi, la dimensión agustiniana del *verbum* da lugar a un conjunto de interpretaciones (que deberemos diferenciar de la interpretación tomista) para las cuales el verbo mental es algo que hace sobre todo a cómo el cognoscente lleva adelante su actividad intelectual. Para Tomás de Aquino, en cambio, como se insinuó en capítulos anteriores, el *verbum* arraiga en el fondo mismo de la actividad intelectual, pues toda intelección, desde su comienzo, comporta la dicción interior de la realidad. Inteligir algo, para Tomás, equivale a proferirlo interiormente. El *verbum* no es (sólo) algo que el cognoscente está *por hacer* sino algo que constituye la «sustancia» misma del inteligir. Pero volvamos a Enrique.

Como dije, la formación del verbo mental es una fase intermedia, precedida y sucedida por otros tantos actos intelectuales.

Debe advertirse que el acto de inteligir en el intelecto es doble. (i) <Hay> uno que es <acto> de simple inteligencia sobre la cosa inteligible, en cuanto <ésta> está ob-yecta antes de la formación del verbo, pero que es formado por la acción de la cosa misma ob-yecta, por lo cual se guarda en la memoria como simple noticia. (ii) Pero <hay> otro <acto>, <que es> reflexivo [*cogitativus*], formado luego de la formación del verbo, acerca de la cosa inteligible en cuanto <ésta> está ob-yecta en el verbo mismo. <Por tanto>, la formación del verbo es intermedia, entre ambos actos de inteligir, porque uno precede por completo la formación de este verbo en nosotros, mientras que el otro la sucede. (Enrique de Gand, *Summa quaestionum ordinalium*, art. LIV, ed. París 1520: 104rC)

Cabe recordar que, según Tomás, el verbo contribuye a la actualización del conocimiento no porque exhibir algo sino por el hecho mismo de ser formado. Si bien

hay que reconocer que comentando el Evangelio de Juan, el Aquinate se refiere al verbo como el *in quo* de la intelección, sin embargo, en sus restantes exposiciones sobre el tema, la procesión del verbo mental es *por sí misma* el término de la intelección. En otras palabras, el Aquinate parece sostener que el término de la intelección consiste en *el hecho mismo de proferir* un verbo y no en ver en él lo que se profirió.

Ahora bien, he aquí otra diferencia respecto del verbo mental gandeano. Tanto en el *phantasma* como en el *verbum*, la *res* se encuentra *ob-yecta*. Y en ambas representaciones ésta cumple la misma función: exhibiéndose, es captada por el intelecto. La diferencia de ambas captaciones reside precisamente en que la *res* comparece en el verbo de un modo superior, más definido, o, para usar términos que el propio Enrique toma de Agustín, de un modo exento de la inestabilidad (*volubilitas*) del intelecto que, dubitativo, todavía debe reflexionar. He aquí una exhaustiva descripción de la formación del verbo mental.

Así, el acto decir por el cual se forma el verbo mismo está en medio de ambos actos de entender. En efecto, como dice <Agustín> en *De Trinitate* XV.15, cuando <primero> agitamos [*iactamus*] algo de nuestra mente de acá para allá [*hac atque illac*] reflexionando inestablemente [*volubili cogitatione*] y <luego> reflexionamos en esto o en aquello como en algo que nos hemos encontrado o que nos salió al encuentro, entonces surge [*fit*] un verbo verdadero. A saber, cuando eso que agitamos reflexionando inestablemente llega a lo que sabemos [*ad id quod scimus peruenit*] y entonces alcanza su forma [*formatur*], tomando su completa semejanza [*omnimodam similitudinem capiens*]. <El verbo> se forma a partir de lo que sabemos por la inteligencia simple, es decir, a partir de la memoria. (Enrique de Gand, *Summa quaestionum ordinariarum*, art. LIV, ed. París 1520: 104rC)

El verbo mental es la instancia decisiva que articula el paso entre dos disposiciones noéticas excluyentes. La primera disposición se caracteriza por su inestabilidad, descrita vívidamente como una agitación en la que el cognoscente «se mueve» de acá para allá. En la segunda disposición, en cambio, esta inestabilidad le cede su lugar a un *scire*, definido por su carácter culminante (*formatus*) y por asemejarse en gran medida a la realidad extramental. En otras palabras, el *verbum* gandeano designa el estado en el cual el cognoscente ha conseguido liberarse de la volubilidad o inestabilidad de sus creencias confusas y alcanzó una definición que desglosa satisfactoriamente la complejidad de la realidad conocida. Todo esto ratifica la presunción esbozada más arriba de que el *verbum* gandeano pertenece al *êthos* subjetivo de la mente, pues alude a un cognoscente que, disconforme con la volubilidad de sus creencias confusas, aplicando las «buenas artes» de la lógica aristotélica, consigue separar parte por parte («porfirianamente») las diferencias que componen la realidad estudiada.

Por otra parte, Enrique también se preocupa por traducir en términos aristotélicos el proceso de formación del *verbum*. Lo que «agustinamente» consiste en una superación de la volubilidad equivale en el lenguaje de la lógica aristotélica a ir desde

la aprehensión de los indivisibles o incomplejos hasta la deducción *propter quid* que los articula científicamente. En *Quodlibet* IV.8 (ed. Paris 1518: 97 vN), Enrique ejemplifica con la reflexión científica sobre un eclipse. El primer paso consiste naturalmente en una inicial noticia *per sensum* (o quizás por la memoria, en el caso de que la cosa esté ausente) de las distintas cosas que se articularán más tarde en la explicación: sol, eclipse, luna, tierra etc. En segundo lugar, el cognoscente comienza a preguntarse acerca de cada uno de estos «incomplejos»: ¿qué es el sol?, ¿qué es un eclipse? En tercer lugar, advierte también *per sensum* que hay una cierta vinculación entre el eclipse y el sol («percipit per sensum eclipsim inesse soli»), lo cual desencadena la búsqueda de la causa, lo cual parece equivaler a la volubilidad mencionada antes (de hecho, en esta instancia comienza la reflexión científica: «statim incipit philosophari», dice Enrique).

El anteúltimo paso consiste ya en la formación de un primer verbo mental sobre los «incomplejos», es decir, que nuestro investigador da con el esencia o *quod quid est* de las cosas que están en juego en su investigación, lo cual presupone que ha discurrido suficientemente a través del árbol de Porfirio a través de las diversas diferencias *usque ad speciem*. Y, finalmente, tiene lugar el último paso que consiste en la articulación silogístico-deductiva de los elementos de la investigación. «[C]uando concibe a través del arte silogístico que el sol se eclipsa y encuentra el <término> medio que es causa de la inherencia del predicado en el sujeto, concibe una noticia *propter quid* que forma en el verbo [...], y dice con el intelecto que compone que “el sol se eclipsa porque la luna se interpone directamente entre nosotros y éste”» (*Quodlibet* IV.8 ed. Paris 1518: 97 vN). Según puntualiza acertadamente Bernd Goehring (2011: 266), el verbo mental gandeano comporta la formación de un juicio que incorpora una explicación definicional correcta de lo conocido.

En lo dicho sin duda debemos ver tanto una recepción de la versión tomista del *verbum mentis* como una crítica contra él. En efecto, vimos (sección 10.3) que, según Tomás, el verbo mental puede equivaler a la segunda operación estipulada por Aristóteles de *De Anima* Γ, es decir, la composición y división. Sin embargo, esta interpretación el Aquinate no hace más que esbozarla pues en todos los casos la declara sin desarrollarla, de modo que el análisis gandeano bien puede leerse como una explicitación o continuación. Pero también hay una diferencia que es preciso tomar muy en cuenta. Mientras que, según Tomás, toda intelección comporta «estructuralmente» la formación de un verbo mental, según Enrique (al igual que para Duns y Herveo Natal) sólo hay verbo mental una vez que en el cognoscente desaparece el estado de confusión. En estos pensadores pesa más que Tomás el carácter de *formata* que Agustín le atribuye al verbo mental al definirlo como *formata cogitatio*.

Mientras que para Tomás todo aparecer de la cosa al intelecto comporta la activa formación de un verbo mental por parte de este último, según Enrique, en cambio,

el inicial aparecer de la cosa al intelecto es una instancia pasiva, denominada *intelligentia* o *notitia simplex*, en la cual se pone en juego la memoria. Este aparecer pasivo es lo que agujonea al intelecto a indagar a fin de definir y componer científicamente lo que se le aparece confusamente. «Entonces propiamente sale a luz [*dete-guntur*] lo recóndito de la cosa conocida [*interiora rei scitae*] [...]. [Y] como si súbitamente se hubieran reunido todas las diferencias con su género, se genera el *quod quid est*, que es en la inteligencia una noticia que distingue, que discierne o que declara, a la cual llamamos verbo (Enrique de Gand, *Summa quaestionum ordinariarum*, art. LIV, ed. París 1520: 104vC). Si lo que diferencia al aparecer inicial de la cosa es lo confuso de este inicial aparecer, en cambio, el verbo mental, que es la instancia final y culminante se diferencia por su carácter declarativo y diferenciador.

Recalquemos que, desde la intelección más primordial y confusa hasta la declaración culminante del verbo, Enrique se apega a una lógica de la cosa que comparece ob-yecta y, en esa disposición, mueve al intelecto. De modo que, hablando estrictamente, lo más formal del verbo no es su formación sino la acción que se genera a partir de un aparecer o *notitia* que puede ser más confuso o más exhaustivo.

Y así el acto que es decir o generar, no es lo mismo que el inteligir ya sea primero o segundo, porque decir es una verdadera acción [*vera actio*] que procede de la memoria o de una noticia simple que existe en ella o bien de la cosa ob-yecta como es en la memoria. Y así es una cierta acción u operación del intelecto informado por la noticia simple, por la cual <éste> forma en sí mismo una noticia declarativa máximamente semejante a la noticia simple. Pero inteligir es una pasión en la inteligencia [*passio in intelligentia*] <proveniente> de la cosa inteligible en sí <o bien> en cuanto de por sí es algo confuso o bien en su *quod quid est*, en cuanto está distinguida parte por parte en una noticia simple. (Enrique de Gand, *Summa quaestionum ordinariarum*, art. LIV, ed. París 1520: 104vC)

Mientras que el inteligir es una *passio*, el *dicere* o *generare* es una acción consecuen-te en virtud de la cual se forma un nuevo ítem mental, y por ende una nueva *passio*. En ésta toma cuerpo de nuevo objetivamente la realidad conocida pero con menor confusión, lo cual da lugar a pensar que la formación del verbo mental es un proceso recursivo, en el cual cada nuevo *dicere* hace que lo que el nuevo *formatum* sea el verdadero verbo y lo anterior devenga mera inteligencia confusa.

Teniendo en cuenta esta diferencia entre *intelligere* y *dicere* podemos entender mejor las alusiones leídas más arriba sobre el intelecto que se vuelve sobre sí y que se mueve a sí mismo. Si inteligir es una *passio*, entonces la formación del verbo mental comporta *necesariamente* un grado importante de reflexividad, ya que el verbo se forma no luego de inteligir a secas sino cundo el intelecto se da cuenta de que está inteligiendo, es decir, cuando por una reflexión sobre sí misma se hace capaz de autodeclararse tanto el contenido de su propia intelección como el hecho mismo de que está inteligiendo. Por eso, en un texto ya citado, el verbo se presenta como *notitia siue scientia cogitativa*. En otras palabras, el verbo mental gandeano implica un

reflejarse del cognoscente no sólo sobre el concepto de un acto anterior sino sobre el acto intelectual en su totalidad (Goehring 2011: 270).

[E]n éste [sc. en el verbo] la cosa misma, que existe como desplegada parte por parte, mueve la inteligencia misma a fin de que reflexionando inteliija, <pero> no por una reflexión inestable [*cogitatione volubili*] como antes de formar el verbo, sino <por medio de una reflexión> estable, por la que la cosa se conoce y se sabe perfectamente. Porque la noticia segunda, que es la que se da en el verbo, no sólo sabe e intelige la cosa sino que la sabe y la intelige al punto de que sabe que la saber e intelige que la intelige [*sciat se scire et intelligere eam*] por un acto de inteligir segundo, vuelto sobre el acto primero de inteligir o saber. (Enrique de Gand, *Summa quaestionum ordinariarum*, art. LIV, ed. París 1520: 104vC)

A diferencia de Tomás, Enrique establece una separación neta entre *intelligere* y *dicere*. Si *intelligere* implica una recepción pasiva en la cual la cosa determina al intelecto, *dicere* comporta, en cambio, una acción que recae sobre el intelecto mismo y su contenido, en virtud de la cual el intelecto consigue la estabilidad de su propio acto. Por tanto, el *dicere* se diferencia del *intelligere* por dos claras razones: (i) por ser activo y (ii) porque su alcance es necesariamente más restringido, pues el primer *intelligere* —el confuso— no comporta el *dicere* del verbo mental.

Como vimos en el capítulo 11 (especialmente sección 11.3), según Tomás, en toda intelección hay una *dicere*, pues siempre que se intelige algo emana de quien conoce. Esto es así al punto que leyendo numerosos pasajes a menudo puede pensarse que el inteligir simplemente se identifica con el formar y, por ende, con el *dicere*. «Todo el que intelige —nótese el alcance general de la frase subrayado por el anacoluta— por el hecho mismo de inteligir, algo procede dentro de él, que es la concepción de la cosa inteligida» (*ST* I 27.1 co). No es menor esta diferencia entre el verbo gandeano y el tomista, ni una mera puntualización erudita. La discrepancia radica en que para Enrique el verbo mental en una necesidad del cognoscente en cuanto yo empírico, mientras que para Tomás de Aquino, en cambio, el verbo es una exigencia noético-metafísica. De hecho, acaso el argumento tomista más fuerte a favor de la máxima generalización del verbo mental es la tesis metafísica neoplatónica según la cual la emanatividad es un indicio del grado de perfección ontológica de un ser.

Es cierto que sería erróneo atribuirle a Tomás una identificación pura y simple entre *dicere* e *intelligere*. Según *ST* I 34.1 ad3, ambas nociones no suponen lo mismo. La noción de *intelligere* comporta sólo una relación con la cosa, consistente en una *informatio* por parte de la especie; el *dicere*, en cambio, implica una *habitus* de otro tipo, una relación respecto al verbo concebido y, sólo mediante este, una relación hacia la cosa que se manifiesta en éste. Sin embargo, esta distinción tiende a perder valor —a leerse como una simple «pulcritud analítica»— si se toma en cuenta la señalada tesis de que toda intelección conlleva la formación de una *conceptio*, o bien la tesis de que el inteligir no puede llegar a su culminación (*compleri*) sin formar un verbo mental (*QDP* 8.1). Si el *dicere* forma parte necesariamente de la perfección

del *intelligere*, ¿hasta qué punto tiene sentido insistir tanto en diferenciarlo de este último?

Por tanto, el verbo mental gandeano y el tomista, en virtud de sus discrepancias, propenden a cimentar noéticas distintas, es decir, a representarse de modos distintos qué significa inteligir. Según Enrique, el verbo mental propone un inteligir paradigmático que consiste en un momento receptivo que debe volverse objeto de una vehemente actitud inquisitiva y una elaboración conceptual cuidadosamente regida por las reglas de la lógica. La doctrina tomista del verbo mental, en cambio, nos dice verdaderamente poco sobre rasgos paradigmáticos de la intelección. Por el contrario, su preocupación es ir más allá del yo empírico, en el sentido de que, despreocupada por el aparecer del fenómeno noético, contradice al sentido común anulando la posibilidad de un momento cognoscitivo puramente pasivo (inteligir como «recibir información de») y funda la intelección como tal (e incluso la imaginación) sobre una *coincidentia* de recepción y espontaneidad. Si, según Enrique, del intelecto surge el verbo porque el intelecto previamente recibió algo, Tomás, hasta cierto punto, invierte este plante: el intelecto recibe (la especie) porque está en ciernes de formarlo.

## 2. Duns Escoto contra la versión tomista del verbo mental

Con su acostumbrada perspectiva «enciclopédica», antes de proponer su propia doctrina del verbo mental, Juan Duns Escoto enlista (y critica) las diversas opiniones acerca de este tópico. Releer este resumen nos resultará útil para esquematizar varios puntos analizados hasta aquí.

En la inteligencia parece que puede haber [i] o bien una intelección actual, [ii] o bien un objeto que da término [*terminans*] a esa intelección, [iii] o bien, según otros, una especie engendrada a partir de la especie de la memoria, es decir, una especie de la inteligencia que precede al acto de inteligir, [iv] o bien, según otros, algo formado por medio del acto de inteligir, [v] o bien, según otros, la intelección misma como pasión, como causada por sí misma en cuanto acción. Y según estas cinco <posiciones> puede haber cinco opiniones sobre el verbo. (Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I.27 §48, ed. Vaticana VI.84)

Según los editores de la *Comissio Scotistica*, la primera opinión es la de Escoto aunque, salvando las discrepancias, también corresponde con la de Enrique de Gand; la segunda corresponde a un *auctor ignotus*; la tercera a Roger Marston; la cuarta a Egidio Romano; y la quinta a Guillermo de Ware. Más allá de estas puntualizaciones eruditas, creo que la segunda, la tercera y la cuarta opinión resultan relevantes para este trabajo, ya que de una u otra manera aluden a la tesis de que el verbo mental es un ítem formado por el intelecto. Recordemos que el propio Tomás sostiene que el verbo mental es *terminus* del acto de inteligir (aquello sobre lo cual recae *primo et per se* el acto de inteligir). Como veremos en la presente sección, Duns rechaza la tesis tomista de que el verbo mental es un producto formado por la

intelección y distinto de ella; y, por otra parte, adhiere de alguna manera a la tesis gandeana del verbo mental como superación del estado subjetivo de volubilidad (digo «de alguna manera» porque Duns presenta su propia doctrina como antagonista de la de Enrique aunque, según creo, le debe mucho a esta última).

Según el primero de ellos, si el verbo mental se diferenciara realmente del acto mismo de inteligir, habría una superflua multiplicación de la especie inteligible en la inteligencia. El verbo entendido como un ítem mental distinto de la intelección es innecesario dado que —sostiene Escoto— no hay posibilidad que haya un nuevo ítem mental que represente más perfectamente al objeto en comparación a como lo representa la memoria. Por otra parte, si la intelección produjera un término esto implicaría poner una especie en la inteligencia, con lo cual se confundirían los papeles de ésta con la memoria. El «lugar» propio de la especie es la memoria (viejo tópico agustiniano que, por otra parte, no parece resultarle significativo al Aquinate), ya que la especie, en virtud de su carácter representacional, porta y conserva lo universal que resplandece en ella. Lo propio de la inteligencia, en cambio, es la intelección entendida como término en sí misma, es decir, en cuanto no produce nada distinto de sí.

<El verbo mental> no es una especie en la inteligencia, anterior al acto de inteligir [*prior actu intelligendi*], porque es superfluo poner una especie así. Ésta no representaría más perfectamente al objeto que la especie en la memoria, con lo cual basta con tener <algo> único que presente perfectamente al objeto antes del acto de inteligir. [...] En efecto, <si admitiéramos la tesis del verbo como especie previa> habría dos especies del mismo tipo [*eiusdem rationis*] en una misma potencia. En efecto, estas dos especies son del mismo tipo y el intelecto mismo, en cuanto memoria e inteligencia, es una única potencia, ya que lo mismo son el acto primero y aquello por lo cual el que <lo> tiene opera y aquello por lo cual el que tiene el acto primero está en acto segundo. (Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I.27 §49-51, ed. Vaticana VI.84-5)

*Sufficit habere unum perfecte repraesentans obiectum ante actum intelligendi*, he aquí el motivo fundamental para rechazar la doctrina tomista del verbo mental. Más arriba dijimos que Tomás, si bien suele recurrir a la noción de representación, no parece hacerlo por motivos teóricos tan contundentes como los de Escoto, pues la noética de este último se estructura según una «lógica de la representación». Como vimos en la sección 5.2, Duns rechaza por motivos representacionales la tesis gandeana de que la especie inteligible sería superflua en virtud del *phantasma* porque bastaría con éste para que el objeto de la intelección se haga presente ante su potencia. No es la misma —objeta Escoto— la *ratio repraesentandi* en la especie (inmaterial y universal) y en el *phantasma* (material y singular). Ahora bien, la *ratio repraesentandi* también se pone en juego en el rechazo de la noción tomista de verbo. A diferencia del caso del *phantasma*, especie y verbo comparten la misma *ratio*, por ende uno vuelve superfluo al otro. Y como la «lógica representacional» implica que el ítem mental en cuestión sea anterior al acto de inteligir, lo que debemos descartar no es la especie sino el verbo mental.

Por otra parte, resultan de la mayor importancia las últimas líneas del pasaje citado. El verbo mental no sólo es superfluo por superponerse con la especie en su presunta función representadora. Además implicaría un indebido «desmembramiento» metafísico del intelecto. Memoria e *intelligentia* designan respectivamente —presupone la argumentación de Escoto— el acto primero y el acto segundo de la potencia denominada «intelecto». En este contexto, la especie (conservada en la memoria) es lo que le da al intelecto la capacidad real (y no sólo la mera posibilidad) de inteligir en acto (segundo). Por eso, puntualiza Escoto, no cabe distinción alguna entre (i) el acto primero, (ii) aquello por lo cual se tiene este acto y (iii) aquello por lo cual se está en acto segundo.

El argumento de Escoto es verdaderamente inobjetable. Pero lo es a condición de que nos restrinjamos a la mentada «lógica representacional», porque si inteligir en acto consiste en que «emerja» ante el intelecto la *praesentia* del objeto representado en la especie, entonces es la posesión de ésta última lo que pone al cognoscente tanto en acto primero como en acto segundo de inteligir. En todo caso, la única diferencia entre ambas instancias de actualización reside en la consideración actual de una especie ya poseída. De hecho, este acortamiento de la distancia entre posesión memorística e *intelligentia actualis* es compatible con la importancia que cobra la voluntad como principio activo del conocimiento en la noética escotista (rasgo que, como veremos, será injertado por Herveo en su propia versión —ecléctica— del verbo mental).

No pertenece a la *ratio* de verbo el ser engendrado por el amor del objeto conocido ni por el de la noticia que es el verbo. Sin embargo al verbo perfecto lo acompaña [*concomitatur*] un doble acto de voluntad: un <acto> previo, por el que se impera ese acto y la *inquisitio* previa sin lo cual no se alcanzaría el verbo perfecto (como se ve por el último capítulo de *De Trinitate* IX); y otro <acto>, por el cual el intelecto se demora [*quiescit*] en la noticia inteligible ya obtenida, sin lo cual el intelecto no permanecería en esa noticia. Por tanto, el acto voluntario no pertenece a la esencia del verbo ni formalmente ni como causa, pero acompaña necesariamente a su generación en nosotros a causa de la *inquisitio* previa y su duración [*continuatio*]. (Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I.27 §80-1, ed. Vaticana VI.95)

No es fortuito que en la noética de Escoto, que interpreta el verbo mental desde una lógica representacional y como resultado (en el caso humano) de una *inquisitio*, cobre protagonismo la dimensión voluntaria del acto intelectual. Según Escoto, ya desde antes de comenzar a inteligir, el intelecto, en cuanto es memoria (y, por ende, se asemeja a la ciencia plena de la primera persona de la Trinidad), cuenta con todo lo necesario en orden a su plena actualización. Como señalamos arriba, aquello por lo que el intelecto pasa al acto primero no se diferencia de aquello por lo cual pasa al acto segundo. Y esa perfección que explica toda la actualización del intelecto es la especie, perfecta representadora del objeto que se ha de conocer. Por tanto, como en breve detallaremos mejor, lo que diferencia el acto primero del intelecto respecto de su acto segundo es (como en Enrique) una *inquisitio* o indagación, la cual, reconoce



Duns, siempre debe estar acompañada por la voluntad. El marco teórico de Duns no le permite asumir la influencia de la voluntad más que bajo la figura de una *concomitatio*. Como veremos inmediatamente, en virtud de su doctrina de la distinción formal, debemos incluir en la *ratio verbi* aquello (y sólo aquello) sin lo cual el verbo mental resultaría inconcebible. No obstante, con total honestidad, Escoto no deja de reconocer la *concomitatio voluntatis*, la cual contribuye a distinguir mejor el estado de mera posesión de especie respecto del estado de perfecta manifestación (*notitia declarativa perfecta*) de su contenido universal.

También en cuanto a la dimensión voluntaria del verbo, Tomás es precursor de Escoto, al tiempo que se distancia de él:

La voluntad mueve al intelecto a su operación. Pero lo inteligible está en el intelecto de tres maneras: (i) *habitualiter* o según la memoria, como dice Agustín, (ii) considerado en acto o concebido [*conceptum*] y (iii) relacionado a otro. Está claro que transferimos lo inteligible del primer grado al segundo por el poder de la voluntad, de aquí que, en la definición, se diga que el hábito es por lo cual alguien usa cuando quiere. De modo semejante, también transferimos lo inteligible del segundo grado al tercero por la voluntad, ya que a través de ella el concepto de la mente se ordena a algo otro, por ejemplo a hacer algo o a manifestárselo a otro. Cuando la mente se vuelve para considerar en acto lo que tiene en hábito, alguien se habla a sí mismo, ya que el concepto mismo de la mente se llama verbo interior. (ST I 107.1 co)

La memoria —tanto para Tomás como para Duns— a nivel intelectual, no es una potencia distinta del intelecto sino que mienta al intelecto mismo en su capacidad de conservar las perfecciones recibidas. Sin embargo, como constatamos en el capítulo 5, entre ambos las diferencias se dan en cuanto a la naturaleza de lo conservado. Para Escoto, tener una especie es tener una representación del objeto, en la cual debemos indagar pacientemente hasta conseguir declarar o manifestar perfectamente su contenido. Para Tomás, en cambio, tener una especie es tener la estable capacidad de concebir (cuando se quiere) lo inteligible en acto. Reaparece la conclusión de siempre: pensar, para Tomás, es principalmente una acción. Y como cada acto de pensamiento es (en cierto sentido) un único acontecimiento —en el sentido de una acción individual, *esta acción de aquí y ahora*—, cada acto de pensamiento incorpora la intrínseca determinación de la especie en vista de la *consideratio in actu* o concepción del verbo mental. En otras palabras, la memoria es el poder de otorgarle una misma determinación interna a sucesivos actos conceptivos. Para Escoto, en cambio, es el poder de re-presentar el objeto, en el sentido de volver a hacerlo comparecer ante la potencia («La *scientia* —dice el Sutil— tanto en el Filósofo como en Agustín— se toma por la presencia habitual del objeto [*pro praesentia habituali obiecti*] en la memoria intelectual, la cual ‘presencia habitual’ es, *virtualiter, scientia* sobre ese objeto, porque en el objeto presente se contiene *virtualiter* toda la ciencia sobre ese objeto», *Ordinatio* I.3 q6 §395, ed. Vaticana III.241)

Según Tomás, en este proceso conceptivo, debe intervenir necesariamente la voluntad, pues como no deja de enfatizar (el antiaverroísta) Tomás es *este hombre* el que

intelige *quando quiere*: inteligir no es un mero mecanismo sino un *usus intellectus* ejecutado por un individuo concreto. Sin embargo, el grado uno y el grado dos —lo inteligible en estado habitual y en estado de estar-siendo-concebido— además de distinguirse por la intervención del *imperium voluntatis*, se diferencian porque el grado dos no es acto por poseer la especie (como sí lo es el grado uno) sino por concebir (es decir, formar) en acto lo inteligible. Al interpretar la especie y el verbo en función de la representación del objeto, Escoto acorta la distancia entre ambos grados. Y a fin de compensar esta homogeneización, busca una nueva marca diferenciadora del verbo mental, y la encuentra en el proceso de *inquisitio* promovido por la *comitatio voluntatis*.

Contra la versión tomista del verbo mental, además del argumento ya analizado sobre la superposición de funciones con la especie inteligible, Duns presenta otro, que se centra en el carácter inmanente y no productivo de la intelección. El verbo mental debe identificarse con la intelección, ya que hacer del verbo mental un *terminus* distinto del acto mismo de inteligir implicaría quebrar la inmanencia de esta última y convertirla en una acción transitiva. En efecto, si hay un producto es porque la acción en cuestión es productiva y, por tanto, transitiva, dado que producir no parece ser otra cosa que generar un término sobre el cual recae perfección de la acción. Sin embargo —analiza— la intelección misma como concepto, considerada en sus notas esenciales, está desprovista de un producto de este tipo.

<El verbo mental> tampoco es un término producido por la intelección, porque ésta última no es una acción que produzca un término. <De lo contrario> resultaría incompatible [*incompossibile*] entender que haya intelección [*eam esse*] sin un término, así como es incompatible entender que hay acción de calentar sin un calor para el cual es esta acción de calentar. Pero no es imposible entender la intelección en sí, sin entender que sea sobre un término producido por ella. Y, a partir de *Ética* I y *Metafísica* IX, se confirma que operaciones como estas deben ser actos últimos. (Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I.27 §55-6, ed. Vaticana VI.86)

Se trata de la respuesta contra la cuarta opinión de las detalladas al comienzo, aunque por la referencia inicial a la producción de un término, también podríamos vincularla con la segunda opinión. En cualquier caso, las ideas criticadas aquí congenian bastante con la tesis tomista del verbo mental como *terminus primo et per se* del acto de inteligir. Cabe recordar que en *QDP* 9.5 Tomás trabaja sobre la noción de un *primo et per se intellectum*, término inmanente del acto de inteligir, función que desempeña el verbo mental y no (como creería un intérprete proclive al realismo) la *res* cuya noticia obtenemos mediante la intelección. A su vez —detalla Tomás— *primo et per se intellectum* puede ser o bien la quiddidad formada por vía de definición o bien la composición judicial (véase sección 10.1). De modo que cuanto el Sutil alude a la opinión de que el verbo como *terminus productus* resulta por lo menos plausible pensar en Tomás.

El argumento escotista se asienta sobre la conocida tesis escotista de la distinción formal *a parte rei*. Son notas esenciales de la noción de verbo mental —presupone Escoto— sólo aquellas sin las cuales incurrimos en contradicción al definir el verbo («Cuando se da esta *compossibilitas* hay verdad en la proposición modal, y cuando no hay esta no-contradicción [*non repugnantia*] de términos hay falsedad en la proposición modal», *Lectura I* d20 §33). A diferencia de un calentar que no produce calor, no resulta impensable una intelección sin producto, de modo que no hay motivos para incluir un término producido en la definición de verbo mental, así como más arriba no lo hubo para introducir en ella el influjo de la voluntad.

Y consciente de la tensión doctrinal que discutimos en el capítulo anterior, Duns recurre además a la autoridad del propio Aristóteles, quien establece (véase sección 11.1) que el conocimiento es un tipo de acción cuyo fin consiste en la actividad misma, cerrando toda posibilidad a un producto sobreañadido. En los términos del propio Estagirita, ciertas acciones (las que el Medioevo latino denominaría inmanentes) se caracterizan porque «la obra es <su> fin y el acto es la obra» (*Metafísica* Θ.8, 1050a.21-22: τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἢ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον; *opus enim finis, actus autem opus*). De modo que este tipo de acciones carecen de todo producto distinto del acto mismo (34-35: μὴ ἔστιν ἄλλο τι ἔργον παρὰ τὴν ἐνέργειαν, *non est aliquod aliud opus praeter actionem*).

Como vimos, no es que para Tomás la intelección no sea inmanente. Esta diferencia con Aristóteles sólo secundariamente atinge a la inmanencia. La verdadera novedad noética (resultante de la impronta trinitaria de la teología cristiana) es la posibilidad de una productividad tan inscrita en la esencia de los seres que se convierte en contraseña de la excelencia ontológica de un ser sin por eso poner en peligro la inmanencia de los procesos mentales. En este punto vuelven a agudizarse las diferencias entre Tomás y Duns. Ante el argumento de la *compossibilitas* de un verbo sin producto, el Aquinate respondería sencillamente que un intelecto sin verbo (entendido como término distinto de éste) es tan *impossibile* (o incluso más) que un fuego que no produce calor.

En *SCG* IV.11 (véase sección 11.2), se aprecia cómo la capacidad emanativa es para Tomás una suerte de *virtus* trascendental, en cuanto se encuentra diseminada en todo los grados de seres y se convierte con el nivel de perfección ontológica propio de cada uno de estos grados. El Aquinate argumenta su tesis con un bello ejemplo botánico. Debido a su perfección, en las plantas se verifica una clara capacidad emanativa (la producción de frutos). Sin embargo, a causa de su imperfección, conforme se consolida en el ser, el fruto va separándose de la planta que le dio vida hasta que, alcanzada la perfección, se separa por completo. El intelecto, debido a su encumbrada perfección, no sólo es «fructífero» sino que es de una naturaleza tal que sus

frutos no deben pagar su perfección al precio de la escisión ontológica, sino que reposan y se afinan en la mente que los produjo y la vuelven más perfecta.

Finalmente, antes de concluir con este examen del verbo mental escotista, es preciso detenerse en su ya aludido carácter inquisitivo, rasgo heredado de la noética de Enrique de Gand. Como vimos en la sección anterior, el verbo mental gandeano enfatiza el volverse del intelecto sobre sí mismo a fin de indagar, por medio de habilidades lógicas, la definición o esencia de lo conocido. Escoto, por su parte, tiene para con esta doctrina un reparo fundamental. Es imposible que la *ratio verbi* consista en una *inquisitio*, ya que este rasgo es indicio de imperfección y, por ende, resulta inaplicable a la Trinidad, que es donde se da más eminentemente un verbo interior. Duns procura enlistar pulcramente los múltiples absurdos que originan por incluir la *inquisitio* dentro de la *ratio verbi*. (i) Dios no tiene verbo, (ii) tampoco el ángel respecto de lo que le es naturalmente conocido, (iii) ni el bienaventurado acerca de la esencia divina, (iv) y quien tiene perfecto el hábito de la ciencia tampoco tiene verbo. Sin embargo —concluye el Sútil— todo esto es absurdo (*Ordinatio* I.27 §70, ed. Vaticana VI.90-1).

No obstante, aunque el verbo mental no puede consistir formalmente en una *inquisitio*, sin embargo, al momento de ocuparse del verbo mental humano, Duns, siguiendo a Agustín, lo describe precisamente en términos de *iactatio* o *inquisitio*. No hay contradicción alguna en esto. Dado el carácter apofático de la especulación teológica, es totalmente verosímil que el verbo se dé en Dios de un modo completamente distinto a como se da en el hombre. Sólo es preciso designar con precisión cuál de todos los aspectos es el verdaderamente formal, el hace a exclusivamente a su *ratio*.

Nuestro intelecto no consigue inmediatamente una noticia perfecta sobre el objeto porque, según el Filósofo en *Física* I, nos es connatural [*innata*] avanzar a lo distinto desde lo confuso. Por eso, en primer lugar, se nos imprime en orden de origen una noticia confusa del objeto antes de <imprimírsenos> una distinta. Por eso necesitamos una *inquisitio* a fin de que nuestro intelecto acceda a una noticia distinta. Y necesitamos una *inquisitio* previa al verbo perfecto ya que sólo hay verbo perfecto si hay noticia actual perfecta. Hay que entender que una vez que al objeto se lo conoce confusamente, sigue una *inquisitio* —por vía de división— de las diferencias que le corresponden <a ese objeto>. Una vez encontradas todas las diferencias, el conocimiento definidor [*cognitio definitiva*] de este objeto es la noticia actual perfecta, perfectamente declaradora, de esa <otra> noticia habitual que había antes en la memoria. Y esta noticia definidora, perfectamente declarativa, es el verbo perfecto. (Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I.27 §74-5, ed. Vaticana VI.92)

El Sútil propone un plan de tres tiempos: (i) *Notitia confusa*, (ii) *inquisitio* y (iii) *notitia distincta*. La *notitia confusa*, que al final del texto citado se presenta como una *notitia habitualis* ligada a la memoria, es una operación cognoscitiva ligada a la especie inteligible, que es la primera aparición de objeto inteligible. En el otro extremo, hay una *notitia distincta*, también presentada por Duns como *actualis*, per-

*fecta* y, sobre todo, *definitiva*. Es inevitable ver, al fondo de este pasaje, la tesis gandeana del carácter definicional del verbo mental expuesta en la sección anterior. El verbo mental es una acción (no implica un producto, como pretende Tomás) que consiste en describir la esencia de lo conocido combinando adecuadamente las diferencias que lo distinguen como tal.

*Inquisitio* es el término que designa no al verbo mental sino a la operación que debe realizar el cognoscente que desea dejar atrás «confusión» inicial y volverse capaz de definir. Por tanto, el proceso inquisitivo necesariamente es previo a la operación definidora del verbo. Duns describe este proceso como una *inventio differentiarum*, lo cual se asemeja bastante a lo dicho por Enrique (piénsese, por ejemplo, en el aludido ejemplo del eclipse). Dicho de otra manera, la *inventio* es una actividad intelectual de carácter analítico que opera sobre el «telón de fondo» de una inicial *notitia confusa* en vista de deslindar rasgos específicos sobre su objeto. Instancia a la cual sucede un momento sintético y manifestativo por el cual el cognoscente expresa la esencia de su objeto.

Honrando su epíteto, el Sutil puntualiza que no pertenece a la *ratio verbi* el venir *post inquisitionem*, lo cual sólo es propio de intelectos imperfectos, incapaces de acceder *statim* a la definición del objeto. Ahora bien —podríamos preguntarnos— ¿no es ya la *inquisitio* un verbo en cuanto generación que procede del intelecto? No, ya que «esta *inquisitio* no es *formaliter* la generación del verbo mismo sino una <generación> previa al generarse el verbo» (*Ord.* I.27 §77, ed. Vaticana VI.93). Escoto hace valer uno de los rasgos canónicos de la noción de verbo mental. Ya en su definición de verbo Agustín deja establecer que no cualquier *cogitatio* es verbo mental sino una *cogitatio formata*, lo cual debe entenderse aquí como perfecta, en el sentido de exenta de titubeo y confusión.

### 3. El *Tractatus de Verbo* de Herveo Natal: entre Tomás y Duns

Para concluir con el presente capítulo me referiré al *Tractatus de Verbo* (= *TDV*), opúsculo redactado por Herveo Natal (†1323) en la primera década del s. XIV. Este dominico bretón, de quien conservamos entre otros trabajos una *Defensio doctrinae Fratris Thomae* así como un tratado *De secundis intentionibus*, fue Maestro General de la Orden desde 1318, cargo desde donde promovió la canonización de Tomás de Aquino (Guimarães 1938; Doyle 2010). De los estudios sobre el tópico del verbo mental que conservamos, el *TDV* sin duda es importante por su extensión —ocupa catorce folios en la edición veneciana de 1513— pero además resulta especialmente significativo para la presente investigación dado que en su análisis convergen, de un modo u otro, las diversas posiciones sobre la conceptualización que nos proponemos estudiar aquí. En efecto, aunque no mencione explícitamente a Tomás de Aquino, cabe leerlo como una defensa (peculiar) de la versión tomista del

verbo mental contra ciertas objeciones que circulaban en aquellos debates (Enrique de Gand, Duns Escoto). Y hablo de defensa «peculiar» dado que Herveo no se contenta con sistematizar y defender una teoría en detrimento de las otras sino que elabora una versión «ecléctica» en la que acoge influencias de Tomás, Enrique y Duns. Finalmente, tal como veremos en el próximo capítulo, las críticas de Ockham y de Olivi dan pie a pensar, que lo que toman por versión tomista del verbo mental es en realidad alguna versión ecléctica como las de Herveo.<sup>66</sup>

Un primer punto afín a la noética de Tomás consiste en sostener que el verbo mental es realmente distinto de la intelección que lo produce. Como vimos, Duns Escoto sostiene lo opuesto, a saber, que el verbo mental se identifica con la acción misma de inteligir y que basta con una especie inteligible previa a la intelección para dar cuenta del pensamiento. Según el Sutil, es erróneo hacer del verbo mental un término de la intelección, ya que ésta no termina en un producto distinto de sí sino que ella misma es su propio término. Por otra parte, el verbo mental así concebido duplica innecesariamente la función de la especie inteligible.

Según Herveo, en cambio, el verbo mental es un término producido por el intelecto y, como tal, es realmente distinto de él. Para justificar su posición elabora dos argumentos. Según el primero de ellos, la especie inteligible no se superpone con el verbo mental porque ambos ítems juegan papeles distintos en el proceso cognoscitivo. Mientras que la especie es principio de la actividad intelectual, el verbo es el producto de ésta. Y las funciones de principio y producto no pueden atribuirse al mismo ítem mental. «Lo producido por una operación —sintetiza— no puede ser <además> el principio de donde surge [*principium elicitiuum*] esa misma operación» (*TDV*, ed. Venecia 1513 10va). Como puede verse, se trata de un argumento tomado casi literalmente de la noética tomista (véase *QDP*9.5).

Especie y verbo son dos tipos distintos de lo que Herveo denomina genéricamente *intentio* o *ratio* inteligible. El error de Escoto consiste en que restringe a tal punto su noción de *intentio* que termina identificándola sin más con la especie, que en realidad sólo es un tipo de *intentio* entre otros. En efecto, hay una *ratio* inteligible cuya función es ser principio de la intelección. No obstante, hay otra clase de *ratio* inteligible cuyo papel es que el intelecto *vea en ella* la realidad inteligida, como en un espejo. Aparece entonces el símil especular, el cual, como vimos, aunque no figura entre las obras actualmente atribuidas a Tomás, sí aparece en el *De natura verbi*, así como en la *opinio* criticada por Olivi (véase sección 13.1).

En efecto, algo puede denominarse *ratio* inteligible de otra manera, <a saber>, porque en ella se ve la *ratio* [sc. la de la realidad conocida], ya que el intelecto es movido a efectuar la intelección de algo como si observara en un espejo su propio inteligir. Esta <otra> *ratio* inteligible se da más bien de parte de la realidad inteligida y no es la especie inteligible de la que hablamos

<sup>66</sup> Para un panorama general sobre el *TDV* consúltese Trottmann 1997.

<antes> pero <de todas maneras> es una forma inteligible, como dijimos. Y esta *ratio* inteligible es el verbo. (Herveo Natal, *TDV*, ed. Venecia 1513 fol. 10vb)<sup>67</sup>

El segundo argumento de Herveo a favor del verbo mental como producto de la intelección se apoya en reinterpretar el concepto de representación. A diferencia de lo que pretende Escoto, el dominico bretón entiende que no sólo la especie inteligible representa. Por el contrario, todo lo que interviene en el proceso de conocimiento —tanto las potencias como sus diversas especies— cuenta con algún grado de carácter representacional. Es preciso distinguir tres grados de representatividad:

«Representar» puede tomarse en <sentido> amplio, propio o muy propio. [i] En <sentido> amplio, decimos que representa todo lo que de algún modo contribuye a que una cosa sea conocida. Así <son, por ejemplo,> el intelecto agente y la especie inteligible, y, en pocas palabras, decimos que todo lo que de algún modo contribuye al conocimiento de una cosa <la> representa y <la> manifiesta. (Herveo Natal, *TDV*, ed. Venecia 1513 fol. 10 vb)

Sin embargo, hablando propiamente, son la especie inteligible y el verbo mental de quienes se predica propiamente el representar. Y no en el mismo grado, ya que este último es el que más propiamente representa y manifiesta lo conocido por el intelecto.

[ii] En <sentido> propio, decimos que representa y manifiesta todo aquello en lo cual el sentido o el intelecto conocen algo. Así <decimos, por ejemplo, que> lo existente en un espejo representa la realidad de la cual es semejanza. [iii] En <sentido> más propio, decimos que representa y manifiesta lo que el intelecto forma en sí [*in se format*] a fin de inteligir en ello la cosa [*in eo rem intelligat*]. (Herveo Natal, *TDV*, ed. Venecia 1513 fol. 10vb)

Herveo enfatiza el carácter especular del verbo mental, es decir, el hecho de que el intelecto se forma para sí mismo un ítem mental y lo pone ante sí para contemplar en él la realidad conocida, como quien contempla un espejo (la crítica sugirió la posibilidad de interpretar la noética de Herveo como un antecedente del *fictum* de Guillermo de Ockham; véase Kelley 1978). La estrategia del dominico bretón consiste en amplificar la noción de representación noética. A diferencia de la representatividad perfecta (y unívoca) que Escoto reserva para la especie inteligible, el representar se da de múltiples modos, de los cuales el más perfecto es el del verbo mental. El notable resultado de esta reinterpretación es una mixtura que admite ser leída tanto como poner a Escoto contra sí mismo (legitimar el verbo mental mediante la noción de representación, que es el nervio de la justificación escotista de la especie) pero también como un distanciamiento de la versión tomista del verbo mental, ya

<sup>67</sup> En su *De Secundis Intentionibus*, Herveo pone de manifiesto toda la amplitud y complejidad noética del término *intentio*. Motivada por los desarrollos de la filosofía de la mente, la crítica actual se interesó mucho por esta obra en la cual, al parecer, Herveo acuñó por vez primera el término “intencionalidad” (*intentionalitas*). Al respecto puede verse una reciente edición crítica (parcial), J. Dijs, *Hervaeus Natalis, De secundis intentionibus, Distinctiones I&II: critical edition with introduction and indices*, Doctoral thesis, Leiden University, en línea: [hdl.handle.net/1887/18607](http://hdl.handle.net/1887/18607)

que, según creo, Tomás jamás describe (ni describiría) la función del verbo mental en términos de una estricta representación.

Por otra parte, el tópico de la inmanencia cognoscitiva constituye, como vimos en el capítulo anterior, otro de los puntos críticos del verbo mental tomista. Según la crítica de Duns Escoto, hacer del verbo mental un *terminus* de la intelección distinto de ésta implicaría quebrar su inmanencia y convertirla en una acción transitiva, ya que, si hay producto, es porque la acción en cuestión es productiva y, por tanto, transitiva, dado que producir no parece ser otra cosa que generar un término sobre el cual recae perfección de la acción. Duns esgrime hábilmente la autoridad de *Metafísica*  $\Theta.8$ —*locus* frecuentemente citado por el propio Tomás— a favor de la tesis de que el conocimiento es una operación autotélica y no una acción efectuada en vista de un producto (*Ord.* I, d. 27, ed. Vaticana, vol. VI, p. 86, §56).

Curiosamente, ni Tomás ni Herveo parecen advertir esta chocante discrepancia con la letra del Filósofo. Al menos eso cabe pensar, dado ninguno de ellos enfrenta el problema específico de cómo conciliar la doctrina del verbo mental con la rigurosa inmanencia de  $\Theta.8$ . No obstante, Herveo procura explicar, a su manera, cómo el verbo mental no pone en peligro la inmanencia cognoscitiva. Y lo hace reinterpretando de un modo peculiar la metáfora reproductiva que está en la base del término «concepto», uno de los términos utilizados para denominar al verbo mental. El feto —puntualiza el dominico bretón— subsiste unido a su madre y permanece dentro de su útero. Por tanto, la analogía reproductiva no sólo subraya la unión, su productividad y la semejanza del producto con sus «progenitores» (todo lo cual se encuentra ya en Tomás, sobre todo en el *CT*) sino además la inmanencia, dado que el verbo mental no es simplemente prole sino específicamente feto.

En los <seres> vivientes, <que es> de quienes se toma la denominación verbo, se llama «concepto» al feto que es producido a semejanza del que lo produce y <que está> unido [*coniunctus*] por vía de generación al útero de la madre. De este modo, por tanto, <el verbo> es el concepto de la mente porque es producido por la mente a semejanza de la mente que lo produce (en cuanto <ella> está informada por la especie inteligible o —según algunos— por el objeto) y <porque> permanece en la mente. (Herveo Natal, *TDV*, ed. Venecia 1513 12rb)

Herveo enriquece con un nuevo sentido la metáfora utilizada por Tomás. En adelante, habrá un nuevo motivo para denominar «concepto» al verbo, en virtud de una suerte de inmanencia «atenuada», por la cual se diferencia realmente del intelecto que lo genera, sin por eso separarse de él y quebrantar la inmanencia propia del pensamiento. De lo dicho cabe inferir que aunque Herveo no nombre a Tomás de Aquino, la posición noética que defiende sobre el verbo mental necesariamente reconoce como precursor al Aquinate, dado que hace propias algunas de sus más importantes (y problemáticas) tesis.

La segunda sección del *Tractatus* de Herveo, destinada al tópico de la causación del verbo mental, es la parte más compleja y extensa de la obra. Ésta se enfoca en dos



cuestiones específicas: la potencia que, específicamente, produce el verbo y el detalle del proceso de su producción. Por decirlo brevemente, se trata de la «mecánica» de la conceptualización. En cuanto a lo primero, el intelecto agente en concurso con la especie es la potencia que, específicamente, produce el verbo mental. En cuanto a lo segundo, sostiene que el verbo es un producto cognoscitivo que se encuentra en una posición intermedia, pues tanto antes como después de él el intelecto efectúa actos cognoscitivos. En efecto, el verbo no es inicial porque presupone un conocimiento previo (confuso) de la realidad y no es final porque no constituye la finalidad última de la intelección, ya que el verbo se forma en vistas del conocimiento expreso de algo.

La especie inteligible —en esto coincide con Tomás— es un ítem mental imprescindible en vista de la producción del verbo mental. No obstante, a diferencia de él, según el dominico bretón la función de la especie no es informar la acción del intelecto posible, sino con-causar, junto con el intelecto agente, el verbo mental. El *TDV* establece que (i) el verbo mental es producto del intelecto agente y que (ii) la especie es más bien una cualidad del intelecto agente por la cual éste produce una intelección confusa en el intelecto posible. La primera de estas tesis Herveo la argumenta diciendo que si el verbo es un ítem mental formado en el intelecto posible, es necesario concluir que lo produce el intelecto agente, dado que «todo lo que puede llegar a ser en el intelecto posible debe hacerlo el intelecto agente» (*TDV*, ed. Venecia 1513 fol. 16rb). El dominico bretón polariza el esquema aristotélico y concentra en el intelecto agente toda la actividad cognoscitiva —producción de la especie y del verbo— y en el intelecto posible la pasividad —recepción de éstos—. Ahora bien, aunque es factible que los lacónicos pasajes del *De Anima* aristotélico consientan adecuarse a un esquema de este tipo, obviamente no ocurre lo mismo con la noética de Tomás, según quien, como vimos en repetidas ocasiones, es el intelecto posible informado por la especie el que efectúa la conceptualización.

En *TDV*, por tanto, la actividad se concentra en el intelecto agente. Y el concepto de «superexcedencia» juega en este punto un papel fundamental. Si el intelecto agente —sostiene paradójicamente Herveo— es causa de la especie, *por eso mismo* debe ser también causa del verbo mental. ¿Cómo concluye esto? El hecho de que el intelecto agente produzca la especie inteligible es un indicio claro de que su eficacia puede extenderse «por sobre toda la efectividad de la especie» (*TDV*, ed. Venecia 1513: fol. 16rb: «*causalitas intellectus agentis superextendit se super omnem effectum speciei*»). En el poder del intelecto agente está no sólo producir la confusa pre-cognición ocasionada por la especie inteligible sino también la cabal intelección que comporta el verbo mental.

Al igual que en Averroes, el intelecto posible, análogo a la materia, interviene de un modo netamente receptivo, proporcionando el sustrato que le da ser y consistencia

al pensamiento emanado «desde arriba». Esta propensión a hacer del intelecto agente el foco de toda la actividad intelectual queda confirmada por dos explícitos símiles. El intelecto agente —dice Herveo— es como el sol y, sobre todo, como un artesano. Al sol se asemeja, precisamente, por su superexcedencia, dado que es el sol mismo el que actúa primordialmente en las diversas acciones de los agentes inferiores. Como dijimos, toda actualización operada en el intelecto posible es producida por el intelecto agente. Mientras que la especie inteligible es un efecto producido *directamente* en el intelecto posible, el verbo mental también es producto del intelecto agente, pero *mediatamente*, dado que es *por medio de* la especie que lo produce (*TDV*, ed. Venecia 1513 fol. 16rb).

Pero más importante es el segundo símil, en el cual la producción artesanal deviene metáfora del pensamiento (*TDV*, ed. Venecia 1513 fol. 16va). Herveo se sirve de él para desarrollar la segunda de las tesis enunciadas más arriba, a saber, la de la especie como cualidad del intelecto agente. El ejemplo delimita tres aspectos: (i) un artesano, que (ii) mediante una herramienta metálica (iii) dotada de una forma peculiar, (iv) actúa sobre un trozo de madera. La *herramienta*, útil a causa de su dureza metálica, equivale al intelecto agente, el cual desempeña el papel de «principio activo principal» en la generación del verbo. Pero la herramienta sólo produce su efecto si, además de la dureza, está dotada de una *forma específica* vinculada a su función, forma de sierra, por ejemplo, si se desea cortar, forma de broca si se desea perforar. A esta última cualidad añadida equivale la especie inteligible, cuya función es la de determinar la acción del intelecto agente a producir un verbo mental con un contenido específico. Y, finalmente, la herramienta no actuaría sin la *fuerza motora* que le imprime el artesano, a la cual equivale la voluntad del cognoscente.

Este último ejemplo es sumamente útil para constatar en qué sentido Herveo toma distancia de Tomás. Lo que primero salta a la vista, como señalé, es que la especie no específica al intelecto posible (o no principalmente, por lo menos) sino al agente. «Consta que el verbo que formamos es de una determinada cosa. [...] Por tanto, además del intelecto agente es preciso poner algún principio que contraiga la acción del agente a formar un verbo sobre una cosa en especial. Y este <principio> es la especie» (*TDV*, ed. Venecia 1513 16va).

Cabe preguntarse si el símil del artesano empleado por Herveo está inspirado en Duns Escoto. En efecto, analizando la función de la especie inteligible, el Sutil dice lo siguiente:

El poder de movimiento de la mano puede usar un cuchillo, en cuanto está afilado, para dividir un cuerpo. Si este filo existiera en la mano como en su <propio> sujeto, la mano <también> podría utilizarlo para la misma operación. Sin embargo, que el filo existiera en ella sería accidental [*accideret*] para la mano, en cuanto en ella hay poder de movimiento, y a la inversa <también sería accidental>, porque el filo no le daría a la mano ninguna perfección atinente a la potencia de movimiento. Lo cual se ve claro porque el poder de movimiento <de la mano>

sería igual de perfecto sin el filo e igualmente lo utiliza cuando <éste> está en otro <ser>, conjunto a la mano, tal como el cuchillo, del mismo modo que <lo utilizaría> si existiese en la mano <misma>. (Juan Duns Escoto, *Ord.* I, d. 3, Pars Tertia: De imagine, q. 2, ed. Vaticana III.296 §500)

Duns propone este ejemplo para explicar cómo concurren intelecto y especie en la producción de la intelección. Ambos símiles presentan una evidente semejanza estructural. En los dos casos se presentan tres elementos: una herramienta metálica, una cualidad suya (filo, forma de sierra, forma de broca) y una fuente del movimiento (la mano, el artesano). Si bien no sería prudente afirmar que este pasaje de Duns Escoto sea la fuente Herveo (de hecho, ambos textos podrían tener una fuente común desconocida por mí), no obstante, las semejanzas son sugestivas (los estudiosos fechan la revisión de *Ordinatio* I entre 1300 y 1302, es decir, pocos años antes de la posible fecha de composición de *TDV*). Con todo, más allá de las semejanzas superficiales, hay motivos de fondo que aúnan ambas noéticas en el modo cómo conciben la función de la especie inteligible

La noética de Duns Escoto se caracteriza por seguir una vía media a propósito de la muy discutida primacía de intelecto u objeto en la causación de la intelección. Ninguno de los dos puede ser causa total de la intelección. En cambio, ambos deben concurrir como causas parciales en un mismo proceso causal, sin que se superpongan sus ámbitos específicos. Con su solución el Doctor Sutil preserva tanto la superioridad del intelecto como la necesidad del objeto. Demuestra, en otras palabras, que el papel de la especie inteligible ni es tan insignificante como para que el objeto sea mera condición (es propiamente causa), ni tan importante que ponga en peligro la superioridad del intelecto.

La concurrencia de dos causas —expone Duns— puede darse de tres modos posibles, dos de los cuales deben descartarse con respecto al caso que nos ocupa (*Ord.* I, d3, De imagine, q2, ed. Vaticana III.293-294 §496.). En primer lugar, dos causas pueden concurrir *ex aequo*, es decir, sin jerarquización, como ocurre cuando dos hombres arrastran juntos un cuerpo pesado. En segundo lugar, pueden concurrir jerárquicamente (*secundum ordinem essentialem*) de modo tal que la causa inferior carezca de una *virtus* propia y toda la moción provenga de la causa superior, tal como ocurre cuando la mano mueve una pelota mediante un bastón. En tercer lugar —he aquí la vía que se aplicará— las dos causas (i) también concurren jerárquicamente pero de modo tal que (ii) la causa inferior cuenta con una *virtus* propia, que no se puede reducir a la moción proveniente de la superior, porque añade verdaderamente algo de sí al proceso causal, y (iii) la causa superior continúa siendo más perfecta que la inferior.

Nuevamente, la reproducción sexual deviene metáfora de este último tipo de concurrencia y, por ende, del conocimiento. En la generación de la prole el varón y la mujer son causas parciales, no obstante —según Escoto— el padre es la causa superior.

Sin embargo, (i) de ello no se sigue que la madre reciba su causalidad del padre, sino que (ii) añade positivamente algo, por lo cual resulta imprescindible para el padre, aunque éste sea causalmente superior. La interpretación de Duns consolida la especificidad propia de la causalidad inferior. De todo se concluye que intelecto y especie concurren jerárquicamente según el tercer modo (y no según el segundo)

porque (i) no es el intelecto quien le da al objeto o a la especie la *ratio* de su causalidad, pues no es que por naturaleza el objeto, en sí o en su especie, deba recibir algo del intelecto para producir la intelección, sino que <lo hace> por su propia naturaleza; y (ii) el intelecto no recibe su propia causalidad ni de su objeto ni de la especie de éste. Por tanto, son causas esencialmente jerarquizadas [*essentialiter ordinatae*] pero del último modo, ya que una es a secas más perfecta que la otra pero de un modo tal que ambas son perfectas en su propia causalidad, <en tanto> una no depende de la otra. (Juan Duns Escoto, *Ord.* I, d3, De imagine, q2, ed. Vaticana III.294-5 §498)

Es en este contexto donde Duns introduce el símil de la mano. Al momento de seccionar un objeto se necesita el filo y la fuerza motora de la mano. No obstante, lo mismo daría que el filo esté en el cuchillo o esté incorporado en la mano misma. Este ingenioso ejercicio de imaginación demuestra que cada uno de los principios que causan la intelección se mantiene en su propio ámbito causal, es decir, que cada uno es perfecto en su orden, porque no necesita del otro principio con respecto a su propia causalidad. Dicho de otra manera, ambos principios causales están completos cada uno en su propio ámbito pero uno de ellos — el intelecto — es superior al otro.

Antes que nada es preciso reconocer que Herveo está lejos de comprometerse con las perspicaces distinciones de Duns en esta materia. Si, con todo, es cierta mi conjetura de que retoma su ejemplo, lo hace reformulándolo radicalmente, según sus propias necesidades. No obstante, se aproxima al Doctor Sutil en un punto muy importante. La especie no es forma del actuar del intelecto posible, sino más bien una causa parcial previa que, en concurrencia con el intelecto agente, produce algo (posteriormente) en el intelecto posible. Ambos ejemplos explican el pensamiento como resultado de la concurrencia de un principio activo pero indeterminado al cual se añade una determinación gracias a la cual se produce el efecto específico. No obstante, mientras que en Herveo ese efecto es el verbo mental, en Duns Escoto es la intelección misma.

Ahora bien, como dije anteriormente, Herveo pone al verbo mental como una instancia cognoscitiva intermedia, es decir, ni inicial ni final. Para entender esto hay que tener presente otras dos tesis. Por un lado, la especie inteligible produce el verbo mental mediante una intelección confusa o «preintelección», que es condición necesaria para la formación del verbo. Por otro lado, el verbo tiene la función de mover al intelecto a pasar a la intelección expresa de la realidad conocida, de modo que esta intelección expresa es el fin para el cual el verbo se forma.

En cuanto a la primera de estas tesis, el dominico bretón la presenta enfatizando que, en realidad, especie y verbo se articulan gracias a dos intelecciones sucesivas.

La primera intelección [*intelligere*] es causada por una especie inmediatamente, pero la segunda —que es la expresa— es causada mediante el verbo, como por cierto instrumento. Y en esto se ve que la intelección [*intelligere*] que causa el verbo es distinta de la intelección [*intelligere*] que causa sólo la especie. (Herveo Natal, *TDV*, ed. Venecia 1513 fol. 18va-b)

Ahora bien, en este punto el *TDV* resulta excesivamente parco y por ende oscuro. ¿Qué es exactamente lo producido por el intelecto agente y la especie inteligible? Si, como vimos más arriba, el conjunto de ambos produce el verbo mental, ¿por qué la especie ahora aparece como causa de una intelección confusa? En otra obra suya, el *De intellectu et specie*, Herveo expone con mayor claridad la gradual *inquisitio* del pensamiento. El proceso comienza con una primera aparición de la cosa a través de la especie inteligible, por la cual el cognoscente obtiene una aprehensión confusa de la quiddidad de lo conocido (*De intellectu et specie*, ed. Stella: p.145 ll.9-10). Posteriormente, el cognoscente va elaborando un conocimiento expreso, descrito por el maestro bretón como un «ordenar las primeras <proposiciones> complejas para inferir <de ellas> algún concepto complejo» (*De intellectu et specie*, ed. Stella: p.145 ll.31-2). Ambos momentos se asemejan por su estructura: primero se suscita una representación y luego se produce un acto intelectual motivado por ella. La representación del primer momento es la especie inteligible y la del segundo, el verbo mental. En suma, tenemos la siguiente secuencia cognoscitiva: especie inteligible → intelección confusa → verbo mental → intelección expresa.

Me parece probable que el verbo mental sea realmente distinto del acto de inteligir. De modo semejante, formar un verbo es algo distinto, me parece a mí, del acto de inteligir, aunque <el verbo> no se dé sin un acto de inteligir, porque decir no es sino formar un concepto tal que mueva al intelecto a un conocimiento expreso de éste. De esta manera, <el verbo> tampoco es el inteligir confuso, que es el principio de la formación del verbo, presupuesta la especie, tal como supongo aquí, ni es el conocimiento expreso mismo, que es lo que causa un concepto tal. (Herveo Natal, *De intellectu et specie*, ed. P. Stella, p147 ll. 14-20)

Por su claridad, este pasaje resulta fundamental. La especie en conjunto con el intelecto agente causa tanto la intelección confusa como el verbo mental. Pero mientras que causa la primera *inmediatamente*, causa el segundo *mediatamente*, porque lo causa *mediante* la intelección confusa producida por la especie inteligible.

En cuanto a la segunda tesis mencionada —la instancia cognoscitiva final no es el verbo mental sino la intelección expresa producida por él— Herveo sostiene que si lo mejor en una clase de cosas se identifica con el fin hacia el cual se ordenan todas las otras cosas de esa clase, entonces el fin último del intelecto debe ser su operación más perfecta. Ahora bien, Herveo mismo argumentó que el verbo mental no es un acto de inteligir sino que produce un acto de inteligir. Por tanto, este acto de inteligir producido por el verbo mental es la verdadera finalidad del proceso intelectual.

El fin último dentro de cada género es el mejor <fin> de ese género, <y> a él se ordenan todas las cosas de ese género. Pero lo mejor en cada <género> es la operación. Y de todas las operaciones del intelecto, la más perfecta es el conocimiento expreso. Y para conseguirla se forma el verbo. Y como se evidencia por lo anterior, ya que el verbo no es un acto de inteligir, es preciso decir que es a causa de un acto de inteligir. Pero no a causa de un inteligir confuso, cuya causa es sólo la especie, sin el verbo. Por tanto, <el verbo> es a causa del inteligir expreso. (Herveo Natal, *TDV*, ed. Venecia 1513 fol. 19ra)

El «mecanismo» intelectual de cuatro tiempos bosquejado por Herveo retoma y «corrige» a Tomás de Aquino combinándolo con el modelo de Enrique de Gand que estudiado en la sección 1 de este capítulo. Retoma a Tomás en cuanto sostiene la tesis de que el verbo mental es término y producto de la intelección, realmente distinto de ésta. Y lo corrige, porque introduce una nueva instancia —la intelección expresa— gracias a la cual el verbo mental ya no es ni lo último ni lo más perfecto en el género de lo intelectual. Por otra parte, el bretón consigue así un razonable acuerdo con las objeciones planteadas por Escoto. Si bien la intelección comporta un término producido, el proceso intelectual como tal tiene por «fin final» un acto, dado que el verbo suscita la intelección expresa.

La operación interpretativa de Herveo, en definitiva, desplaza el verbo mental a una «lógica representacional» o «visual» según la cual su función no es tanto la de ser formado a título de término manifestativo de la intelección sino ser el sostén donde se contempla el objeto de la intelección. Dicho de otra manera, a diferencia del Aquinate, para quien el verbo mental es la instancia final de la actividad intelectual, según Herveo el verbo mental no es fin último en el género de lo inteligible, sino que se convierte en una suerte de especie intermedia, formada en orden a producir el inteligir expreso, verdadera finalidad del pensamiento.

No se trata —recalquémoslo— de meros devaneos teóricos. Por el contrario, bajo ambos paradigmas noéticos subyacen importantes discrepancias. Poner como «fin final» de una intelección expresa que recae sobre el verbo en cuanto representación implica figurarse el pensamiento bajo el paradigma «visual» de la representación y, en definitiva, de la *praesentia* del objeto. En cambio, poner como indicio de la culminación de la intelección la emanación del concepto implica figurarse el pensamiento como una actividad esencialmente (auto)manifestativa en la cual el *formare* no precede al *intelligere* sino que se imbrica con él al punto de que ambos se vuelven indiscerribles.

En suma, a pesar de que Herveo haya pasado a «la historia» como un «prototomista» o como el promotor de la canonización del Aquinate, el Tomás que éste retoma está bien lejos de ser ese «paladín» del pensamiento cuya filosofía supera a todas sin mezclarse con ninguna. Como ha señalado atinadamente Julio Castello Dubra cierta historia de la filosofía medieval nos acostumbró erróneamente a la imagen de un Tomás que habría sido «figura triunfal» de su tiempo o «autor sobre-

saliente que ha acertado en la solución de casi todas las cuestiones» (2014b: 115). Sin embargo, Herveo pone en juego una *ratio interpretandi* que dista bastante de ratificar esta narrativa y que se atreve a diseñar un tomismo «mestizo», con claras reminiscencias escotistas.

\* \* \*

Para finalizar, saquemos algunas conclusiones:

12.1. En Enrique y en Herveo el verbo mental ocupa un lugar intermedio entre dos intelecciones, una intelección confusa y previa que lo prepara, y una intelección (posterior) de carácter terminal. Junto con esta característica, en estas noéticas se verifica una mayor importancia de la dimensión representacional del verbo mental. Ambos aspectos son coherentes: si el verbo mental es una representación culminante, allí donde mejor se representa la quiddidad de lo conocido, entonces, se necesita una actividad investigativa previa para formarlo, y en segundo lugar, una intelección ulterior a su formación para captar en él la esencia de lo conocido, ya libre de volubilidad e incerteza. Dicho de otra manera, estas nuevas noéticas son proclives a asentar la necesidad del verbo mental sobre las nociones de *inquisitio* y *repraesentatio*. Contrasta con estas posiciones la noética de Tomás, la cual, como vimos en los capítulos 10 y 11, justifica de un modo completamente distinto la necesidad del verbo mental. Otro aspecto coherente con esta nueva versión «inquisitiva» del verbo mental es la neta distinción que efectúa Enrique entre el *intelligere* como recepción puramente pasiva y el *dicere* como pura espontaneidad de un intelecto que se mueve a sí mismo.

12.2. Aunque a diferencia de Enrique y de Herveo, Duns rechaza la idea de un verbo o concepto como término producido por la acción de inteligir, sin embargo, comparte con éstos la tesis más general de que la función del verbo mental (si lo hubiera en el sentido en que pretende Tomás) debería ser de índole representativa. Esta presuposición es la que desencadena el rechazo de la versión tomista (*sufficit habere unum perfecte repraesentans obiectum ante actum intelligendi*). Dicho de otra manera, la única diversificación legítima de ítems mentales según Escoto es la originada por diversas *rationes repraesentandi*. Lo dicho confirma el hecho de que la noética de Escoto pertenece a un paradigma teórico hasta cierto punto inconmensurable respecto del de Tomás, en cuanto toma como puntos de referencia una lógica representacional y la *praesentia* del objeto. También resulta sumamente significativo el protagonismo que, según el Sutil, tiene la voluntad en el proceso del verbo mental (tópico que poco después reencontramos en contexto «tomista» en Herveo). Si la intelección se rige según una lógica representacional, el verbo en cuanto *notitia* presupone (en el intelecto humano) la intervención de la voluntad que ocasiona el esclarecerse del intelecto ante la realidad representada (pasar de una *notitia confusa* a una *notitia perfecta* o *formata*).

12.3. El verbo mental según la versión de Herveo Natal tiene una significación histórica primordial, porque permite apreciar la convergencia de las noéticas de Tomás, Enrique y Duns en una versión «eclectica» cuyo propósito es aparentemente la defensa de la variante tomista. La interpretación de Herveo, por un lado, lleva a pensar que, anteriores a la construcción historiográfica del tomismo, los «prototomistas» posiblemente no veían las filosofías de Tomás y de Duns como radicalmente opuestas sino como ocasionalmente discrepantes y, por ende, complementarias en algún sentido. Por otra parte, nos permite entender mejor por qué críticas tales como las de Olivi (véase el próximo capítulo), aunque según los estudiosos pretenden oponerse a la noética de Tomás, a menudo se alejan significativamente de lo que hoy leemos en el corpus tomista.





# 13. DEL ÍDOLO AL ACTO: CRÍTICAS DE OLIVI Y OCKHAM AL VERBO MENTAL TOMISTA

Il serait temps, sans doute, que les critiques s'avisassent que les médiévaux ignoraient l'imprimerie, les éditions savantes et la pasteurisation.

Alain de Libera, *L'Art des généralités*

Tomás no fue el «paladín filosófico» de su época. A diferencia de lo que suelen creer algunos estudiosos, no fue ese genio por cuya boca se habría dignado a hablar el *Zeitgeist* del medioevo tardío. Su noética fue imprecisamente defendida, escasamente comprendida, ásperamente criticada. ¿Pero no es un atrevimiento afirmar esto? De ser posible abolir el tiempo, parecemos presuponer, un estudioso del s. XXI podría explicarles a esos rigurosos maestros contemporáneos de Tomás cómo deberían haberlo leído. Sin embargo no es así. El error está en presuponer que un estudioso del s. XXI y un maestro tardomedieval, al leer a Tomás, hacen esencialmente lo mismo. No obstante, el Tomás de una tesis de doctorado o de un libro de filosofía medieval difiere radicalmente del que conocieron Duns Escoto, Herveo Natal o Guillermo de Ockham. Es un Tomás «de laboratorio», es decir un sistema de pensamiento convenientemente «pasteurizado» mediante las precauciones críticas de la historiografía, de la filología, etc. y, sobre todo, reeefectuado al calor de esa premisa ricoeuriana señalada al comienzo, de acuerdo con la cual el historiador debe jugar hasta el final la carta de la coherencia del pensador estudiado. Por ende, no hay dificultades en concluir que un pensador de otro tiempo no haya sido correctamente entendido por sus contemporáneos, a condición de que no impliquemos con esto que fue un «genio incomprendido». O que sus colegas fueron retardados. Se trata simplemente de un efecto de perspectiva previsiblemente ocasionado por el punto de vista que asume el historiador.

En este capítulo final estudiaremos la recepción del verbo mental tomista en Olivi y Ockham. En las opiniones criticadas por ambos franciscanos se deja sentir la presencia de Tomás aunque combinada con elementos teóricos de otras procedencias: la concepción gandeana de verbo mental, el *esse obiectivum* escotista, etc. Uno y

otro defendieron la tesis de que el verbo mental no es más que un acto intelectual, tal como había hecho Escoto. Sin embargo, llegaron a esta conclusión por motivos bien diferentes. Olivi, a causa de su preocupación por preservar el espíritu como principio activo de sus propias operaciones; Ockham, en cambio, movido por su consabido minimalismo teórico y su concepción semántica del universal. En alguna medida, sobre todo en el caso de Olivi, veremos resurgir críticas parecidas a las analizadas en las secciones 8.2 y 8.3. Ambos franciscanos creyeron ver en el verbo mental tomista una nueva especie inteligible representativa, objeto inmediato sobre el cual recae el acto de inteligir.

### 1. Verbo y memoria en el *Tractatus de verbo* de Olivi

Pedro de Juan Olivi —teólogo franciscano «controversial e inconoclasta» (Pasnau 2010: 943) al que aludimos en capítulos anteriores— elabora un análisis pormenorizado de la cuestión del verbo mental al comienzo de su *Lectura* al Evangelio de Juan. Debido a su peculiar interés filosófico, este texto se independizó de la obra original y circuló bajo un título homónimo al de la obra (posterior) de Herveo Natal. Hoy contamos con una edición crítica debida a Robert Pasnau (1993). En su *Tractatus*, el franciscano provenzal elabora su propia teoría sobre el verbo mental en disputa contra una *opinio* (la cual reseña extensamente) que «concuerta substancialmente con el punto de vista del Aquinate», según el propio Pasnau (1997: 272). Al comienzo del presente trabajo sostuve que la reseña de una *opinio*, necesariamente pensada en vista de una crítica posterior, difícilmente concuerda con la versión original de esa *opinio* (lo que el pensador criticado efectivamente sostuvo), de modo que, a la hora de interpretar, este tipo de reseñas cuentan más como dispositivos retóricos internos del propio texto que como «puentes» abiertos hacia otros textos. Por tanto, debemos evaluar hasta qué punto la presunción de Pasnau es acertada. Olivi comienza a reseñar la opinión de Tomás de la siguiente manera:

Algunos dicen que nuestro verbo mental es algo que sucede [*quiddam subsequens*] al acto de reflexión o de consideración actual y que es formado por éste. Finalmente, dicen, luego de que se lo formó [*postquam est formatum*], se inteligie o contempla [*speculari*] la cosa claramente [*clare*] en él como en un espejo [*in ipso quasi in speculo*]. Y a este verbo lo llaman «lo primero inteligido», es decir, lo que es inteligido primeramente por el intelecto y lo que es su primer objeto [*quod est primum obiectum eius*]. A la cosa inteligida por éste, en cambio, la llaman «lo segundo inteligido». (Olivi, *Tractatus de verbo* 138: 112-8)

Aunque Olivi no mencione explícitamente a sus rivales, hay al menos tres indicios de que la crítica es contra Tomás y su escuela: (i) el verbo como *formatum*, (ii) la comparación con el espejo y (iii) la alusión al verbo como lo primeramente inteligido. En cuanto al primer indicio, basta con releer los pasajes tomistas analizados en la sección 10.2; en efecto, según Tomás, al verbo mental le cabe la denominación de *formatum* o *constitutum* en cuanto es una emanación que procede de la *formatio*,

actividad ejecutada por el intelecto posible informado por la especie. En cuanto al segundo indicio, como bien nota Pasnau (1997: 271), Tomás nunca habla del verbo mental como espejo (sólo los *phantasmata* son comparados con un espejo en *QDV* 2.6 co); no obstante, como dijimos más arriba, el símil especular se encuentra en el *De natura verbi intellectus*, opúsculo que, si bien es de autenticidad dudosa, fue tenido por obra genuina de Tomás durante casi toda la historia del tomismo, motivo por el cual, a los efectos prácticos de examinar la reseña oliviana, cuenta como si el propio Tomás lo hubiera escrito. Finalmente, la idea del verbo como *primum intellectum* coincide con la tesis del verbo como *primo et per se intellectum* defendida por el Aquinate en *QDP*9.5 (ver sección 10.1).

No obstante, encontramos algunos otros indicios, que, aunque son esenciales para la crítica de Olivi, no corresponden con la posición de Tomás. Que el verbo sea un *quiddam subsequens* —que es precisamente la primera característica que nos presenta Olivi— activa la sospecha de que la formación del verbo comporte sucesión cronológica y, en definitiva, la sospecha de circularidad, pues si para inteligir la cosa *antes* hay que formar un verbo que es lo primeramente inteligido, es natural preguntarse por qué no hace falta otro verbo para efectuar esta primera intelección de la cual resulta el verbo. En realidad, como vimos en el capítulo anterior, la idea de un verbo mental situado entre dos intelecciones parece ser de Enrique de Gand. Pero sobre todo, más allá de este tipo de filiaciones, situar al verbo entre dos intelecciones conlleva la presuposición de que el verbo es una articulación entre una intelección confusa y una intelección definidora, lo cual corresponde, como vimos en capítulos anteriores, a una concepción «inquisitiva» del verbo mental. Por el contrario, según Tomás, el verbo es una emanación o una procesión que atestigua o expresa la perfección del acto de inteligir, motivo por el cual no es subsecuente a ella (sino simultánea) ni se convierte en objeto de una intelección ulterior.

Por otra parte, el rival reseñado en el pasaje sostiene que el verbo mental es el *primum obiectum* del intelecto, dado que es su *primum intellectum*, por oposición a la *res* que es lo *secundum intellectum*. En este punto, la reseña oliviana vuelve apartarse de la versión tomista. Como vimos en el capítulo 10, Tomás siempre es muy cauteloso en decir que el *obiectum* de la intelección es la realidad extramental, mientras que reserva para el verbo la condición de *primo et per se intellectum* y la de *terminus* de la intelección. Con todo, hay que decir a favor de Olivi que la noética tomista efectúa en este punto una torsión conceptual un tanto incómoda. Aunque el *intelligere* es una acción cuyo «objeto directo» es la *res*, se permite atribuir formas del participio pasivo *intellectus*, *-a*, *-um* a ítems mentales intermedios, que no detentan la condición de objeto. No obstante, la teoría tomista según creo gana mayor solidez cuando aproxima este *primum intellectum* a la idea de un *terminus* de la intelección, tesis que retoma la idea aristotélica de la necesidad de un *πέρας γνώσεως*. Dicho de otra manera, si se admite que bajo el título de *primum intellectum* tenemos

el término inmanente de la acción de inteligir, es más difícil confundirlo con una suerte de objeto previo al objeto.

Ahora bien, el maestro provenzal no concluye aquí la reformulación de la objeción. Fiel a su vívido estilo, continúa:

Cuando se les pregunta por qué se exige este verbo en vista del acto del intelecto [...], responden que, primeramente, por la simple aprehensión, la cosa es pensada [*cogitatur*] como presente en sí o en el *phantasma*; y que luego el intelecto forma en sí un verbo; y que, cuando está ausente la cosa, la piensa como en un espejo. Por lo tanto, un primer acto de pensar [*cogitatio*] precede al verbo y el segundo lo subsigue. (Olivi, *Tractatus de verbo* 138: 118-25)

Reaparece la metáfora especular. Y aparece la idea del verbo como una compensación por la ausencia del objeto. Pero esta función compensatoria queda gravemente trivializada porque, tal como la presenta Olivi, se superpone ostensiblemente con otra presencia eventualmente conservativa, que es la del *phantasma*. En todo caso, la única justificación para postular el verbo sería ver en él una garantía de la conservación del objeto inteligible, a diferencia del *phantasma*, que es una representación meramente sensible. En cualquier caso, la tesis del verbo mental como compensación de la ausencia está casi completamente ausente de la noética de Tomás.

No obstante, el punto más importante en este último pasaje es la duplicación de actos de pensamientos. La *opinio* termina intercalando al verbo en medio de dos *cogitationes*. De hecho, un poco más abajo, ya en la sección de argumentos olivianos contra el verbo mental, se lee que «ellos mismos [sc. los presuntos tomistas] afirman que el verbo sirve de primer objeto no al acto de pensamiento [*cogitationi*] que lo forma sino al otro, al que sucede al primero» (141: 220-2). Si bien esta idea será muy funcional a su propia crítica (y a cualquier otra crítica de las especies o del verbo), está claro que, por lo menos según Tomás y el Pseudo-Tomás del *De natura verbi* (aunque no así para Herveo), hay un único acto de pensamiento, cuyo principio es la especie inteligible y cuyo término es el verbo mental resultante. En otras palabras, inteligir no implica el surgimiento de una representación *en vista de* una intelección ulterior sino que éste incluye como una fase culminante (que se justifica en sí misma) la expresión o manifestación de la realidad conocida en el verbo. Dicho de otra manera, más que corresponder «substantially» con la noética de Tomás (Pasnau), la *opinio* reseñada por Olivi es una versión ecléctica. Si bien incluye indudablemente elementos tomistas, contiene también al menos una tesis originalmente gandeana, la del verbo intermedio entre dos intelecciones.

Algunos estudiosos (Panaccio 1999: 190; Pasnau 1997: 271; Adriaenssen 2014: 71) han llamado la atención sobre un *locus parallelus* sobre el tema del verbo en el comentario de Olivi a las Sentencias.

Algunos postulan que un cierto concepto o verbo es formado a través de la consideración o bien abstractiva o bien investigativa o descubridora, en el cual [*in quo*] como en un espejo se inteligen los objetos reales. A este <verbo> lo llaman lo primero inteligido y el objeto inme-

diato. Y es una cierta *intentio* y concepción y *ratio* de las cosas. No obstante, que a esto no debe llamárselo verbo y que no puede haber otra cosa más que el acto mismo de *consideratio* o la especie memorial formada a través de éste, lo probé al principio de la *Lectura super Iohannem...* (Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* q. LXXIV [Respondeo], ed. Jansen III.120-1)

Olivi compendia lo dicho hasta aquí y confirma nuestras interpretaciones. La *opinio* contra la que rivaliza contiene la misma heterogeneidad de elementos. Algunos más o menos afines a la versión tomista: el verbo como *formatum*, la función especular, su carácter de objeto primero o inmediato; pero otros netamente gandeanos: la diferencia entre dos tipos de consideraciones (la que busca y la que encuentra).

Ahora bien, el maestro provenzal elabora numerosos argumentos contra la postura expuesta hasta aquí, y los presenta en cuatro grupos: (i) pasajes tomados (sobre todo) de Agustín de Hipona en los que se rechaza el verbo mental como producto, (ii) ciertas contradicciones conceptuales (*inconvenientia*) implicadas en la noción de verbo mental, (iii) su postulación injustificada o carente de fundamento teórico (*fulcimentum*<sup>68</sup>), y (iv) las incongruencias que surgen al momento de aplicar el verbo mental humano así entendido a la Trinidad.

Respecto del primer punto, tanto para Olivi como para sus contemporáneos, los argumentos de autoridad tomados (nada menos) que de Agustín tenían una gran importancia. Resumidamente, en los numerosos pasajes seleccionados por el franciscano, el Hiponense se refiere al verbo mental en términos «dinámicos», que dan a pensar más en una actividad que en algo así como «productos»: *actualis notitia, dicere* (y *locutio*), *cogitare* (y *cogitatio*). La definición misma de verbo interior le da la razón a Olivi: *formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus verbum est quod in corde dicimus* (*De Trin.* XV.10.18-19).

Curiosamente, Tomás nunca se hace cargo de las diferencias entre su versión del verbo mental y la definición de Agustín (así como tampoco se hace cargo de las discrepancias de su noción de inmanencia y lo dicho por Aristóteles en *Metafísica* IX). A pesar de que el verbo mental tomista admite ser interpretado como la «agustinización» de una noética que se pretende (y es), en líneas generales, aristotélica, sin embargo, se trata de una «agustinización» sin Agustín, por cuanto, como vimos en capítulos anteriores, la letra del pensamiento agustiniano suele estar ausente de las exposiciones tomistas del verbo mental, más propensas a subrayar los lazos con la *duplex operatio* arábigo-aristotélica (no debe haber sido menor la furia del colérico Olivi al advertir cómo Tomás se apropia de esta noción agustiniana y la reelabora relegando a Agustín en beneficio de filosofías de paganos e infieles). Herveo Natal, en cambio, procura diseñar cierta estrategia a fin de compatibilizar el punto de vista

<sup>68</sup> En el latín de los medievales, el sustantivo *fulcimen* significa originalmente «pierna» o «pie» (Blaise 1975: s.v.)

de Tomás con la *formata cogitatio* agustiniana. Y apunta que el término *cogitatio* no sólo vale por la acción de *formare* sino también por la forma producida mediante esta acción, la cual informa, a su vez, la acción de pensar. «Como si dijéramos — ejemplifica — de la blancura que es una blanqueación formada, en cuanto es una forma producida por la blanqueación» (*Tractatus de Verbo*, ed. Venecia: fol.12ra). En otras palabras, cuando Agustín habla de *cogitatio formata*, se estaría refiriendo a una actividad cuya culminación consiste en la producción de una forma que, a su vez, informa al pensamiento. Sin duda, por más benévolos que seamos con la tradición tomista, esta idea de Herveo suena más a lectura *ad hoc* que a interpretación genuina.

Olivi elabora además numerosos argumentos noéticos contra el verbo mental. Hay dos tesis fundamentales, implícitas en mayor o menor medida en todos ellos. Según la primera de ellas, la intelección consiste *formalmente* en la ejecución de una actividad en un sentido completamente dinámico, la cual es descripta por el provenzal como *actualis consideratio*, *actualis inspectio*, *cogitatio* o, incluso, *visio* (dice Olivi lacónicamente que *ultima perfectio nostri intellectus consistit in actu visionis*); el término de la intelección, por tanto, su punto culminante es una actividad; y nada más que eso. Según la segunda tesis, el único motivo que nos autoriza a postular algo distinto de una actividad, a saber, una especie, es compensar representativamente la ausencia de la cosa cuando ésta ya no está presente por sí misma ante el intelecto; es lo que Olivi denomina (con regusto agustiniano) *species memorialis*. Se trata de los dos axiomas que enfatiza el propio Olivi cuando resume el contenido de su *Tractatus* en el citado pasaje de su comentario a las *Sentencias*. No obstante, en el *Tractatus*, de cada uno de éstos surgen numerosas argumentaciones de las cuales presentaré sólo las más importantes.

En efecto, «aquello por lo cual <nuestro intelecto> alcanza [*attingit*], de modo último y completo, su objeto es sólo la visión actual»; por otra parte, «todos los hábitos y todas las disposiciones <suyas> están en potencia a ésta [sc. la visión] o a otro acto de pensar, y a ésta se ordenan como a su fin» (Olivi, *Tractatus de verbo* 142: 240-2). Desde una perspectiva tomista, tal vez podría argumentarse que el verbo como producto se justifica por el hecho de que el objeto del intelecto es de carácter abstracto y, como tal, es incapaz de subsistir por sí mismo *in rerum natura*. Sin embargo, responde Olivi, la abstracción consiste «sólo en el acto de consideración abstractiva, el cual se enfoca [*attendentis*] y considera [*considerantis*<sup>69</sup>] la *ratio* de la naturaleza común y específica sin la *ratio* de su individuación». Por tanto —añade— «nada

<sup>69</sup> Olivi toma *considerare* y *consideratio* con una peculiar intensidad semántica que escasamente se advierte en nuestros gastados «considerar» y «consideración». Se hace difícil no oír en esta intensidad un eco de los orígenes etimológicos de estos términos, que se remontan a *sidus* y subrayan el peculiar respeto y cuidado con que los augures observaban las estrellas (Ernout 1951: s.v. *sidus*).

objetivo ni se abstrae ni se forma que difiera realmente del acto de la mencionada consideración...» (Olivi, *Tractatus de verbo* 145: 362-7). A diferencia de Tomás, cuya propuesta noética incluye una suerte de «mecánica cognitiva» con elementos que dan cuenta del fenómeno cognoscitivo, Olivi apunta más bien a hacer hincapié en las condiciones o disposiciones en que debe encontrarse una potencia cognitiva para que tenga lugar la intelección. Según subraya Carlos Martínez Ruiz, aún cuando se planteen representaciones (Olivi, como buen agustiniano, admite especies en la memoria) la verdadera «condición de posibilidad» del acto cognoscitivo es la conversión de la potencia sobre su objeto. De aquí que podamos concluir con Perler (1993: 65) que la *attentio* o *consideratio* cognoscitivas son hechos fundamentales, que pueden ser constatados por todos y que no admiten ser reducidos a otros fenómenos. Por otra parte,

El análisis oliviano, por otra parte, pone de manifiesto que en la idea misma de un verbo mental intermedio entre dos intelecciones subyace una cierta circularidad. Si el concepto es un producto realmente diferente de la actividad de considerar, entonces se llega a la contradicción de que es causa de sí mismo.

La mutua comparación [*collatio*] de muchos <elementos> no es sino una cierta reflexión [*cogitatio*] o consideración comparativa de esos muchos <elementos>, que capta conjuntamente sus mutuas relaciones [*habitudinum in simul apprehensiva*]. Por tanto, si por medio de esta comparación se forma un verbo, entonces <a éste> debe precederlo la plena y actual captación de la coimplicación [*complexionis*] y de la correlación de los predichos términos. Pero ellos postulan el verbo como objeto previo y espejo de la captación compleja o complexiva. Por tanto, por eso mismo se termina afirmando que <el verbo> precede a su causa y que es causa de su causa. (Olivi, *Tractatus de verbo* 143: 279-80)

La crítica impugna la tesis gandeana del verbo como intermedio entre la *inquisitio* y la *formata cogitatio*. El verbo parece presuponer dos disposiciones contradictorias en un mismo sujeto, el cual, para producir el verbo mental, debería tener conocidas la *complexio* o *correlatio* de lo múltiple, pero si lo forma, he aquí la contradicción, es a título de objeto previo de una ulterior intelección culminante.

No obstante, reiteremos que es erróneo adjudicarle el modelo «ternario» de intelección-verbo-intelección a la perspectiva tomista. Según el corpus tomista (e incluso el *De natura verbi*), intelección y formación son dos actividades tan implicadas mutuamente que una no se da sin la otra y la eclosión de la segunda es manifestación de la perfección de la primera. Por ende, el verbo es expresión de una intelección en su fase culminante y no futuro objeto de una intelección posterior. No obstante — como apunta Trottmann (1997: 60)— es propio de la tesis del verbo mental estar al borde de la circularidad pues no hay intelección perfecta sin verbo pero no puede haber verbo sin una intelección en algún sentido previa. No obstante —y esto podría contar como contraobjeción a lo dicho por Olivi— hay otras actividades humanas —la escritura, la virtud— que también caen bajo una circularidad semejante.



Se es bueno *porque* se obra virtuosamente pero también *para* serlo. Se escribe una tesis *para* conocer mejor un tema pero también *porque* se lo conoce.

Según la segunda tesis oliviana —además de la *consideratio* sólo puede haber *species memorialis*— la versión tomista del verbo mental se superpone con la «especie memorial», lo cual lo vuelve superfluo. En efecto, el franciscano concibe la intelección como una acción que, si cuenta con un contenido, es en virtud de que, quien la ejecuta, manipula representaciones de cosas. Basta, para explicar el pensamiento, con la consideración o inspección y con las cosas mismas, las cuales pueden estar presentes por sí mismas o representadas en las especies memoriales. En otras palabras, lo que más arriba denominé modelo ternario es, en realidad, cuádruple: (especie ← intelección) → (verbo ← intelección). Olivi ve en la segunda pareja una réplica superflua de la primera, de modo que, para explicar el pensamiento, basta con un modelo binario, que puede ser de dos tipos: cosa-presente ← intelección o bien especie-memorial ← intelección. Ambas tesis están bien resumidas por Olivi en el primer argumento, con el que se abre la extensa sucesión que estoy analizando:

El verbo que postulan o es algo que permanece en la mente luego del acto de pensamiento o permanece sólo mientras estamos pensando en acto. (i) Si lo que se da es lo primero, entonces no parece que haya otra cosa más que la especie memorial que retenemos en la memoria luego del acto de pensamiento. Pero es absurdo llamarla verbo, dado que, según Agustín, ésta es más bien la progenitora del pensamiento formado por ella. Además, nadie dice que el hombre, mientras que no piensa nada, diga algo dentro de sí. Pero consta que el verbo de la mente es lo mismo que la locución del corazón. (ii) Pero si lo que se da es lo segundo —que <el verbo> sólo permanece <mientras que estamos pensando en acto>— entonces se contradicen, porque ellos afirman que el verbo sirve de objeto primero, <pero> no para el acto de pensamiento [*cogitationi*] por el cual se forma sino más bien para el otro, el que sucede al primero. (Olivi, *Tractatus de verbo* 141: 211-22)

He aquí el dilema fundamental del verbo mental. Si permanece, sus funciones se superponen con la de la especie memorial. Pero si no permanece, sus funciones se esfuman, porque, según entiende Olivi, quien postula el verbo recurre a él como objeto de una segunda intelección, función que no puede cumplir sin permanecer. Ahora bien, de lo dicho anteriormente se ve que el verbo mental tomista no se adecua a ninguna de las ramas de este dilema. En efecto, según creo, no hay ningún pasaje del corpus tomista que pueda aducirse a favor de una función conservativa o rememorativa del verbo mental.

Con todo, el *De Verbo* oliviano presenta un pasaje llamativo, en el cual lo dicho hasta aquí parece atenuarse un tanto. Olivi, al parecer, no rechaza por completo la tesis de que el acto de inteligir forme un cierto objeto de su acto. Lo que rechaza, más específicamente, es que ese producto trascienda la inmanencia o interioridad del acto de pensamiento y gane una permanencia autónoma, una vez que cesa el acto que le dio origen.

Todo lo que concebimos primeramente y por sí mediante una consideración actual lo concebimos en el acto mismo de considerar. Pero en la concepción y formación internas de éste no sólo se concibe el acto mismo sino también su objeto, en cuanto existe en él intencional o representativamente [*intentionaliter seu repraesentative*]. Y este es el concepto del cual tenemos experiencia primeramente dentro de nosotros. Y como, una vez que este acto pasa, queda en nosotros la memoria de este acto y de su objeto, por eso tenemos experiencia secundariamente de que algo queda en nosotros por medio de lo cual podemos recordar el acto que pasa y su objeto. (Olivi, *Tractatus de verbo* 144-5: 339-49)

Siempre que pensamos, debe conceder Olivi, tenemos la experiencia no sólo de ejecutar una actividad —definir, demostrar, reflexionar etc.— sino también de que esta actividad versa sobre algo, es decir, tiene un determinado objeto. ¿No será éste —Olivi se objeta a sí mismo— el verdadero verbo mental, más que la actividad? Y su respuesta nuevamente es negativa, precisamente porque ese objeto que experimentamos, en ningún caso se autonomiza de la actividad que lo produce. *Concipitur etiam obiectum, in quantum intentionaliter seu repraesentative in ipso actu existit...* En definitiva, la actividad de pensar comporta un cierto objeto pero su existencia es completamente inmanente al acto. A subrayar esto último vienen los dos adverbios que enfatizan, por así decir, el estatuto objetivo y no subjetivo del objeto dentro de la actividad misma del pensar, de modo que ambos aspectos no resulten escindidos. Y si todavía nos preguntamos por qué este objeto inmanente y transitorio no es propiamente el verbo mental, Olivi puntualiza que, en realidad, lo que nos estamos preguntando es si no debemos identificar las especies memoriales con el verbo mental. «Pero [estas especies] no ameritan recibir propiamente el nombre de verbo así como la figura que queda en la cera luego del acto de impresión del sello de cobre no debe denominarse acción o acto de impresión sino sólo forma sacada [*educta*] de la cera por medio del acto de impresión del sello» (145: 352-5).

En definitiva, al igual que en el capítulo anterior, la memoria vuelve a ser un tema central en el debate sobre el verbo mental. Según la crítica de Olivi, el verbo tendría una función rememorativa o conservativa que se superpone indebidamente con la especie. En un gesto típicamente franciscano, la especie memorial a la que recurre asiduamente Olivi se define en relación a la *praesentia* (o más bien a la *absentia*) del ser extramental objeto de la intelección. No obstante, para Tomás, la conservación de las especies inteligibles está vinculada a dos rasgos de otro tipo, propios del intelecto humano: su *stabilitas/immobilitas*, lo cual se manifiesta en el hecho de que ser humano puede inteligir cuando quiere.

Aunque la noética oliviana, al parecer, no haya tematizado explícitamente la cuestión de la *praesentia*, no obstante la *species memorialis* cumple la función de hacer las veces del objeto cuando este se encuentra ausente. Examinando cómo conocen los ángeles, Olivi rechaza que la intelección pueda efectuarse recurriendo o bien a hábitos o bien a especies. Por el contrario, el inteligir en acto brota del concurso de

ambos. Y lo que justifica recurrir a especies es, precisamente, la ausencia del objeto extramental. En otras palabras, el intelecto

necesita o bien de un objeto real o bien de uno memorial, que haga las veces de éste [*gerente vicem illius*]. Por eso, si la cosa está ausente necesita de las especies memoriales, [...] como objeto inmediato que lo guíe hacia el otro objeto que está ausente [*pro obiecto immediato et in aliud absens manuctivo*]. En efecto, la especie memorial no necesita de la presencia de su objeto, porque no implica que el acto o el *aspectus* se haya vuelto en acto y se haya fijado en aquello de lo cual es especie, sino <que implica> solamente una cierta representación o imagen de éste, ya que verla, en cuánto <ésta> es imagen de aquél, es como ver la cosa de la cual <ésta> es imagen. (Olivi, *In II Sent.* quaest XXXVI, ed. Jansen: I.653)

El argumento opera sobre la suposición de un *duplex obiectum*: el objeto principal, el extramental, que debe estar presente a fin de que se efectúe la intelección, y un objeto segundo, alternativo al otro, que ocupa el lugar de éste y lleva a él en el caso de que se suspenda la *praesentia*. Como el mismo Olivi advierte, este modo de concebir la especie se encuentra originalmente en Agustín, en los libros finales del *De Trinitate*, y tiende a equiparar a la memoria con una suerte de imaginación, por cuanto mediante la producción de imágenes internas, compensa la ausencia de los objetos. Por tanto, si le buscáramos un correlativo a la especie memorial oliviana dentro de la tradición aristotélica, tendríamos que tomar en consideración el *phantasma* más que lo que Tomás denomina especie inteligible. Y ni siquiera así la correlación sería del todo adecuada ya que para Tomás el *phantasma* es un ítem sintético producido por la sensibilidad, cuyo valor noético no se reduce a compensar la ausencia del objeto.

Al momento de evaluar el alcance de la crítica oliviana contra la noética de Tomás, es de suma importancia tener presente que el Aquinate piensa la memoria de una forma muy alejada del paradigma agustiniano vigente entre los pensadores franciscanos. Como sabemos, Tomás rivaliza en este punto con Avicena, quien le niega al intelecto humano la capacidad de retener especies inteligibles y lo hace dependiente del *Dator formarum* cada vez que debe inteligir en acto. Según Tomás,

[E]l intelecto posible se hace cada una de las cosas [*fieri singula*], en cuanto recibe las especies de cada una de las cosas. Por tanto, por el hecho de recibir las especies de lo inteligible, es capaz de operar cuando quiere [*operari cum voluerit*] mas no de hacerlo siempre, porque continúa estando en potencia aunque de una forma distinta que antes de inteligir [*aliter quam ante intelligere*], a saber, del modo como el que tiene el hábito de conocer [*sciens in habitu*] está en potencia de considerar en acto. (*STI* 79.6 co)

En otros lugares de su obra, Tomás insiste en este mismo tópico: la adquisición de la ciencia cambia de estado al intelecto, que pasa de una potencialidad pura a poder obrar por sí mismo (*potens operari per seipsum*, *SCG* II.74). De hecho, en el conocimiento habitual, estado intermedio entre la pura potencia y el puro acto, cobra papel protagónico la voluntad, pues en virtud de ésta es que el cognoscente se lleva a sí mismo de potencia al acto perfecto (*QDV* 10.2 ad4). Y no interpretemos superfi-

cialmente lo dicho. La retención de la especie a la que alude Tomás permite la intelección voluntaria no porque reponga una presencia sino porque comporta un habituarse, es decir, una modificación perfectiva de la disposición de la potencia en virtud de la cual resulta más fácil inteligir algo. Mientras que la especie memorial oliviana se define en relación a la *praesentia*, la especie a la que alude Tomás, coherente con la tradición aristotélica, da cuenta de una alteración entitativa por la cual el cognoscente, comienza a estar *aliter quam ante intelligere*. Este *aliter* se lo debe tomar con la mayor intensidad posible, pues a diferencia de la especie oliviana, que interviene para enmendar la ausencia, la especie tomista implica una modificación cualitativa del cognoscente.

Quizás se advierte mejor la diferencia entre ambos planteos teniendo en cuenta lo siguiente. Supongamos que deseo inteligir la noción de pensamiento subyacente en un determinado pasaje de Platón y que esa intelección no la puedo consumir en un único contacto con el texto sino que debo consultarlo o releerlo varias veces. Según la noética de Olivi la especie consistiría en la capacidad de retener representativamente, por ejemplo, las líneas principales del pasaje o sus términos fundamentales, de modo de poder reflexionar en ellos incluso cuando no dispongo del pasaje ante mis ojos. Según Tomás, en cambio, la especie sería necesaria incluso en el caso de que dispusiera siempre del texto, porque lo que la especie viene a explicar no es una intelección *in absentia* sino el hecho de que, conforme intelijo mejor una cosa, está más en mis manos la posibilidad de reeefctuar este acto de pensamiento, que habrá de plasmarse en conceptualizaciones más o menos complejas. Estas profundas diferencias en el concepto de especie le restan mucha contundencia a las críticas olivianas contra el verbo tomista.

Apuntemos para finalizar que la importancia de la especie memorial en la noética oliviana amerita repensar el tópico de su antirepresentacionalismo. Lambertus de Rijk (2005: 73) ha manifestado extrañeza ante el hecho de que, a pesar de una presunta sensibilidad por el principio de economía, Olivi sostenga que acto intelectual y la especie memorial son realmente distintos. La sorpresa de de Rijk surge del error metodológico de forzar la noética oliviana para que entre en un esquema preconcebido que, al menos en este punto, le resulta inapropiado. Debemos tomar con reparos no sólo la tesis de que Olivi es un antirepresentacionista sino también la tesis de que sería un antirepresentacionista inconsecuente o con contradicciones.

Olivi no es un antirepresentacionista en el sentido de descartar todo tipo de representaciones. A diferencia de Ockham, su preocupación fundamental no es la economía teórica sino hacer hincapié en el carácter activo de toda operación mental en vista de preservar al libre albedrío de toda sospecha de determinismo. Por ende, rechaza las representaciones pero no lo hace a secas sino en cuanto *pasivizan* el conocimiento. Ahora bien, a diferencia de la especie inteligible, la especie memorial no produce la pasivización del intelecto, ya que su función es reponer la presencia del

objeto cuando éste está ausente, y no suprime la *consideratio* de parte del intelecto. Por ende, Olivi no se contradice al admitirla. Se trata de un buen ejemplo de por qué el historiador no debe perseguir la meta de tipologizar filosofías del pasado.

## 2. Entre el *fictum* y el acto: la teoría del concepto en Ockham

A pesar de que a menudo los especialistas suelen presentar juntas o emparentadas las teorías noéticas de Olivi y de Ockham (de hecho es lo que nosotros hacemos en este trabajo), es preciso no olvidar sus diferencias. En cuanto al problema del concepto o verbo mental, ambos discrepan en un punto fundamental. Si, como vimos, el propósito central de Olivi en su *Tractatus* es redefinir el verbo mental centrándose en la noción de *consideratio* actual, la principal preocupación de Guillermo, en cambio, consiste desarrollar el tópico del concepto bajo el peculiar punto de vista del universal como fenómeno exclusivamente semántico. Siguiendo a Pasnau, podríamos creer que las noéticas de Tomás, Olivi y Ockham se articulan en torno de la siguiente discrepancia fundamental: concebir la intelección según una «teoría del acto-objeto» (Tomás) o concebirla según una «teoría del acto» (ver sección 2.3).

Sin embargo, parece más adecuado ver a las tres noéticas como teorías que, en sentidos netamente distintos, toman la intelección como un acto. En el caso de Tomás, la *formatio* efectuada por el intelecto posible cuyo término es el verbo mental; en el caso de Olivi, la *consideratio* realizada por un intelecto que, al modo de una espada, procura fijarse en la realidad ya sea en sí misma ya sea en la especie memorial; en el caso de Ockham, la elaboración de un discurso interior cuyos ítems *suplan* por una determinada clase de individuos. En suma, no debemos pasar por alto que, en términos collingwoodianos, la tesis de que el acto mismo sea el término de la intelección responde en ambos franciscanos a indagaciones o preocupaciones distintas.

Como se sabe, Ockham sostuvo dos opiniones distintas sobre la naturaleza del concepto. Según la primera de ellas (conocida como teoría del *fictum*), el concepto se identifica con el producto del acto intelectual; según la segunda, en cambio, se identifica con el acto intelectual mismo. Los estudiosos suelen enfatizar las diferencias de estos dos momentos. Según la exposición habitual, el itinerario del franciscano consiste en pasar de una posición más afín a autores como Tomás hacia una posición que prescinde del *fictum* y recurre exclusivamente al acto intelectual (así por ejemplo Panaccio 2004: 23). Si bien es cierto que el *fictum* ockhamista se asemeja en ciertos aspectos al verbo mental tomista (parecido que los tomistas jamás reconocerían de buen grado), no obstante, la concepción del universal como fenómeno semántico es una rasgo que se mantiene en ambas opiniones y que es determinante tanto de la teoría del *fictum* como de la segunda opinión del franciscano. En definitiva, tal como nota Carolina Fernández, le corresponde a Ockham el mérito de «definir con toda propiedad» la función del concepto «como signos de las cosas en el

mismo sentido en que lo son las palabras, es decir, tan exteriores y extensionales como éstas» (2014: 378).

Debido a una posible influencia escotista, la teoría del *fictum* está atravesada por la preocupación de excluir al concepto del mundo de realidades categorizables por los predicamentos aristotélicos. En términos de Panaccio, la teoría del *fictum* hace hincapié en que un concepto no es ni una sustancia ni una cualidad sino un mero objeto de pensamiento, «que no tiene otra existencia más que ser conocido» (2004: 23). En la *Ordinatio*, Ockham se pregunta si lo universal, es decir, el concepto es algo real que existe subjetivamente en algún lugar. Y comienza consignando las tres opiniones que rechazará, la segunda de las cuales corresponde a Tomás de Aquino, según los editores (remiten precisamente a *ST* I.85.2 y 3, y a Egidio Romano). «Lo universal —dice la *opinio*— es una cierta especie que, porque mira [*respicit*] igualmente a todo singular, se dice universal, de modo que es universal en el representar pero singular en su ser [*in essendo*]» (*OTh* II.269, ll.1-4).

Indagando acerca de la naturaleza de las *passiones animae* del comienzo del *De Interpretatione*, Guillermo vuelve a presentar esta misma *opinio* en una versión extendida (aunque en esta ocasión los editores no remitan a Tomás). Pero antes de consignarla, antepone un párrafo sobre los lineamientos generales del problema que analizará. En efecto, en *De interpretatione* el término *passio* no significa lo mismo que en *Categorías* (es decir la pasión como predicamento opuesto a la acción):

la afección del alma se toma por [*accipitur pro*] algo que es predicable [*praedicabili*] de algo, lo cual no es la palabra oral [*vox*] ni la escritura y algunos llaman «*intentio* del alma» y otros la llaman «concepto». Considerar de qué tipo es esta *passio*, si es (i) una realidad extramental o (ii) algo que existe realmente en el alma o (iii) un cierto ente forjado que existe sólo objetivamente en el alma, no le corresponde al lógico sino al metafísico. No obstante quiero referir algunas opiniones que podrían afirmarse sobre esta dificultad. (Guillermo de Ockham, *Oph* II.349, ll. 5.12)

La primera línea es sumamente importante, porque encara toda la cuestión en un sentido netamente «ockhamista»: *accipitur passio animae pro aliquo praedicabili de aliquo*. Según el maestro franciscano indagar en la ontología del concepto o *intentio* implica indagar en la ontología de lo predicable en el discurso mental. Notemos la inicial discrepancia respecto de la noética del Aquinate, para quien ni el concepto ni la especie son estrictamente algo predicable sino algo *por lo cual* la predicación es posible. Como vimos en la sección 4.4, cuando el intelecto en acto se objetiva a sí mismo y se intelige inteligir, se descubre como un gran dispositivo *quo* que comporta toda la compleja arquitectura que venimos analizando, dentro de la cual no se da propiamente el universal en acto —el universal como algo *uno*— sino semejanzas (singulares pero inteligibles en acto por inmateriales) que permiten ejecutar el acto de intelección. De las opiniones aludidas en el pasaje, la tercera es la de Ockham y la segunda es la de Tomás:

Podría afirmarse la siguiente opinión. La afección del alma de la que habla el Filósofo aquí es una cualidad del alma realmente distinta del acto de inteligir, la cual termina [*terminans*] al acto de inteligir como su mismo objeto [*sicut obiectum ipsum*]; esta cualidad sólo tiene ser cuando hay acto de inteligir. Y esta cualidad es verdadera semejanza de la cosa de fuera, por lo cual representa la cosa de fuera y supone por ella por su propia naturaleza [*ex natura sua*] así como la voz supone por las cosas consuetudinariamente [*ex institutione*]. (Guillermo de Ockham, *OPh* II.349, ll.3-9)

En esta ocasión los editores no aluden a Tomás como autor de la *opinio* pero transcriben el pasaje de Duns donde se enlistan cinco posiciones sobre el verbo (nosotros lo citamos al comienzo de 12.2), y apuntan que la *opinio* criticada por Ockham coincide con la segunda de las referidas por Duns. En cualquier caso se advierten varias alusiones compatibles con la doctrina de Tomás: (i) el énfasis en la distinción real respecto del acto de inteligir, (ii) el carácter «terminativo», y (iii) el ser *similitudo* de la cosa. Pero agrega dos nuevos rasgos extraños a la opinión de Tomás pero funcionales a su propia crítica: (i) el concepto desempeña la función de objeto y (ii) su carácter de semejante le confiere valor supositivo en el discurso mental. Se repite el mismo «malentendido» que en la crítica oliviana, pues pasa inadvertida la diferencia entre el *terminus* del inteligir y su objeto.

En suma, si leemos paralelamente las dos reseñas redactadas por Guillermo, la de la *Ordinatio* y la del comentario a *De interpretatione*, tenemos que lo universal se define por tres rasgos fundamentales según la *opinio*: (i) una especie, ítem mental *real* y por ende singular *in essendo*, que (ii) en virtud de su semejanza representa los singulares y supone naturalmente por ellos, de modo que (iii) funciona como término u objeto inmediato de la intelección. De hecho, el propio Ockham —en la *Ordinatio*— luego de reseñar las tres opiniones, las resume diciendo que todas concuerdan en postular un ítem singular —*vera res singularis*— que puede suponer por múltiples individuos extramentales porque, a pesar de ser singular, es común e indistinto a todos ellos —*universalis et communis et indifferens*— (*OTh* II.270, ll.6-9).

Esta tesis de lo universal como un singular que es común a causa de su indiferencia Guillermo la ejemplifica con el símil de una estatua que se asemeja a múltiples individuos. Pensemos en una de esas estatuas que no celebran a un personaje en particular sino a una clase de individuos. La estatua al soldado anónimo, por ejemplo, remite a múltiples soldados porque, a diferencia de una estatua a José de San Martín, se asemeja a muchos sin excluir a ninguno. La estatua es «indistinta a las cosas que se asemejan a ella y no nos anoticia [*duceret in notitiam*] sobre una más que sobre otra» (*OTh* II.270, ll.12-3). Lo universal, por tanto, implica un singular del cual se remueven tantas notas individuales cuanto se necesite para que pueda *suplir* por otros varios singulares.

Dentro de este contexto de la universalidad como fenómeno semántico es donde la navaja de Guillermo se pone más filosa. En la *Ordinatio*, critica la aludida *opinio* en los siguientes términos:

Se afirma que lo universal es aquello que se entiende a través de la abstracción del intelecto. Pero la especie no se entiende así porque (i) o bien se la entiende en sí, y entonces necesariamente se la entiende primero intuitivamente, (ii) o bien se la entiende en otro y, por consiguiente, eso otro es un universal respecto de ella. Pregunto, entonces, sobre éste lo mismo que sobre el anterior. Y así o bien habrá una progresión infinita o bien la especie no será universal. (*OTH* II.269, ll.8-14).

Coherente con lo que vimos en la sección 8.3, el contacto inmediato o intuitivo es el acceso fundamental del intelecto a su objeto. El argumento opera sobre dos suposiciones. La primera de ellas —ya consignada en la reseña de la *opinio*— es que el concepto funciona como objeto inmediato del acto de entender. La segunda premisa es que siempre el primer contacto con un objeto de conocimiento subjetivamente real debe ser intuitivo. De la combinación de ambas premisas se sigue que sostener la tesis de que conocemos lo universal mediante un concepto ontológicamente singular es lisa y llanamente una contradicción en los términos. De alguna manera, retornamos a la objeción averroísta combatida por Tomás: el conocimiento universal no puede resultar de un dispositivo noético singular.

Como en el debate sobre las especies, Ockham lleva a su rival a la estricta disyuntiva entre intuición o progresión infinita. La contundencia de su argumento, no obstante, depende de que las nociones puestas en juego por la *opinio* sean entendidas en sentido ockhamista. Como en el ejemplo collingwoodiano de la caja de piezas de ajedrez, se consigue demostrar la falsedad de la proposición discutida a condición de sacarla de un complejo de preguntas y respuestas e injertarla en otro. Según la noética de Tomás, lo universal no es un fenómeno ni exclusiva ni primordialmente semántico, y el concepto no es un ítem mental que, clasificado rigurosamente en las categorías, sirva de objeto inmediato. En definitiva, como vimos en la sección 1.2, en el discurso filosófico, la *opinio* reseñada, no debe ser leída como un puente hacia el texto objetado sino como un fenómeno interno del texto objetante.

De todas maneras, Ockham concluye que el concepto como cualidad real del alma no es el camino más eficaz para explicar el acto de entender, lo cual activa la búsqueda de una solución alternativa, que es la mencionada teoría del *fictum*. Con este término Ockham alude en principio a un «constructo mental» que carece de un ser real y extramental puesto que existe sólo dentro de la mente *in esse obiectivo*, es decir a título de objeto de pensamiento. Según Armand Maurer (1999: 504), la ventaja teórica de esta nueva teoría consiste en que el *fictum* puede cumplir la función de término de la intelección cuando ésta no es desempeñada por un individuo pero sin convertirse en un individuo (la especie, en cambio, carece de esta versatilidad). Los productos de la lógica (proposiciones, silogismos, etc.), a diferencia de las cosas



que existen fuera de la mente, no tienen ser subjetivo, «sólo tienen ser-de-objeto [*esse obiectivum*] de modo que el ser de éstos es su ser conocido» (*OTh* II.273, ll.20-1).

Una de las explicaciones más detalladas sobre la naturaleza del *fictum* es la que nos presenta el §7 del primer libro de la *Expositio* de Guillermo al *De interpretatione*. Se observa en ella la vinculación entre el *fictum* y la tesis de la actividad mental como un discurso interior, dotado de una estructura sintáctica paralela a la del discurso vocal. Como enfatiza Castello Dubra (2014: 198), si autores como Tomás y Escoto enfrentan el problema del correlato real del conocimiento delimitando una zona dentro de lo real como fundamento de éste y apelando a la intervención de las operaciones intelectuales, Ockham, en cambio, simplifica los recursos ontológicos y potencia los dispositivos lingüísticos. Por tanto, lo que la tradición filosófica conoce bajo los nombres de *intentio*, concepto o afección (*passio animae*) no es sino «lo que puede ser predicado o sujeto en la proposición mental [*praedicabile vel subicibile in propositione in mente*]», por ende, «todas las afecciones del alma, sean *intentiones* del alma o conceptos, son proposiciones mentales o silogismos o partes de éstos» (*OPh* II.359, ll.3-7). Ahora bien, en la noética de Guillermo sigue operando un cierto presupuesto representacionista, pues estos productos lógicos que son las afecciones del alma, deben funcionar, a su vez, como término u objeto inmediato del acto de entender. Y es precisamente en este punto donde surge la necesidad de que el ser de éstas afecciones sea meramente objetivo, lo cual, para Ockham, es tanto como decir que son el resultado de un *ingere* operado por la mente. Agrega, por tanto, que estas afecciones o proposiciones mentales

no son verdaderas cualidades de la mente ni entes reales existentes subjetivamente en el alma [*entia realia existentia subiective in anima*] sino sólo ciertos conocimientos del alma [*quaedam cognita ab anima*], de modo que el ser de éstos no es sino el que éstos sean conocidos [*esse eorum non est aliud quam ipsa cognosci*]. Se los puede denominar, según algunos, *idola* y, según otros, *ficta*. Y así, puede decirse que el intelecto, al captar lo singular, forja [*ingit*] un singular semejante. Y este singular así forjado no existe realmente en ninguna parte [*illud singulare sic fictum non est alicubi existens realiter*]. (*OPh* II.359-60, ll.8-15)

Guillermo debe elaborar cuidadosamente su posición. Si la afección-proposición del alma debe ser término de la intelección no puede ser una cualidad subjetiva del alma, es decir una cualidad entitativamente real, porque en ese caso obturaría la intelección de lo universal. Sin embargo, tampoco puede ser *simpliciter* irreal o simplemente equiparable a la nada: tienen un ser que es el ser conocido, el ser que puede provenirles de ser el resultado del *ingere* de la mente. Dicho de otra manera, en este punto la noética de Ockham nos depara la siguiente sorpresa: decir de algo que no es real no es lo mismo que decir que es irreal o simplemente nada.

El *fictum* se sitúa precisamente en esa oscura región de lo que es pero sin llegar a ser *subiective reale*, o de lo que no es pero sin llegar a perder esa mínima dosis de ser

que es el *esse obiectivum*. Por extraño que resulte este gesto de la noética ockhamista, no es tan atípico si se lo pone en la perspectiva histórica. Basta recordar al Extranjero del *Sofista* cuando dice que la imagen «es realmente lo que no es» (ὄνκ ὄν ἄρα ὄντως ἐστίν, *Sof.*, 240b12), o bien doctrina estoica de los incorporeales. Y naturalmente el *esse obiectivum* de Escoto. Gracias a su alta dosis de no ser, el versátil *fictum* puede realizar la función que el concepto (groseramente concebido como especie) es incapaz de cumplir. Con todo, años más tarde, en sus *Quodlibeta*, Guillermo reaccionará virulentamente contra esta posición intermedia del *esse obiectivum*, entre el ser y la nada. «No existen —afirmará vehementemente (*OTh* IX.218-9)— unos seres objetivos tales que no sean ni puedan ser entes reales, ni hay un otro pequeño mundo de entes objetivos, sino que lo que no es ninguna cosa es completamente nada [*illud quod nulla res est omnino nihil est*], como dice Agustín en *De doctrina christiana* I». Sin embargo, todavía faltan algunos años para que adhiera a esta rotunda posición. Por el momento, el franciscano corrobora la utilidad del *fictum* haciendo hincapié en lo siguiente:

Y por esto <el *fictum*> puede suponer, en la proposición, por la cosa a partir de la cual se lo forja, y puede llamárselo «afección», porque sólo tiene ser por medio de la operación del alma. Y también se lo puede llamar «*intentio*» del alma porque no es algo real en el alma a la manera en que lo es el hábito, sino sólo tiene ser intencional [*esse intentionale*], es decir, ser conocido [*esse cognitum*], en el alma. Y por eso se lo puede llamar concepto de la mente y da término [*terminat*] al acto de inteligir cuando no inteligimos una cosa singular de fuera sino algo común a <múltiples> cosas de fuera. Y a esto así formado o forjado [*formatum sive fictum*] podemos llamarlo universal, ya que mira [*respicit*] por igual a todas las cosas de las que es abstraído mediante esa formación o forjamiento [*per talem formationem sive fictionem*]. (*Oph* II.360, ll.17-27)

A modo de conclusión, Guillermo muestra cómo su noción de *fictum* logra dar cuenta de los diversos problemas que convergen en la cuestión. (i) Supone por la cosa, (ii) es afección porque su ser depende de la operación del alma, (ii) es *intentio* porque su *esse* es exclusivamente *intentionale* o *cognitum*, (iii) es *conceptus* en tanto funciona como término de la intelección en los casos en que no haya singular extramental, y (iv) es universal porque se refiere a la clase de cosas a partir de la cual la mente lo formó.

Al final de este último pasaje, Ockham equipara los términos *fingere/fictum/fictio* con los términos *formare/formatum/formatio*. Como vimos en la sección 9.3, también Tomás recurre a términos que remiten a una acción formativa (*formatum, constitutum*) para caracterizar al concepto o verbo mental. Además, así como el *fictum* se identifica con las proposiciones del discurso mental y los términos que las componen, el verbo, según la noética tomista, se identifica con las dos operaciones de la tradición arábigo-aristotélica, las cuales también remiten a la formación de términos y proposiciones. Por otra parte, en dos ocasiones a lo largo del trabajo (secciones 4.2 y 10.2) aludí a una «inevitable dimensión de *fictum*» en la noética to-

mista del verbo mental. Ahora bien, ¿cuáles son las implicancias concretas de esta eventual «vecindad» del verbo mental tomista con el *fictum* ockhamista?

*Fictum* y *ingere* son términos que se mueven en un campo semántico muy sugerente. Según el *Oxford Latin Dictionary*, *ingere* alude primeramente a un «hacer moldeando» (por ejemplo sobre arcilla o cera), aunque por esta vía pasa rápidamente a significar «hacer una imitación», una « semejanza » o incluso una « falsificación, y por aquí pasa a « modificar » o « alterar » (la conducta, por ejemplo) y finalmente termina en un « componer » o « inventar » (poemas, historias, palabras). *Fictum*, en cambio, suele aludir directamente a algo « inventado », « engañoso » o incluso « falso ». Al igual que *formatum*, *fictum* es el fruto de un hacer, es un producto. Pero mientras que *formatum* designa esto de un modo neutro, *fictum* hace hincapié en la distancia que puede haber entre este producto y su modelo. Esta distancia puede ser, en algunos casos, una simple semejanza que activa una razonable sustitución, pero está siempre a un paso de volverse modificación engañosa.

Una narrativa bastante asentada de la oposición Tomás versus Guillermo (es decir nominalismo versus realismo) encuentra en el término *fictum* una suerte de denuncia provocadora o incluso una especie una confesión de nihilismo. «—Nunca he dudado de la verdad de los signos —le confiesa Guillermo de Basckerville a Adso— son lo único que tiene el hombre para guiarse en el mundo. [...] ¿Pero dónde está mi ciencia? He sido un testarudo, he perseguido un simulacro de orden, cuando debía saber muy bien que no existe orden en el universo». Y poco más abajo añade: «—El orden que imagina nuestra mente es como una red, o una escalera, que se construye para llegar hasta algo. Pero después hay que arrojar la escalera, porque se descubre que aunque haya servido carecía de sentido» (Eco 1980: 464). Desde este punto de vista, cualquier vecindad entre *verbum* y *fictum* es falsa.

Contra lo que pueda pensarse el *fictum* ockhamista no parece tener una carga tan negativa como puede creerse. *Fictum* no es lo mismo que *simulacrum*. Implica mucha menos nostalgia metafísica de la que solemos adjudicarle, y eso permite avvicinarlo al *formatum* tomista, aunque sin olvidar sus diferencias. El verbo mental tomista, el *esse obiectivum* escotista y el *fictum* ockhamista admiten ser interpretados como instancias de una misma serie (interpretación que no impide que estas nociones cumplan funciones distintas en sus propios «sistemas»). Aunque en los capítulos precedentes se haya hecho hincapié en la dimensión neoplatónica del verbo tomista (una emanación en la que eclosiona una perfección que el intelecto *ya tiene*), sin embargo no olvidemos que en el corpus tomista también se encuentra (aunque no predomine) la idea de que el verbo es el *in quo* de la intelección. «A esta expresión [*expressum*] —dice el Aquinate (*SEI* cap1 lect1)—, que es una formación [*formatum*] en el alma, la llamamos verbo interior; y no es aquello por lo cual [*quo*] el

intelecto entiende sino en lo cual [*in quo*] entiende, ya que éste ve la naturaleza de la cosa entendida en esta expresión o formación [*in ipso expresso et formato*].».

El *esse obiectivum* de Escoto y el *fictum* de Ockham son sendas consecuencias de esta tesis tomista. Ambas procuran salvar a su manera la idea tomista del concepto como *in quo*, la cual, aunque sea minoritaria en la obra del propio Tomás, se convirtió en predominante poco después, tal como lo demuestran las *opinionēs* que refutan Olivi y Ockham. Una vez que el término de la intelección comienza a correrse al lugar de objeto (inmanente) —desplazamiento que comienza en el propio Tomás—, y a esto le añadimos la consabida preocupación escotista por la escrupulosa categorización (aristotélicamente hablando) de los ítems mentales, se vuelve perfectamente comprensible el *fictum* ockhamista, pero no como una desplatonización radical (el universal es un mera ficción o simulacro) sino como estrategia para salvar la universalidad del conocimiento, pues si la intelección recayera intuitivamente sobre una cualidad subjetiva del alma, la universalidad de la inteligencia resultaría abrogada (la universalidad salvada por Ockham, obviamente, es la universalidad ockhamista, es decir semántica). Lo que quiero decir es que el *fictum* no es solamente un expediente para ratificar la inexistencia del universal *in essendo*, además cumple su propia función en el acto de entender (por lo menos hasta que Ockham cambió de opinión). Y en virtud de esta función noética se lo puede asemejar al verbo tomista.

Según Ernestus Moody, editor del segundo tomo de la *Opera Philosophica* de Ockham, la noción de *fictum* tendría un precedente en una *quaestio* de Enrique de Harclay (†1317), teólogo inglés influenciado por Escoto. En un célebre pasaje, Enrique desarrolla las características propias de un  *fingere* propio del filósofo por oposición a un  *fingere* propio de los poetas. Pero a diferencia de Ockham, prefiere hablar de *figmentum* en vez de *fictum*:

Hay dos tipos de *figmentum*, el filosófico y el poético. El poético es falso en la realidad [ *falsum in re*] [...]. Pero el filósofo forja [ *fingit*] de un modo distinto. Pues por una necesidad científica [*necessitate doctrinae*] forja algo uno en un concepto simple [*in intellectu simplici*], lo cual ni existe ni puede existir. Y a esto así forjado [*ficto*] le atribuye lo que le correspondería [*in esset*] a esa cosa si existiera en la realidad, <pero se lo atribuye> si falsedad alguna. Por ejemplo, el geómetra a causa de la ciencia forja en su consideración una línea sin espesor o bien el astrólogo <forja> epiciclos y excéntricos, más no afirman que semejantes cosas existan en la realidad. (Enrique de Harclay, *Quaestio de significato conceptus universalis*, citado en Ockham *OPh* II.360)

Por provocador que pudiera resultar el poner uno junto al otro un  *fingere poeticum* y otro  *philosophicum*, las conclusiones que saca Enrique de este planteo podrían ser compartidas en algún sentido por Tomás. Como sabemos, según el Aquinate, no hay universales abstractos *in rerum natura*, y eso no implica que la actividad intelectual sea falsa, puesto que cuando dos cosas existen conjuntamente es posible entender una sin la otra sin incurrir en falsedad. Por supuesto que hay diferencias de énfasis

sis. Mientras que Tomás habla de realidades que *existen conjuntamente* (el ejemplo típico del olor y el color de la manzana) o bien habla de que lo abstracto *no subsiste separado*, Enrique y Guillermo hacen hincapié en que el *fictum* no existe y en que sólo hay seres singulares *in rerum natura*. No obstante, según Enrique, el *figmentum* permite hacer atribuciones predicativas *sine omni falsitate*, y ejemplifica con una línea, que en la realidad se da con espesor pero no así en la mente del geómetra. Ahora bien, si el *figmentum* del geómetra fuera completamente ficticio, ¿podría dar lugar a predicaciones libres de falsedad? ¿Qué lo diferenciaría del *figmentum* poético?

En suma, el *fictum* ockhamista y el *verbum* tomista comparten al menos un rasgo. Ambos remiten a una espontaneidad de la mente, pues si la intelección recae sobre ellos, no es porque el intelecto los encuentre *in rerum natura* sino porque él mismo es capaz de elaborarlos. En una palabra, ambos son *formata* y ambos desempeñan una función central en la mecánica intelectual.

Ahora bien, ¿lo dicho hasta aquí nos faculta a identificar sin reparos ambas nociones? Evidentemente no. Entre *verbum* y *fictum* hay una diferencia muy importante. Ésta reside en el tipo de *communitas* a la que remite cada una de estas nociones. El *fictum* ockhamista implica una *communitas* predicativa. Eso quiere decir que, en ella, la unidad formada es un fenómeno *simpliciter* posterior a los singulares, cuyo propósito es la formación de proposiciones universales. En cambio, la *communitas* a la que remite el *verbum* tomista es, en un sentido, posterior a los singulares (resulta de una abstracción), pero en otro sentido es *anterior* y *superior* a ellos. Mientras que el *fictum* presupone una primacía del individuo (y por ende del contacto intuitivo), el *verbum* presupone una cierta superioridad de lo universal por sobre lo particular. Esto no quiere decir que los singulares sean más singulares en un mundo ockhamista que en un mundo tomista. Quiere decir que en un mundo tomista (que presenta indudables resabios platónicos) los singulares sólo pueden explicarse por la anteposición de una idea generadora que, aunque no subsista separada, los precede nomenclalmente en el ser.

En *Analíticos Posteriores*, Aristóteles afirma que el universal no puede ser menos que los particulares sino más «por cuanto las cosas incorruptibles están entre aquellos, mientras que los particulares son más corruptibles...» (*APo* 85b15-8). Comentado este pasaje Tomás dice lo siguiente:

Dice [Aristóteles] que si lo universal se predica de muchos, según una única *ratio* y no equivocadamente, lo universal —en lo que pertenece a su *ratio*, esto es, en cuanto a la ciencia y a la demostración— no será menos ente [*ens*] que lo particular sino más. Porque lo incorruptible es más ente que lo corruptible y la *ratio* universal es incorruptible, mientras que los particulares son corruptibles. Les acontece la corrupción según sus principios individuales pero no según la *ratio* de su especie, que es común a todos y se conserva mediante la generación. Por lo tanto, de este modo, en lo que pertenece a su *ratio*, los universales son más entes [*magis entia*]

que los particulares, aunque, según la subsistencia natural, los particulares son más entes y es a éstos que denominamos sustancias primeras y principales. (*EPA I lect37*)

La actividad intelectual conlleva una constatación enigmática, que Tomás no tiene intención de silenciar. El mundo le depara al filósofo una suerte de «incoherencia constitutiva». El privilegio de la subsistencia está asignado a los individuos, realidades nocionalmente inferiores. En cambio, las realidades nocionalmente superiores, aquellas en función de las cuales existen éstos individuos, están desprovistas de ella. La tarea del intelecto, por tanto, es manifestar o formar en su verbo ese universal, incapaz de subsistir pero superior a los individuos, ir deletreándolo a través de su diseminación en el múltiple de los individuos. Julio Castello Dubra (2012: 76-7), estudiando la recepción tomista de la doctrina aviceniana de *natura*, sostiene que, según Tomás, «el que la naturaleza no en sí misma, sino que se halle realizada en los singulares, no significa que *solamente* sea un concepto abstraído de esos individuos, sino también incluye el que sea un principio constituyente de los mismos».

Por tanto, a diferencia del *fictum*, cuya formación tiene un propósito exclusivamente semántico, el *verbum* tomista implica la formación de una noción dotada de una primacía extraña, ya que no viene ratificada por la subsistencia. Cuando un intelecto humano, gracias al contacto sensitivo y a la abstracción, profiere su verbo interior, no sólo está elaborando sólo clases lógicas que le permitan ulteriores enunciados científicos. Además, está elaborando un ítem que, en cierto sentido, es más que lo que se le dio al intelecto en su interacción con los individuos. En definitiva, con su actividad formativa, el intelecto humano se aproxima a su manera a los intelectos separados, cuyas semejanzas preceden a los individuos, son superiores a ellos y, eventualmente (en el caso de Dios) los causan.

En una célebre página de *Logique du sens*, Gilles Deleuze (1969) diferencia tres «imágenes de filósofos». Según la primera de ellas, la platónica, el filósofo es un ser de ascensiones, cuyo «cielo es un cielo inteligible que nos distrae de la tierra». El verdadero conocer es, según ella, un «girarse hacia el principio de lo alto». Y si le buscamos un correspondiente entre las enfermedades, la filosofía de las alturas es maníacodepresiva, a causa de su sucesión de ascensos y caídas. En Nietzsche, para quien la orientación ascensional de la filosofía constituye una degeneración, Deleuze encuentra una segunda imagen de filósofo, también representada por los presocráticos (especialmente Empédocles), una filosofía que renuncia a las alturas para juzgar a la superficie desde las profundidades de la tierra. Y hay una tercera imagen, que no busca ni la profundidad ni la altura —los cínicos y los estoicos— según la cual los cuerpos consisten en mezclas que no deben ser juzgadas ni desde las profundidades de la *phýsis* ni desde las alturas de la Idea, pues todas las combinaciones pueden ser buenas o malas. El platonismo —dice Deleuze— «que pretendía hundir todavía más el mundo presocrático, reprimirlo aún mejor, aplastarlo bajo todo el

peso de las alturas, se ve destituido de su propia altura, y la Idea cae en la superficie como simple efecto incorporal».

Por atractiva que resulte la tipología deleuzeana, no debe olvidarse que todo esquema funciona a expensas del olvido de algunos rasgos y de la exacerbación de otros, de modo que no tiene demasiado sentido el ejercicio de subsumir en él noética como las de Tomás o Guillermo. Con todo, según Carlos Ribeiro do Nascimento, medievalista brasileiro de la Pontificia Universidade Católica de São Paulo, la noética tomista se opone tanto a una filosofía de las alturas como a una filosofía de las profundidades (Ribeiro do Nascimento 2000: 175). En efecto, al primer rechazo nos lleva la veta antiplatónica de Tomás, su insistencia en la *conversio ad phantasmata*, su tesis de que el intelecto humano no conoce confrontándose con un intelecto superior sino con sus propias imágenes o fantasías. Y el segundo rechazo se justifica por cuanto las filosofías de la profundidad despojarían al sujeto humano, según el medievalista brasileiro, de una razonable autonomía cognoscitiva en nombre de trascendencias «de abajo» tales como el inconsciente o las relaciones de producción.

Obviamente, el recurso al antiplatonismo de Tomás es un expediente textualmente infalible y doctrinalmente válido. No nos faltan pasajes donde Tomás se explaye a propósito del *error Platonis*. No obstante, si tenemos en cuenta su doctrina sobre el verbo mental y la superioridad relativa de lo universal, y la contrastamos a su vez con la *communitas* semántica de Guillermo de Ockham, encontramos que la noética tomista tiene rasgos ascensionales y que la noética ockhamista bien puede ser una «filosofía de superficie». De hecho, esta caracterización deleuzeana de la Idea que, destituida de su altura, cae en la superficie como efecto incorporal, ¿no le cuadra mucho más al *fictum* ockhamista que al verbo mental tomista? Por otra parte, tomándonos en serio la célebre anécdota del «*omnia que scripsi videntur michi palee*» (es decir si la tomamos en su dimensión de metonimia del pensamiento filosófico de Tomás), cabría preguntarse si ésta no pone en escena un rasgo «maníaco-depresivo» del tomismo.<sup>70</sup>

Pero como señalé al comienzo de esta sección, Guillermo no se conformó con la teoría del *fictum*. Como acabamos de ver, en la *Ordinatio* —el comentario al primer libro de las *Sentencias*— y en su *Expositio in Perihermeneias*, Ockham critica la tesis tomista y escotista de que el universal es una cualidad que afecta real o subjetivamente al alma y defiende la teoría del *fictum*. No obstante, según Robert Pasnau (1997: 282-3), un cófrade suyo, el franciscano inglés Walter Chatton (†1343), luego de leer un primer borrador de la *Ordinatio*, le habría objetado a Guillermo que la combinación de actos de inteligir y *ficta* es innecesaria pues los actos de inteligir (sin los *ficta*) pueden explicar por sí solos la intelección. Por este motivo, en sus *Quod-*

<sup>70</sup> Para esta anécdota, repetida en diversas versiones por varios biógrafos de Tomás consúltese Prümmer 1937: 43, 120, 193, 377.

*libeta* y en la *Quaestiones in libros Physicorum* (así como en adiciones tardías a la *Ordinatio* y en algunos pasajes de la *Expositio in Perihermeneias*) Guillermo cambia de opinión y afirma que el conocimiento intelectual puede explicarse *solamente* mediante actos mentales que existen subjetivamente en la mente, prescindiendo de los *ficta*. Pasnau (1997: 278) esquematiza las dos soluciones ockhamistas del siguiente modo:

		¿Qué es lo que hay dentro de la mente?	
		1. Actos + Objetos	2. Sólo actos
¿De qué modo existe lo que hay dentro de la mente?	A. Objetivamente	Teoría del <i>fictum</i>	
	B. Subjetivamente	Teoría del acto	

Esta *opinio* posterior de Ockham es prolífica en múltiples argumentos contra cualquier tipo de objeto mental, sea especie o *fictum*. No obstante, según Panaccio (2004: 24), todos estos argumentos operan sobre una matriz común que es el siguiente *modus ponens*: (i) Sería preferible prescindir del *fictum* si fuera posible, (ii) es posible prescindir de él ya que las funciones que le atribuimos a los conceptos pueden ser adecuadamente cumplidas por los actos intelectuales solos, por tanto (iii) debemos prescindir del *fictum* y conservar el *actus*. Se trata de una aplicación de la *lex parsimoniae* a la cuestión del concepto. Toda *intentio* —sostiene el franciscano— «es un acto de entender, ya que con el acto puede salvarse todo lo que se salva con el *fictum*. dado que el acto es semejanza del objeto, puede significar y suponer por las cosas de fuera, puede ser sujeto y predicado en la proposición, puede ser género, especie, etc., como el *fictum*» (*Quodl.* IV.35; *OTh* IX.474). No obstante, cabe aclarar que si el Ockham de la primera *opinio* no prescinde del *fictum* no es porque tenga reparos para con lo que denominamos *lex parsimoniae* sino porque duda de que la intelección pueda explicarse prescindiendo completamente de un objeto; su intercambio con Chatton lo habría convencido de lo contrario.

El universal es, según Ockham, un fenómeno semántico consistente en que un único ítem supla por múltiples singulares. Que el concepto sea el acto de entender y no un *fictum* es una tesis mucho más afín con este presupuesto. El verdadero problema de la intelección no consiste en explicar cómo el intelecto consigue proferir una *intentio* que es, de alguna manera, superior a los singulares, una suerte de idea platónica que depuso su subsistencia original. El verdadero desafío es explicar la intelección en tanto captación conjunta o simultánea de un conjunto de individuos potencialmente infinito. Como vimos en la sección anterior, ante un problema semejante, Olivi responde que basta con una *consideratio* comparativa de muchos singulares,



que capte simultáneamente las *habitudines* de los diversos singulares. Como si inteligir el universal «hombre» fuera inteligir simultáneamente la semejanza de cada uno de los infinitos hombres individuales para con los otros individuos de esta clase.

Ockham, en cambio, elabora una solución todavía más económica, cuyo punto clave está en la noción de confusión. A diferencia del verbo mental gandeano o escotista (y en definitiva agustiniano) que ve en la confusión una forma de volubilidad que es preciso superar, el concepto, según el franciscano, es precisamente un acto de inteligir que, por su indeterminación, puede corresponderle a todos los singulares de una misma clase.

El intelecto, al aprehender la cosa singular por la intuición, elicit en sí un conocimiento intuitivo que es sólo un conocimiento de esa cosa singular, capaz de suponer, por su naturaleza en vez de esa cosa singular. [...] Pero además de esa intelección de la cosa singular se forma para sí el intelecto otras intelecciones que no <corresponden> más a esta que a aquella cosa, así como la palabra «hombre» no significa más a Sortes que a Platón ni supone más por uno que por otro... (*Quaestiones in Physicorum*, *Oph* VI.411, ll. 13-6, 24-7)

[T]ener esa intelección confusa de un hombre es tener una intelección por la cual no se entiende más un hombre que otro. Este conocimiento no es semejanza más de un hombre que de otro sino que con ese conocimiento se entiende un hombre más que un asno, porque este conocimiento, por algún tipo de asimilación, se asimila más al hombre que al asno. Por ende, digo que por este conocimiento confuso pueden entenderse infinitas cosas, así como por el mismo amor pueden amarse infinitas cosas... (*Quaestiones in Physicorum*, *Oph* VI.408, ll. 54-62)

Luego de la aprehensión intuitiva del singular, surge en el intelecto un nuevo acto capaz de asimilarse a múltiples singulares debido a que, a diferencia de la intelección de este singular, es lo suficientemente confuso como para corresponder a cualquiera de ellos, no más a uno que a otro. En definitiva, el minimalismo teórico de Ockham logra alcanzar la plena coherencia consigo mismo. El concepto es el acto mismo de inteligir y, en rigor de verdad, no hay un acto intelectual universal que se diferencie positivamente de un acto intelectual de lo singular. Se trata más bien de un acto intelectual de lo singular pero lo suficientemente indiferenciado que puede caberle a múltiples singulares. De algún modo, sólo hay actos intelectivos de lo singular, algunos de estos actos son más definidos y otros lo son menos. En este punto Ockham va más lejos que Olivi, quien todavía se esfuerza por la captación de una relación específica entre individuos que correspondería con el universal.

Ahora estamos en mejores condiciones de entender la interpretación de Pasnau, según la cual la noética de Olivi y sobre todo la de Ockham son versiones de una *Act Theory*, mientras que la noética de Tomás es una forma de *Act-Object Theory*. Carece de sentido hacer competir ambas noéticas a fin de evaluar cuál hace un uso «más verdadero» de especies, representaciones, conceptos, *ficta*, etc. Por un lado, quien haya leído con atención lo escrito hasta aquí, advierte que Tomás tendría más de un motivo para sostener que su noética también pone en el centro, a su manera,

el acto de inteligir. Por otra parte, resulta metodológicamente incorrecto pasar por alto el hecho de que Tomás y Guillermo sostienen perspectivas antagónicas sobre la naturaleza del universal. Esta discrepancia fundamental da origen, hablando en términos collingwoodianos, de dos complejos de preguntas y respuestas profundamente divergentes, en los cuales es imposible que especies y conceptos cumplan funciones comparables.

\* \* \*

De lo expuesto en este capítulo, saquemos las siguientes conclusiones:

- 13.1. El estudio de los debates noéticos del medioevo tardío no debe llevarnos a una «toma de posición» simplista entre Tomás y Olivi u Ockham con respecto al tema del concepto o verbo mental. Pasnau, por ejemplo, comprometido con una narrativa historiográfica definida, hace hincapié en que las opiniones criticadas por los franciscanos concuerdan «substancialmente» con la de Tomás. Creo haber demostrado que esta es una apreciación inexacta. Las opiniones reseñadas por ellos, más que corresponder a un interlocutor concreto, son construcciones más o menos eclécticas elaboradas en vista de las necesidades de su propia argumentación. Esto, lejos de ser una acusación contra la «honestidad» de Olivi u Ockham, es un *proprium* del discurso teórico o filosófico (Tomás, por ejemplo, hace lo mismo al criticar a Averroes, como vimos en el capítulo 4). Se trata de una cuestión semiológica o discursiva: la reseña de la *opinio* que se criticará está pensada como disparador de la crítica más que como «puente» hacia pensamientos ajenos.
- 13.2. Tanto en Olivi como en Ockham está plenamente activa la presuposición de que el verbo mental debe funcionar como el *in quo* de la intelección, idea que se remite a Tomás, aunque en el corpus de su obra sea minoritaria (aparece una vez al comienzo del comentario al Evangelio de Juan). A partir de esta suposición, Olivi opta por rechazar desde el comienzo la tesis de un verbo mental como diferente de la acción de inteligir. Ockham, por su parte, antes de rechazarlo por completo, elabora la teoría del *fictum*, con la cual procura atenuar las consecuencias negativas (representacionistas) del verbo mental corriéndolo al ámbito del *esse obiectivum*.
- 13.3. La versión gandeana del verbo mental como intermedio entre dos intelecciones, es decir, como el producto de una *inquisitio* que, a su vez, deviene objeto de una ulterior intelección más definida, contribuyó a consolidar las insinuaciones tomistas sobre verbo como *in quo intellectus intelligit*. En este contexto, se entiende mejor por qué, tanto para Olivi como para Ockham, decir que el verbo mental es *terminus* del acto de inteligir es lo mismo que decir que es objeto inmediato de la intelección. Dicho de otra manera, la tesis aristotélica del *πέρας γνώσεως* retomada por el Aquinate bajo el formato del verbo como *terminus intellectiois*, se identifica finalmente con la idea de que el verbo es un *quidam subse-*

*quens* de un primer acto de inteligir, es decir una segunda especie inteligible que deviene a su vez en objeto de una intelección culminante.

13.4. El contraste entre Tomás y Olivi pone de manifiesto las divergencias que subyacen al concepto de memoria en las noéticas tardomedievales. Cuando el maestro provenzal critica que el verbo mental se superpone con la especie memorial está presuponiendo varias premisas que conviene tener presente: (i) el verbo, que funciona como objeto de una intelección ulterior, tiene una función conservativa, (ii) toda especie, en realidad, tiene como tal una función conservativa (el «lugar» de la especie, según la tradición agustiniana, es la memoria), (iii) la función conservativa se define como la compensación de un objeto eventualmente ausente, por lo cual la función de la memoria se aproxima bastante a la de la imaginación. En otras palabras, se trata de una concepción agustiniana de memoria. No obstante, Tomás utiliza las nociones de memoria y especie de una manera distinta. Como vimos en capítulos anteriores, la especie, al menos en las obras de madurez, es la forma inmanente de acuerdo con la cual se efectúa la acción de inteligir, y no su objeto. Podría decirse, a fin de ganar claridad, que en cierto sentido la especie *es la intelección misma*, pero considerada en su aspecto de determinación interna (el equivalente al *calor calefacientis*, según el ejemplo que Tomás gusta usar). Por tanto su función no tiene que ver con la *praesentia* o *absentia* del objeto. Por otra parte, el verbo mental es una emanación del intelecto posible que, a título de manifestación, eclosiona a partir de la intelección en acto, de modo que no deviene en objeto de una intelección ulterior sino que funciona como término (no como objeto) de la intelección que la produce.

13.5. Como Olivi y Ockham presuponen en todas sus argumentaciones que el verbo mental funciona como una segunda especie, su discusión sobre este tópico suele superponer sus argumentos con los de la discusión sobre la especie inteligible. En el caso de Olivi, reencontramos el argumento fundamental de que lo esencial de la intelección es la *consideratio* y su *attentio*. El Ockham «post-*fictum*», por su parte, le aplica al *fictum* (al igual que hizo con la especie) su principio de economía teórica.

13.6. A pesar de las innegables diferencias entre las noéticas de Tomás y Ockham, el *fictum*, por una parte, es un «punto de llegada» de un problema inaugurado por el propio Tomás, y por el otro, guarda ciertas semejanzas con el verbo mental tomista. En cuanto a lo primero, como dije, es Tomás mismo quien, comentando el Evangelio de Juan, sostiene que el verbo es el *in quo* de la intelección, premisa que Ockham pretende salvar del representacionalismo mediante la tesis del *fictum*. En cuanto a lo segundo, tanto el verbo mental tomista, al igual que el *fictum*, es un *formatum* proveniente del acto de inteligir. Del hecho de que Tomás no sea nominalista no se sigue que su verbo mental sea «menos formado» que el *fictum*.

13.7. Mientras que el *fictum* pretende explicar un hecho semántico (el hecho de que múltiples individuos estén unificados en un solo ítem en el discurso mental), el verbo tomista es la semejanza de un universal que guarda ciertos resabios de platonismo. He ahí, a mi juicio, la verdadera diferencia entre ambas nociones. Debido a su función netamente predicamental, el *fictum* es estrictamente posterior a los individuos por los que suple. Y, en definitiva, por este mismo motivo puede ser reemplazado por un acto confuso de entender. En cambio, según Tomás, el verbo mental en un sentido es posterior (el cognoscente debe abstraerlo de individuos, que, por tanto, son *lógicamente* anteriores a él) pero, en otro sentido, este verbo representa una noción que, aunque carece de subsistencia, es superior a los individuos, anterior a ellos.



# CONCLUSIÓN FINAL

...una ricerca, che, come ogni opera di poesia e di pensiero, non può essere conclusa, ma solo abbandonata...

Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*

En el plan de trabajo que dio origen a este texto, me propuse indagar cinco hipótesis. A modo de conclusión final, las presentaré por orden, intercalando algunos comentarios sobre los derroteros que corrieron en el curso de la investigación y conectándolas con algunas de las conclusiones parciales consignadas al fin de los capítulos (las referencias numéricas remiten a éstas últimas).

(i) El contexto original de la tesis de la especie inteligible como *id quo* es la querrela antiaverroísta emprendida por Tomás de Aquino; interpretada así, la doctrina tomista de la especie inteligible es proclive a cierto subjetivismo, en cuanto postula que aquello por lo cual se intelige (tanto la especie como el acto mismo de inteliger, es decir, todo lo que «hay» en un intelecto en acto) es completamente individual y, por tanto, se asemeja a *la* quiddidad sin identificarse con ella.

¿Por qué otorgarle prioridad al conjunto de los seis lugares paralelos analizados? Como sostuve en 4.3, un primer motivo (aunque no sea concluyente a nivel teórico) es la insistencia la insistencia con que el propio Tomás lo reitera. No obstante, me resulta más relevante el hecho de que en estos seis pasajes se constata la pretensión de conciliar en una única explicación diversos elementos dispares, que Tomás, en otros momentos de su producción presenta por separados. Estos elementos son los siguientes: (i) la especie inteligible en cuanto algo distinto del objeto mismo de la intelección, (ii) el realismo directo, (iii) el carácter activo/productivo de la intelección.

El carácter eminentemente activo/productivo de la intelección es lo que justifica, paradójicamente, el momento pasivo/receptivo de la especie (4.6). Si le prestamos la debida atención al reiterado símil del fuego (5.1.), advertimos que la especie inteligible no es como un objeto que ingresa en la inmanencia a fin de hacer comparecer la *res* ante el cognoscente, ni es una suerte de *efficiens* desencadenante como sostuvo, por ejemplo, Durando (7.4). La riqueza de este símil es hacer hin-

capié en la unidad de la especie inteligible y la acción de inteligir: así como la *forma caloris* es una con la acción de calentar del fuego, *con ese mismo grado de unidad* (casi identidad, diríamos) se une la especie inteligible al intelecto. No obstante, la dificultad (la parte del problema donde el símil no aplica) es que la especie es *similitudo*, es decir, una forma que remite a otro y no es nativa del intelecto ni emerge de él. El fuego, en cambio, no recibe de nadie la *forma caloris*, la cual le es connatural.

Por todo esto, al explicar la intelección recurriendo a la noción de semejanza o representación, es decir, a la especie inteligible tomada como *id quo*, Tomás de Aquino, sienta las bases de una noética que no se identifica ni con el realismo directo ni con el representacionalismo o bien que incorpora elementos de ambas. Por tanto, las interpretaciones que propenden a expurgar la noética tomista de todo vestigio de representación o de inmediatez se ven obligadas a menospreciar una porción de su base textual y a privilegiar otra, operación hermenéutica que suele legitimarse apoyándose en construcciones historiográficas que son en sí mismas objetables.

La situación hermenéutica de la noética de Tomás tiene sus peculiaridades: olvido del aspecto antiaverroísta de la doctrina de la especie como *id quo*, cimentación ideológica de la interpretación denominada «realismo tomista», críticas provenientes de un «teleologismo» antirepresentacionista. Ante este panorama, resultó imprescindible que mi investigación asumiera un método «arqueológico» con sus dos fases: deconstructiva y reeefectuadora. Deconstruir las narrativas vigentes no quiere decir destruirlas. Quiere decir, en primer lugar, historizarlas, explicitar sus supuestos, a fin de evaluar sus resultados del modo más crítico posible. Y en segundo lugar, deconstruirlas no quiere decir (necesariamente) descartarlas o abrogarlas. Quien haya leído atentamente mi investigación habrá advertido lo mucho que le debe a los avances de especialistas como Pasnau o Panaccio, imprescindible para despabilarnos de un cierto «sueño dogmático». No obstante, sus interpretaciones presuponen una teleología histórica que me resulta imposible de admitir, y uno acuerdos teóricos previos (filosofía analítica, filosofía de la mente, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, etc.) que son verosímiles para el *dasein* de ellos pero no para el mío (¿nuestro?). En este sentido, mi investigación pretende ser un intento de «lectura situada» de la abundante literatura crítica anglosajona, cuya globalizada disponibilidad nos pone ante el desafío de una lectura atenta pero libre de ingenuidad y servilismo.

(ii) La versión tomista de la especie inteligible se diferencia de la versión escotista aunque no por identificarse con el objeto extramental; en la noética escotista emergen dos problemas noéticos específicos —el de la inhesión subjetiva de la especie y el de la intuición intelectual de lo individual— los cuales contribuyen a que Duns

reelabore la noción de especie inteligible de modo tal que resulte atenuada la inmediatez de la intelección en la que ésta interviene; estos elementos teóricos ocasionan forzosamente que la noética de Tomás resulte más inmediatista que la de Duns.

En las interpretaciones más tradicionales de la noética de Tomás parece subyacer una inferencia arbitraria. Ésta sostiene que, como en la noética escotista la noción de representación tiene una motivación teórica más definida que en la de Tomás, debe concluirse que la especie en la noética tomista es la forma misma del objeto o bien (peor aún) que las nociones de semejanza y representación son usadas metafóricamente por Tomás. Para hacer de la noética tomista un caso de realismo directo exento de representaciones y semejanzas, es preciso menospreciar o forzar el ingente número de pasajes donde gravitan estas nociones. Estas interpretaciones suelen ser fomentadas por modelos historiográficos en los que la filosofía de Tomás de Aquino rivaliza contra antagonistas definidos: o bien el escotismo o bien esa incierta entidad historiográfica denominada «subjetivismo moderno».

No obstante, la reevaluación de la dimensión antiaverroísta de la especie inteligible tomista nos permite concluir algo distinto de lo que sostienen estas interpretaciones tradicionales. El debate contra Averroes redunda en un incremento de la gravitación de la subjetividad dentro de la noética tomista. Aunque en Aristóteles no hay base textual que permita inferir que en el intelecto haya un ítem que difiera del εἶδος propio de la cosa conocida, la noética del Estagirita opera una cierta «subjetivación» del εἶδος platónico (el alma es el verdadero τόπος εἰδῶν) (3.6). Esta tendencia se acentúa en la noética tomista, la cual remarca el carácter singular de todo dispositivo cognoscitivo.

Que el intelecto y su especie sean inteligibles en acto quiere decir que son plenamente inmateriales, no obstante, debido a su singularidad, no son *el universal mismo* sino un medio *quo* para acceder a él (maestro y discípulo inteligen *lo mismo*; la quiddidad objeto de la intelección es una y única, de modo que no puede estar *por sí misma* en múltiples intelectos a la vez, 4.4). Por tanto, debe concluirse que no es más que un *non sequitur* la presunción de que como Tomás rechaza que nuestro conocimiento versa sobre especies, *eo ipso* sostiene que el intelecto es informado por la forma o quiddidad misma de la cosa extramental (5.2). En este contexto, resulta pertinente la interpretación de Robert Schmidt (6.5), quien rechaza la posibilidad de interpretar la intelección por vía tanto de identidad como de semejanza estrictamente consideradas (la única identidad estricta según el Aquinate es cuando hay un único *suppositum*).

Con todo, un examen detenido de la noética escotista de la especie inteligible revela importantes diferencias respecto de la de Tomás. Si bien es erróneo decir que la noción de representación sea extraña a la noética tomista, es fácil advertir que Escoto interpreta la intelección según lo que hemos denominado una «lógica del



representar» o un «modelo visual», es decir, la idea de que, para que haya acto de inteligir, es preciso que el universal previamente en acto comparezca ante el intelecto (5.5).

En Herveo Natal esta lógica del representar se extiende al verbo mental y produce una mixtura entre tomismo y escotismo. El verbo mental ocupa en la noética del dominico bretón un lugar intermedio entre dos intelecciones, una intelección confusa y previa que lo prepara, y una intelección (posterior) de carácter terminal (12.1). De esta manera, el verbo pasa de ser una *emanatio* de estilo neoplatónico a legitimarse (al igual que la especie de la noética escotista) mediante la noción de *ratio repraesentandi* (Herveo rivaliza con Escoto sobre cuántas representaciones son suficientes en orden a la culminación de la intelección). Por todo esto, la noética de Herveo Natal, y específicamente su noción de verbo mental, tienen una significación histórica primordial, en tanto permiten apreciar una convergencia de las noéticas de Tomás, Enrique y Duns.

(iii) Es indiscutible la objeción de que la especie es inútil porque todo lo que un objeto cause en el intelecto por medio de ella también puede causarlo sin ella: evaluada desde este punto de vista la especie no sólo está demás sino que obstaculiza el contacto con la realidad; sin embargo, por lo menos desde 1265, para Tomás de Aquino la intelección no es algo que produzca el objeto en el intelecto sino una acción que el intelecto efectúa en sí mismo, cuyo término es la formación de un concepto y cuya condición es que lo informe la especie inteligible, rol que el objeto (material) es incapaz de cumplir; desde este punto de vista, la tesis de la inutilidad de la especie se vuelve más difícil de sostener.

Al igual que los intérpretes más tradicionales, los estudiosos que bregan por una interpretación representacionista de la noética de Tomás también se ven obligados a estrategias teóricas complejas y poco convincentes respecto de numerosos pasajes del corpus en los cuales se habla de una intelección que recae directamente sobre su objeto. La noética tomista presenta el desafío de servirse de la especie inteligible como de un instrumento híbrido. El hecho de que la especie sea semejanza no sólo alude a una diferencia entre especie y quiddidad: refiere además a una cierta comunidad en sentido amplio, que le permite concluir a Tomás que la quiddidad de la cosa está en intelecto pero *secundum similitudinem*. Por esta vía, Tomás perpetúa la hibridez epistemológica de la ciencia aristotélica sobre el alma, que se encuentra, por así decir, entre Platón y Demócrito (7.1). De aquí, las numerosas objeciones que su noética despertó tanto en pensadores «naturalistas» como «espiritualistas».

(iv) También es indiscutible la objeción de que la especie obstaculiza o vela el contacto inmediato con los seres individuales; obviamente incurre en representacionismo quien postule especies para explicar el contacto del intelecto con objetos ex-

ternos singulares; sin embargo, en la noética de Tomás este problema no aplica: según él, no hay algo así como una intelección de los singulares pues el propósito del inteligir es lo universal, o dicho de otra manera, la formación de definiciones y enunciaciones, cuyo contenido objetivo se apoya en la información de la especie inteligible.

La tradición filosófica franciscana, desde sus albores, criticó la tesis tomista de la intelección indirecta del singular y propuso como alternativa una *cognitio* o *notitia intuitiva*, gracias a la cual el intelecto puede tomar contacto directo con el singular extramental en su propia *praesentia* y prescindiendo de *species*. Naturalmente, la contracara de una *notitia intuitiva* intelectual es la sospecha sobre la eficacia noética de la especie. No obstante, hablando en términos collingwoodianos, la premisa tomista de la especie inteligible no es una respuesta a la pregunta por cómo inteligimos (6.4). Por el contrario, todo indica que, según Tomás, el motivo fundamental para adoptar una especie es que la intelección es una acción formativa que, como tal, necesita una configuración o información de su propio ser activo, la cual no puede ser proporcionada por la cosa extramental corpórea (5.6).

Las noéticas de Olivi y Ockham, por su parte, representan dos «complejos de preguntas y respuestas» distintos, cuyas diferencias a veces son pasadas por alto. Es preciso redefinir la posición de Olivi frente a Ockham, tan relevante en la actual historiografía sobre el período. A diferencia de Guillermo, el maestro provenzal no rechaza la especie motivado por una *lex parsimoniae* o para deshacerse de explicaciones mitológicas de la intelección, sino para garantizar el carácter netamente activo de todas las potencias del espíritu (con lo cual busca garantizar, a su vez, el libre albedrío). Guillermo, por su parte, concibe el proceso cognoscitivo como una sucesión de instancias que se enlazan a título de causas eficientes, en lo cual, la especie deviene razonablemente superflua (8.5). Y otro tanto ocurre con el concepto de *similitudo* (según Ockham, un individuo que deja su impronta en el cognoscente por vía de eficiencia llega mucho más lejos en la explicación de la intelección que la noción de semejanza, inevitablemente confusa, 8.7)

Varios de estos tópicos se replican en las críticas de Olivi y Ockham contra el verbo mental. En ambos, está plenamente activa la presuposición de que el verbo mental debe funcionar como el *in quo* de la intelección, idea que se remite a Tomás. A partir de esta suposición, Olivi opta por rechazar desde el comienzo la tesis de un verbo mental como diferente de la acción de inteligir. Ockham, por su parte, antes de rechazarlo por completo, elabora la teoría del *fictum*, con la cual procura atenuar las consecuencias negativas (representacionistas) del verbo mental corriéndolo al ámbito del *esse obiectivum* (13.2).

En este sentido, cabe resaltar que, a pesar de las innegables diferencias entre las noéticas de Tomás y Ockham, el *fictum*, por una parte, es un «punto de llegada»

de un problema inaugurado por el propio Tomás, y por el otro, guarda ciertas semejanzas con el verbo mental tomista (13.6). No obstante, mientras que el *fic-tum* pretende explicar un hecho exclusivamente semántico (que múltiples individuos estén unificados en un solo ítem en el discurso mental), el verbo tomista es la semejanza de un universal que guarda ciertos resabios de platonismo (13.7).

(v) La función de la especie inteligible sólo puede esclarecerse satisfactoriamente si se estudian los pormenores de la formación del concepto o verbo mental, ya que esto es lo que parece justificar en último término la postulación de especies.

Lo que Tomás (así como los otros pensadores tardomedievales a partir de él) conocieron y discutieron bajo el nombre de *verbum mentis* es un conjunto de tesis que se remontan a diversos autores, entre los cuales se destacan Agustín de Hipona, Boecio y Anselmo de Aosta (9.1). En esta elaboración teórica, Alberto, aporta con su versión una lectura neoplatónica que conserva su lugar protagónico en la noética tomista, en la cual la *emanatio* es una de las dimensiones fundamentales de la intelección (9.5).

A diferencia de la especie inteligible, ítem mental de función definida dentro de la noética tomista, el verbo mental se caracteriza por una fluctuante variedad de denominaciones, definiciones y funciones (Tomás lo llama *verbum*, *locutio*, *conceptus*, *conceptio*, *proles*, *formatum*, *constitutum*, *intellectum*, *emanatio*, *processio*, *intentio*, *species* y *similitudo*) (9.5). No obstante, a pesar de ciertas interpretaciones que descuidan la importancia de esta noción, el verbo mental juega, según creo, un papel fundamental en la noética tomista, que, en tanto término y culminación, da sentido a los otros aspectos del acto intelectual.

Tomás define el verbo mental de varias maneras. Primeramente lo hace por negación (10.2), al diferenciarlo (i) de la especie inteligible, (ii) de la realidad misma y (iii) del acto mismo de inteligir por el cual lo formamos. En segundo lugar, como algo constituido o formado por la intelección: al igual que la imaginación, el intelecto es una potencia que conoce formando algo (10.5). En tercer lugar, cuando Tomás necesita «traducir» en términos aristotélicos o árabes la noción de verbo mental, la equipara con la *duplex operatio* atribuida al intelecto en *De Anima* Γ (10.6). En cuarto lugar, el verbo mental también se caracteriza por su accidentalidad: si bien el Aquinate no se explaya al respecto (dos o tres pasajes en los que sólo dice que el verbo es *quoddam accidens*), se trata de un punto oscuro de su pensamiento que no consigue responder satisfactoriamente cuál es la ubicación predicamental de la ontología del concepto (10.7).

Otro aspecto problemático del verbo mental tomista es el de su causación en relación a la inmanencia del acto de inteligir. Tomás ni sostiene una inmanencia aristotélica (como pretenden intérpretes como Floucat) ni renuncia a ella quebrantándola con la postulación del verbo mental como producto (como le objeta,

por ejemplo, Duns Escoto). El Aquinate reinterpreta la primacía de la ἐνέργεια aristotélica en un sentido peculiar. Según él, potencias cognoscitivas como la imaginación y (sobre todo) el intelecto sólo alcanzan su propia perfección a condición de que surja en ellas un producto distinto de la acción misma de conocer (11.1) La relectura tomista de la inmanencia aristotélica, que presupone influencias del dogma cristiano y de la metafísica neoplatónica, pone en discusión la discernibilidad entre ser y obrar a nivel intelectual. Dicho de otra manera, la tesis del verbo mental —así como la ontología efectual de la indagación agambeniana— innova (o se aparta) del aristotelismo inaugurando una nueva dimensión que no termina de adecuarse ni a la πράξις ni a la ποιήσις (11.3). En virtud de esta hibridez ontológica, aunque el verbo mental tomista no llegue a «transitivizar» la intelección, no obstante demanda ser explicada por analogía con la acción transitiva (11.3).



# ANEXO I

## CUADRO SINÓPTICO DE LAS VERSIONES DEL ARGUMENTO DE LA *SPECIES* COMO PRINCIPIO *QUO* DE LA INTELECCIÓN

### 1. LA SOLUCIÓN DE AVERROES AL PROBLEMA DE LA MULTIPLICACIÓN DE LA *RES INTELLECTA*

- 1.1. Exposición de la solución de Averroes
- 1.2. Refutación de la solución de Averroes

### 2. LA SOLUCIÓN DE TOMÁS: LA *SPECIES ES ID QUO INTELLIGITUR*

- 2.1. Desarrollo de la solución
- 2.2. La *species*, específicamente, cumple la función de informar una acción inmanente, que es el entender
- 2.3. De hecho, las ciencias y las artes son sobre realidades extramentales
- 2.4. La *species* sólo deviene objeto en la reflexión

### 3. RESOLUCIÓN DE POSIBLES OBJECIONES

- 3.1. La especie es individual, pero esto no obstaculiza su inteligibilidad
- 3.2. Lo entendido es la realidad extramental, lo cual no es obstaculizado por el *modus proprio* de la *species*
- 3.3. Opinión Aristotélica, opinión Platónica. *Modus intelligendi*, *modus essendi*

SCG 2.75 (1264-5)	CT 1.85 (1265-7)	SLDA 3.8 (1267-8)	QDSC9 obj6 y a06 (1267-8)	STI 85.2 (1267-8)	DUJ 5 (1270)
1. LA SOLUCIÓN DE AVERROES AL PROBLEMA DE LA MULTIPLICACIÓN DE LA RES INTELLECTA					
<p>[1] Si intellectus possibilis esset alius in hoc et in illo homine, oporteret quod species intellectae esset alia numero in hoc et in illo, una vero in specie. cum enim specierum intellectuum in actu proprium subiectum sit intellectus possibilis, oportet quod, multiplicato intellectu possibili, multiplicentur species intellectales secundum numerum in diversis. Species autem aut formae quae sunt eadem secundum speciem et diversae secundum numerum, sunt formae individuales. Quae non possunt esse formae intelligibiles: quia intelligibilia sunt universalis, non particularis. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse multiplicatum in diversis individuis hominum. Necesse est igitur quod sit unus in omnibus.</p>	<p>[1] [5] est alius intellectus in me, alius in te, oportet quod sit alia species intelligibilis in me, et alia in te, et per consequens aliud intellectum quod ego inteligo, et aliud quod tu. Erit ergo intentio intellecta multiplicata secundum numerum individuum, et ita non erit universalis, sed individualis. Ex quo videtur sequi quod non sit intellectus in actu, sed in potentia tantum: nam intentiones individuales sunt intelligibiles in potentia, non in actu.</p>	<p>[4] [P]latet nullam esse rationem quorundam volentium ostendere, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus, ex hoc, quod idem est intellectus ab omnibus, cum oporteat esse plures numero species intelligibiles, si sunt plures intellectus.</p>	<p>[1] [Obj]e: Praeterea, si intellectus possibilis esset alius in me et alius in te, oporteret quod res intellectae esset alia in me et alia in te, cum res intellectae sit in intellectu; et ita res intellectae numerarentur per numerationem individuum hominum. Sed omnia quae numerantur per numerationem individuum, habent rem intellectam communem; et sic rei intellectae erit aliqua res intellecta in infinitum; quod est impossibile. Non ergo est alius intellectus possibilis in me et in te.</p> <p>[2] Ad sextum dicendum quod in hac ratione praecipuum vim videtur Averroes contribuisse: quia videlicet sequeretur, ut ipse dicit, si intellectus possibilis non esset unus in omnibus hominibus, quod res intellectae individuaretur et numeraretur per individuationem et numerationem singularium hominum; et sic esset intellecta in potentia, et non in actu.</p>	<p>[1] Quaecumque enim sunt duo in numero et unus in specie, sunt quidditas per quam intelligitur, et sic procedetur in infinitum, quod est impossibile. Ergo impossibile est quod sint duo intellecta in numero in me et in te; est ergo unum tantum, et unus intellectus numero tantum in omnibus.</p>	<p>[1] Quaecumque enim sunt duo in numero et unus in specie, sunt quidditas per quam intelligitur, et sic procedetur in infinitum, quod est impossibile. Ergo impossibile est quod sint duo intellecta in numero in me et in te; est ergo unum tantum, et unus intellectus numero tantum in omnibus.</p>
<p>[2] Secunda vero ratio ipsius deficit: ex hoc quod non distinguit inter id quod intelligitur, et id quod intelligitur.</p>	<p>[7] [5] ponatur unus intellectus omnium hominum, adhuc est eadem difficultas, quia adhuc remanet multitudo intellectuum, cum sint plures substantiae separatae intelligentes, et ita sequeretur secundum eorum rationem quod intellecta essent secundum numerum diversae, et per consequens individualia, et non intellecta in actu primo. Patet igitur quod praemissa ratio si aliquid necessitate haberet, auferret pluralitatem intellectuum simpliciter, et non solum in hominibus.</p>	<p>[6] [M]anifestum est, quod etiam substantiae separatae intelligunt eadem difficultates rerum naturalium, quos intellegimus, et earum intellectus diversi sunt. Unde, si eorum ratio esset efficax, non evitaretur inconveniens, quod concludunt, per hoc, quod ponunt unum intellectum in omnibus hominibus. Non enim possunt ponere unum intellectum in omnibus intelligentibus.</p>	<p>[3] Ostendendum est igitur primo quod ita inconvenientia non minus sequuntur ponentibus in actu possibilem esse unum quam ponentibus ipsum multiplicari in multis. Et primo quidem quod ad individuationem, manifestum est quod forma existens in aliquo individuo eadem ratione individuatur per ipsum, sive sit unum tantum in una specie, sicut sol, sive multa in una specie, sicut margaritae. In utroque enim est claritas individualis. Oportet enim dicere quod intellectus possibilis sit quoddam individuum singularis: actus enim singularium sunt. Sive igitur sit unus in una specie, sive multi, eadem ratione individuabitur res intellecta in ipso. Quoniam vero ad multiplicationem, manifestum</p>	<p>[2] Ostendendum est autem ab his qui tam subtiliter se argumentantur, putant, utrum quod sint duo intellecta in numero et unus in specie, sit contra rationem intellecti in quantum est intellectus, aut in quantum est intellectus ab homine. Et manifestum est, secundum rationem quam ponunt, quod hoc est contra rationem intellecti in quantum est intellectus. De ratione enim intellecti, in quantum huiusmodi, est quod non investigat quod ab eo aliquid abstrahatur, ad hoc quod sit intellectus. Ergo secundum eorum rationem simpliciter concludere possumus quod sit unum intellectum tantum, et non solum unum intellectum ab omnibus hominibus. Et si est unum</p>	<p>[2] Quaecumque enim sunt duo in numero et unus in specie, sunt quidditas per quam intelligitur, et sic procedetur in infinitum, quod est impossibile. Ergo impossibile est quod sint duo intellecta in numero in me et in te; est ergo unum tantum, et unus intellectus numero tantum in omnibus.</p>
<p>1.1. Exposición de la solución de Averroes</p>					
<p>1.2. Refutación de la solución de Averroes</p>					

				<p>ferum est quod, si non sint mundi intellectus possibilis in specie humana, sunt tamen multi intellectus in universo, quorum multi intelligunt unum et idem. Remanebit ergo eadem dubitatio, utrum res intellecta sit una vel plures in diversis. Non ergo potest per hoc probare suam intentionem; quia, sua positione posita, adhuc eadem inconvenientiis remanebunt.</p>			<p>intellectum tantum, secundum eorum rationem, sequitur quod sit unus intellectus tantum in toto mundo, et non solum in hominibus. Ergo intellectus noster non solum est substantia separata, sed etiam est ipse Deus; et universalius tollitur pluralitas substantiarum separatarum. [...]</p>
<b>2. LA SOLUCIÓN DE TOMÁS: LA SPECIES ES ID QUO INTELLIGITUR</b>							
<p>2.1. Desarrollo de la solución</p>	<p>[3] Species enim recepta in intellectu possibili non habet se ut quod intelligitur. [...] [Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili intelligendo sicut id quo intelligitur, non sicut id quod intelligitur: sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus.]</p>	<p>[3] [O]biectum autem intellectus non est species intelligibilis, sed quidditas rei.</p>	<p>[2] [S]pecies intelligibilis, quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt obiectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur. Sicut enim species, quae est in visu, visus videt; quod autem videtur est color, qui est in corpore; similiter quod intellectus intelligit est quidditas, quae est in rebus, non autem species intelligibilis. [...] [Non enim est species intelligibilis, ipsum intellectum, sed similitudo eius in anima...]</p>	<p>[5] Utrique autem harum operationum [i.e. la inteligencia individual y la compositio et divisio] praestelligitur species intelligibilis, quae fit intellectus possibilis in actu; quia intellectus possibilis non operatur nisi secundum quod est in actu, sicut nec visus videt nisi per hoc quod est factus in actu per speciem visibilem. Unde species visibilis non se habet ut quod videtur, sed ut lectu possibilis; nisi quod intellectus possibilis reflectitur supra se ipsum et supra speciem suam, non autem visus.</p>	<p>[12] [D]icendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus. [...] [3] Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo. Et hoc etiam patet ex antiquorum opinionione, qui ponebant simile simili cognoscí. Ponebant enim quod anima per terram quae in ipsa erat, cognosceret terram quae extra ipsam erat; et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terrae loco quae in ipsa erat, cognosceret terram qui dicit quod lapis non est in anima, sed species lapidis; sequetur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quae sunt extra animam. [...] [6] [61]: Ad primum ergo dicendum quod intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu, in quantum similitudo rei intellectae est forma intellectus; sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo eius.</p>	<p>[4] Est ergo dicendum secundum sententiam Aristotelis quod intellectum, quod est unum, est ipsa natura vel quidditas rei. De rebus enim est scientia naturalis et alias scientiae, non de speciebus intellectis. Si enim intellectum esset non ipsa natura lapidis quae est in rebus, sed species quae est in intellectu, sequeretur quod ego non intelligerem rem quae est lapis, sed solum intentionem quae est abstracta a lapide. Sed verum est quod natura lapidis prout est in singularibus, est intellecta in potentia; sed fit intellecta in actu per hoc quod species a rebus sensibilibus, mediis sensibus, usque ad phantasiam perveniunt, et per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur, quae sunt in intellectu possibili. Haec autem species non se habent ad intellectum possibilem ut intellecta, sed sicut species quibus intellectus intelligit sunt ipsa visa, sed ea quibus visus videt, nisi in quantum intellectus reflectitur supra seipsum, quod in sensu accidere non potest.</p>	
<p>2.2. Las especies, específicamente,</p>	<p>---</p>	<p>---</p>	<p>---</p>	<p>[4] Et ideo ad huius solutionem [el problema que Averroes suscita y no consigue resolver] considerandum</p>	<p>[6] [5] autem intelligere esset actio transiens in exteriorem materiam, sicut comburere et movere, se-</p>		



<p>cumple la función de informar una acción inmanente, que es el inteligir</p>			<p>est quod si de intellectu loqui oportet secundum similitudinem sensus, ut patet ex processu Aristotelis in III de anima, oportet dicere quod res intellecta non se habet ad intellectum possibilem ut species intelligibilis, qua intellectus possibilis sit actu, sed illa species se habet ut principium formale quo intellectus intelligit. Intellectum autem, sive res intellecta, se habet ut constitutum vel formatum per operationem intellectus: sive hoc sit quidditas simplex, sive sit compositio et divisio propositionis. Haec enim duas operationes intellectus Aristoteles assignat in III de anima. Unam scilicet quam vocat intelligentiam indivisibilem, qua videlicet intellectus apprehendit quod quid est aliquid rei, et hanc Arabes vocant formationem, vel imaginationem per intellectum. Aliam vero ponit, scilicet compositionem et divisionem intellectuum, quam Arabes vocant creditatem vel fidem.</p>	<p>esse et scire: utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actio, ut calor calefactus est similitudo calefacti: similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unus similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit.</p> <p>[8] (ed3). Ad tertium dicendum quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum se solum immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quam vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Quae quidem formatio, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enumerationem significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles: sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus.</p>	<p>queretur quod intelligere esset secundum modum quo natura rerum habet esse in singularibus, sicut combustio ignis est secundum modum combustibilis. Sed quia intelligere est actio in ipso intelligente manens, ut Aristoteles dicit in nono Metaph., sequitur quod intelligere sit secundum modum intelligentis, i. e. secundum exigentiam speciei qua intelligens intelligit. Haec autem, cum sit abstracta a principiis individualibus, non representat rem secundum conditiones individuales, sed secundum naturam universalem tantum. Nihil enim prohibet, si aliqua duo coniunguntur in re, quin unum eorum representari possit etiam in sensu sine altero: unde color mellis vel pomi videtur a visu sine eius sapore. Sic igitur intellectus intelligit naturam universalem per abstractionem ab individualibus principiis.</p>
<p>2.3 De hecho, las ciencias y las artes son sobre realidades extremen-</p>	<p>[4] Cum enim de his quae intelliguntur sint omnes artes et scientiae, sequetur quod omnes scientiae essent de speciebus existentibus in intellectu possibili. Quod patet esse falsum: nulla enim scientia de eis alicui considerat nisi rationalis<sup>1</sup> et</p>	<p>[4] Non enim scientiae intellectuales omnes sunt de speciebus intelligibilibus, sed sunt de naturis rerum, sicut etiam obiectum visus est color, non species coloris, quae est in oculo.</p>	<p>[3] [Q]uod intellectus intelligit est quidditas, quae est in rebus, non autem species intelligibilis, nisi inquantum intellectus in seipsum reflectitur. Manifestum est enim quod scientiae sunt de his quae intellectus intelligit. Sunt autem</p>	<p>[1] Et sicut secundum Platonem ipsa res quae intelligitur est extra ipsam animam, ita secundum Aristotelem: quod patet ex hoc quod neutrum eorum posuit scientias esse de his quae sunt in intellectu nostro, sicut de substantiis, sed Plato quidem</p>	<p>[De rebus enim est scientia naturalis et aliae scientiae, non de speciebus intellectis.]</p>

<sup>1</sup> Sobre esta asignación epistemológica hay una dificultad textual. Según *todo* los manuscritos de SCG, la ciencia manual y la metafísica son las que consideran la *species* como objeto. No obstante, según *CT* las ciencias *intellectuales* son de rebus. Seguramente motivados por esta «incoherencia», los editores leoninos de SCG optaron por corregir —*ope ingenii*— «naturalis» por «rationalis». Véase Edito Leonina, t. XIII, página 474, línea 447.

<p>tales</p>	<p>metaphysica. Sed tamen per eas quaecumque sunt in omnibus scientiis cognoscuntur. Habet se igitur species intelligibiles recepta in intellectu possibili in intelligendo sicut id quo intelligitur, non sicut id quod intelligitur: sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus. Id vero quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium, extra animam: sicut et res extra animam existentes visu corporali videntur. Ad hoc enim inventae sunt artes et scientiae ut res in suis naturis existentes cognoscantur.</p>	<p>[6] [Intellectus intelligens per eas [sc. species intelligibiles] suum obiectum reflectitur supra se ipsum intelligendo ipsum suum intelligere, et speciem qua intelligit.</p>	<p>[Quod intellectus intelligit est quidditas, quae est in rebus; non autem species intelligibiles, nisi inquantum intellectus in seipsum reflectitur.]</p>	<p>[...nisi quod intellectus possibilis reflectitur supra seipsum et supra speciem suam, non autem visus.]</p>	<p>[4] Sed quis intellectus supra se ipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur.</p>	<p>[Iste autem species non se habent ad intellectum possibilem ut intellecta, sed sicut species quibus intellectus intelligit (sicut et species quae sunt in visu non sunt ipsa visus, sed ea quibus visus videtur), nisi in quantum intellectus reflectitur supra seipsum, quod in sensu accidere non potest.]</p>
<p>3. RESOLUCIÓN DE POSIBLES OBJECIONES</p>						
<p>3.1. La especie es individual, pero esto no obsta a su inteligibilidad</p>	<p>[7] Nec propter hoc oportet quod, si species intelligibiles sint plures numero et eadem specie, quod non sint intelligibiles actu, sed potentia tantum, sicut esse individua. Non enim hoc quod est esse individuum, repugnat ei quod est esse intelligibile actu: oportet enim dicere ipsum intellectum possibilem et agentem, si ponitur quaedam substantia separatae corpori non unitae per se substantias, quaedam individua esse, et tamen intelligibilia sunt. Sed id quod</p>	<p>[5] Quamvis igitur sint plures intellectus diversorum hominum, non tamen est nisi unum intellectum apud omnes, sicut unum coloratum est quod a diversis insipientibus videtur. [...] [N]on est necessarium, si aliquid est individuum, quod sit intellectum in potentia et non in actu, sed hoc est verum in illis tantum quae individuatur per materiam: oportet enim illud quod</p>	<p>[...cum oportet esse plures numero species intelligibiles, si sunt plures intellectus.]</p>	<p>[...forma existens in aliquo individuo eadem ratione individuatur per ipsum, sive sit unum tantum in una specie, sicut sol, sive multa in una specie, sicut margaritae. In utroque enim est claritas individuata.]</p>	<p>---</p>	<p>[7] Est ergo unum quod intelligitur et a me et a te, sed alio intelligitur et a me et a te, i. e. alia specie intelligibili; et aliud est intelligere meum, et aliud tuum; et alius est intellectus meus, et alius tuus. Unde et Aristoteles in praedicamentis dicit aliquam scientiam esse singularem quantum ad subiectum, ut quaedam grammatica in subiecto quidem est anima, de subiecto vero</p>

<p>3.2. Lo inteligido es la realidad extramentel, lo cual no es observado por el modo propio de la especie</p>	<p>repugnat intelligibilitati est materialitas: cuius signum est quod, ad hoc quod fiat formae rerum materialium intelligibilis actu, oportet quod a materia abstrahantur. Et ideo in illis in quibus individuatio fit per hanc materiam signatam, individua non sunt intelligibiles actu. si autem individuatio fiat non per materiam, nihil prohibet ea quae sunt individua esse actu intelligibilia. Species autem intelligibiles individuamur per suum subiectum, qui est intellectus possibilis, sicut et omnes aliae formae. Unde, cum intellectus possibilis non sit materialis, non tollitur a specibus individuatis per ipsum quin sint intelligibiles actu.</p>	<p>est intellectum in actu, esse immateriales. Unde substantiae immateriales, licet sint quaedam individua per se existentia, sunt tamen intellecta in actu; unde et species intelligibiles, quae sunt immateriales, licet sint aliae numero in se et in te, non propter hoc perdunt quin sint intelligibiles actu...</p>	<p>[2] (Idem esse intellectum ab omnibus hominibus: dico autem intellectum id quod est intellectus obiectum...</p>	<p>[5] Non enim est species intelligibilis, ipsum intellectum, sed similitudo eius in anima: et ideo si sunt plures intellectus habentes similitudinem unius et eiusdem rei, erit eadem res intellecta apud omnes.</p>	<p>[6] Res igitur intellecta a duobus intellectibus est quodammodo una et eadem, et quodammodo multae: quia ex parte rei quae cognoscitur est una et eadem, ex parte vero ipsius cognitionis est alia et alia. Sicut si duo videant unum parietem, est eadem res visa ex parte rei quae videtur, alia tamen et alia secundum diversas visiones; et omnino simile esset ex parte intellectus, si res animam sicut res quae videtur, ut Platonici posuerunt.</p>	<p>nullo dicitur. Unde et intellectus meus, quando intelligit se intelligere, intelligit quemdam singularem actum; quando autem intelligit intelligere simpliciter, intelligit aliquid universale. Non enim singularitas repugnat intelligibilitati, sed materialitas: unde, cum sint aliqua singularia immaterialia, sicut de substantiis separatis supra dictum est, nihil prohibet huiusmodi singularia intelligi.</p>
<p>[Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo.]</p>	<p>[6] Res igitur intellecta a duobus intellectibus est quodammodo una et eadem, et quodammodo multae: quia ex parte rei quae cognoscitur est una et eadem, ex parte vero ipsius cognitionis est alia et alia. Sicut si duo videant unum parietem, est eadem res visa ex parte rei quae videtur, alia tamen et alia secundum diversas visiones; et omnino simile esset ex parte intellectus, si res animam sicut res quae videtur, ut Platonici posuerunt.</p>	<p>[10] Sic igitur patet quomodo multum intellectuum non praediicit neque unitatis, neque communitatis, neque unitatis rei intellectae.</p>	<p>[...]</p>	<p>[...]</p>	<p>[...]</p>	<p>[...]</p>



<p>3.3. Opinio Aristotelis, opinio Platonis. Modus intelligendi, modus essendi</p>	<p>[5] Nec tamen oportet quod, quia scientiae sunt de universalibus, quod universalis sint extra animam per se subsistentia: sicut Plato posuit. Quamvis enim ad veritatem cognitionis necesse sit ut cognitio rei respondeat, non tamen oportet ut idem sit modus cognitionis et rei. Quae enim coniuncta sunt in re, interdum dividimur cognoscuntur: simul enim una res est et alba et dulcis; visus tamen cognoscit solum albedinem, et gustus solum dulcedinem. Sic etiam et intellectus intelligit lineam in materia sensibili existentem, absque materia sensibili: licet et cum materia sensibili intelligere possit. Haec autem diversitas accedit secundum diversitatem specierum intelligibilium in intellectu receptorum: quae quandoque est similitudo quantitatis tantum, quandoque vero substantiae sensibilibus quantae. Similiter autem, licet natura generis et speciei nunquam sit nisi in his individuis, intelligit tamen intellectus naturam speciei et generis non intelligendo principia individuantia: et hoc est intelligere universalis.</p>	<p>[1] [P]hilosophus hic dicit, quod proprium obiectum intellectus est quidditas rei, quae non est separata a rebus, ut Platonici posuerunt. Unde illud, quod est obiectum intellectus nostri non est aliquid extra res sensibiles existens, ut Platonici posuerunt, sed aliquid in rebus sensibilibus existens: licet intellectus apprehendat alio modo quidditates rerum, quam sint in rebus sensibilibus. Non enim apprehendit eas cum conditionibus individuantibus, quae eis in rebus sensibilibus adiunguntur. Et hoc sine fabricate intellectus contingere potest. Nihil enim prohibet duorum adinvicem coniunctorum, unum intelligi absque hoc quod intelligatur aliud. Sicut visus apprehendit colorem, absque hoc quod apprehendat odorem, non tamen absque hoc quod apprehendat magnitudinem quae est proprium subiectum coloris. Unde et intellectus potest intelligere aliquam formam absque individuantibus principis, non tamen absque materia, a qua dependet ratio illius formae: sicut non potest intelligere simum sine naso, sed potest curvum sine naso intelligere. Et quia hoc non distinxerunt Platonici, posuerunt quod mathematica et quidditates rerum sunt separatae in esse, sicut sunt separatae in intellectu.</p>	<p>[7] Sed secundum opinionem Aristotelis videtur habere maiorem difficultatem [para dar cuenta de la unidad de la res intellecta], licet sit eadem ratio, si quis recte inspiciat. Non enim est differentia inter Aristotelem et Platonem, nisi in hoc quod Plato posuit quod res quae intelligitur eodem modo habet esse extra animam quo modo eam intellectus intelligit, id est ut abstracta et communis; Aristoteles vero posuit rem quae intelligitur esse extra animam, sed alio modo, quia intelligitur abstracte et habet esse concrete.</p> <p>[...]</p> <p>[9] Sed ratio universalitatis, quae consistit in communitate et abstractione, sequitur solum modum intelligendi, in quantum intelligimus abstracte et communiter; secundum Platonem vero sequitur etiam modum existendi formarum abstractarum: et ideo Plato posuit universalis subsistere, Aristoteles autem non.</p>	<p>[7] [ad 2]. Ad secundum dicendum quod, cum dicitur intellectus in rebus quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura rei accidit vel intelligitur vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color qui videtur sine odore manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomis, sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit eius parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine, sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accedit humanitatis secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum.</p>	<p>[3] Sed inquirendum restat quid sit ipsum intellectum. Si enim dicant immaterialis existens in intellectu, latet ipsos quod quodammodo transiunt in dogma Platonis, qui posuit quod de rebus sensibilibus nulla scientia potest haberi, sed omnis scientia habetur de forma una separata. Nihil enim refert ad propositum, utrum aliquis dicat quod scientia quae habetur de lapide, habetur de una forma lapidis separata, an de una forma lapidis quae est in intellectu: utrobique enim sequitur quod scientiae non sunt de rebus quae sunt hic, sed de rebus separatis solum. Sed quia Plato posuit huiusmodi formas immateriales per se subsistentes, poterat etiam cum hoc ponere plures intellectus, participantibus ab una forma separata unius veritatis cognitionem. Isti autem qui ponunt huiusmodi formas immateriales (quas dicunt esse intellecta) in intellectu, necesse habent ponere quod sit unus intellectus tantum, non solum omnium hominum, sed etiam simpliciter. Est ergo dicendum secundum sententiam Aristotelis quod intellectum, quod est unum, est ipsa natura vel quidditas rei. De rebus enim est scientia naturalis et aliae scientiae, non de speciebus intellectis.</p>
--	---	---	--	---	--



## ANEXO II

### LA RECEPCIÓN TOMISTA DE LA PROPOSICIÓN IX(X) DEL LIBER DE CAUSIS EN TÉRMINOS DE ESPECIE INTELIGIBLE<sup>71</sup>

#### 1. Orígenes proclianos de la proposición IX(X)

Como se sabe, el *Liber de Causis* (=LC) es un pequeño tratado que consta de treintauna o treintaidós proposiciones (según se divida o no la cuarta), que toma la *Elementatio Theologica* (=ETH) de Proclo como su fuente principal. Según los intérpretes arabizantes, habría sido escrito entre los ss. IX y X en Bagdad. Como señala Rafael Aguila (1993: 172), no obstante, aunque el LC sigue por momentos literalmente a su fuente, el resultado final es una reinterpretación no exclusivamente procliana sino neoplatónica clásica pero en clave creacionista. A través de una traducción latina, realizada en Toledo en la segunda mitad del s. XII por Gerardo de Cremona, el LC llega a manos de la Escolástica, y comienza a aparecer citado por los latinos ya desde el s. XII pero es en el s. XIII cuando conocerá su mayor difusión. En este siglo cobra carácter oficial, tal como lo atestiguan documentos de mediados del s. XIII que informan que el LC era de lectura obligatoria para los estudiantes universitarios (Aguila 2000: 18-28), condición que explica el gran número de comentarios que conservamos.

La proposición que estudiaremos en el presente trabajo se encuentra literalmente en la ETH: «Toda inteligencia —dice Proclo— es una suma completa de Formas [πλήρωμα ὧν εἰδῶν] pero unas contienen Formas más universales y otras, Formas más específicas» (ETH, prop. 177). Según Proclo y el LC, el mundo de los cuerpos se explica —tanto en su existencia como en su actividad— por las *animae* o ψυχάι, que

---

<sup>71</sup> En este anexo consigno el texto de mi contribución al 13º Congreso anual de la Sociedad Internacional de Estudios Neoplatónicos, que tuvo lugar en Buenos Aires en junio de 2015. En ella analizo cómo Tomás de Aquino utilizó la noción de *species intelligibilis* para interpretar la repleción de formas a la que aluden la proposición IX(X) del *Liber de Causis* y los *Elementos* de Proclo. Esta breve comunicación llama la atención sobre un aspecto (o más bien una articulación textual) de la doctrina de la *species* que no fue indagada en mi trabajo, motivo por el cual me pareció conveniente incluirla.

ocupan el grado más bajo entre las sustancias inmateriales. El grado superior a ellas lo ocupan la *intelligentia* o νοῦς. De modo que, para comenzar a desbrozar el significado de la proposición ix(x) debemos enfocarnos en las diferencias que separan almas e inteligencias, específicamente en cuanto al conocimiento. Mientras que las inteligencias contienen εἶδη, las almas contienen λόγοι. El conocimiento humano (ἢ παρ' ἡμῶν ἐπιστέμη) debe diferenciarse cuidadosamente de toda forma superior de conocimiento, pues, no es gracias a una confusión de grados que el hombre asciende a lo divino. Me detengo en este punto pues, como veremos, siglos más tarde la proposición IX(X) del *LC*, originalmente atribuida a las inteligencias, es usada para describir el conocimiento humano.

En efecto, Proclo descarta varias soluciones «sobrenaturalistas», proclives a confundir el grado del alma humana con grados superiores a ella. Para conocer lo inteligible, no es preciso que se dé un «dominio inteligible» o νοητὸς κόσμος dentro de nosotros ni que algo de nuestra alma quede «arriba» o sea consustancial con los dioses. Pero, entonces, surge inevitablemente una pregunta: ¿cómo es posible que el hombre conozcamos lo que realmente, si pertenece por naturaleza a un grado inferior? La tan ansiada ἐπιστροφή del alma hacia el dominio del verdadero ser se da — enfatiza Proclo — «permaneciendo en nuestro propio grado [ἐν τῇ οἰκείᾳ τάξει] y teniendo imágenes esenciales [εἰκόνας οὐσιώδεις] de todo» (*In Parmeniden* IV.948). Sin embargo, debido a este permanecer del hombre en su grado, el conocimiento resultante no se confunde con el de las inteligencias sino que es acorde a la dignidad del hombre (y no por sobre ella), es decir, de carácter secundario — δευτέρως —.

No obstante, Proclo niega taxativamente la tesis de que el intelecto humano se asemeje a una *tabula rasa*. Como indica Christoph Helmig (2012: 266), el conocimiento humano se basa en razones innatas (λόγοι) que pertenecen a la esencia misma del alma. Comentando el *Cratilo*, el Diádoco sostiene bellamente que «el alma no se parece a una *tabula rasa* ni tiene las cosas [τὰ πράγματα] en potencia sino en acto pero enterradas [ἀλλὰ ἐνεργείᾳ κατακεχωσμένα]» (*In Crat.* 61). En términos de la proposición 195 de la *ETH*, lo que se da en las almas no es el πλήρωμα εἰδῶν propio de las inteligencias, sino una participación de orden inferior. El alma cuenta con las formas de un modo inferior, identificado con el adverbio εἰκονικῶς, y que implica una posesión «parcelada» (μεριστῶς) y «multiplicada» (πεπληθυσμένως). He aquí por qué no es posible que las almas estén repletas de formas.

Al igual que la *ETH*, el *LC*, presenta una división que postula tres tipos de seres: la causa primera, las inteligencias y las almas. Las proposiciones VI(VII) a XII(XIII) se refieren a las inteligencias y corresponden a las proposiciones 166-83 de los *ETH* (la sección M según la edición de Dodds), mientras que las dos proposiciones siguientes —XIII(XIV) y XIV(XV)— se refieren a las almas, lo que en *ETH* se presenta en las proposiciones 184-211 (la sección N de la edición de Dodds). Esta apreciación su-

periferal, meramente cuantitativa, pone de manifiesto una diferencia de énfasis en ambos textos. Mientras que Proclo le dedica mayor cantidad de proposiciones al grado de las almas, el *LC* lo hace al grado de las inteligencias.

Ya vimos cómo Proclo se esfuerza por diferenciar el conocimiento propio de las almas respecto al conocimiento superior de las inteligencias. Mientras que las inteligencias «son una suma de Formas», las almas son las realidades superiores εικονικῶς y las inferiores παραδειγματικῶς. En *LC* estas distinciones también están presentes. El autor marca la inferioridad en el modo propio como las almas tienen conocimiento de lo que es superior a ellas.

Las cosas inteligibles están en el alma por el modo accidental, ya que las cosas inteligibles, que no se dividen, están en el alma por modo divisible. En consecuencia, las cosas inteligibles unidas, están en el alma por el modo en el que se multiplican, y las cosas inteligibles, que no se mueven, están en el alma por el modo del movimiento. (*LC* prop. XIII(XIV) n. 122)

Y también se repite el tópico de que, por ser superiores a los cuerpos y motores de ellos, todo lo sensible está en el alma a título de *exemplum*. En el neoplatónico mundo del *LC*, el conocimiento y la acción causal descendente deben identificarse necesariamente. Por tanto, que lo superior conozca lo inferior coincide con el hecho de que lo produzca de manera que conocimiento de lo inferior y ejemplarismo se identifican. Ya veremos la peculiar recepción que Tomás de Aquino hace de esta tesis.

## 2. La proposición ix(x) en Dante Alighieri (†1321) y Nicolás de Cusa (†1464)

La proposición que venimos analizando, reducida a la fórmula mínima *omnis intelligentia plena est formis*, atraviesa la baja edad media y se hace presente en siglos posteriores. Dante Alighieri, por ejemplo, se hace eco de ella en *Convivio* IV.21. El cuarto libro del *Convivio*, como sabemos, afronta el tema de la *umana bontade o nobilitade*, es decir, el estado de plenitud ético-religioso del ser humano, en cuyo trasfondo se encuentra el tópico del *anima nobilis* aludido en la proposición III del *LC*, que a su vez remite a las θεῖαι ψυχαί de la proposición 201 de la *ETH*. Luego de examinar algunos tópicos políticos, históricos y, sobre todo, éticos acerca de esta cuestión, el vate florentino enfoca el problema desde el punto de vista, podríamos decir, de la filosofía natural, es decir, del proceso por el cual se genera en cada hombre la simiente de su nobleza o plenitud esencial.

Luego de profesar explícitamente su adhesión a «l'opinione d'Aristotile e de li Peripatetici», Dante elabora una explicación «genética» de la nobleza humana, proceso que se desarrolla en cuatro pasos. (i) La *vertù generativa*, aportada por la simiente masculina, prepara la materia; (ii) la *vertù formativa*, que procede del alma del padre, prepara los órganos; (iii) la *vertù celestiale* produce *l'anima in vita*. Y, finalmen-



te, (iv) la recepción del intelecto posible que proviene del «motore del cielo»: «...el intelecto posible, el cual contiene potencialmente en sí todas las formas universales, tal como están en su productor, y tanto menos cuanto más alejado esté de la primera Inteligencia» (*Conv.* IV.21.5).

Un intelecto «lo quale potenzialmente in sè adduce tutte le forme universali»... A esta altura del trabajo, no necesitamos que Dante explicita la fuente de donde toma esta idea de un intelecto que contiene «tutte le forme universali». No obstante — como nota Bruno Nardi (1924: 99-102)— no la toma literalmente sino adaptada, pues la aplica al intelecto humano, mientras que, como vimos, en *LC* está referida a los seres de segundo orden, es decir, a las inteligencias. Siguiendo a Nardi, advertimos también, aunque sea de paso, que el tópico mismo del alma noble también se encuentra corrido de su lugar original. Tanto en *LC* como en *ETH*, las *animae nobiles* o *θεϊαι ψυχαι* son inteligencias celestes que mueven las esferas. De todas maneras, quien opte por sorprenderse de esta «elevación» del ser humano, debe tener en cuenta las bellas líneas que el Florentino añade poco después: «Y hay algunos cuya opinión sostiene que si todas las virtudes precedentes se acordasen en la mejor disposición para producir un alma, tanto de la deidad descendería en ella, que casi sería otro Dios encarnado», con lo cual hace suya una tesis atribuida por Alberto Magno a Avicena y a Algazel.

Un siglo más tarde es Nicolás de Cusa quien le atribuye la recepción de formas al intelecto humano. Así lo hace, por ejemplo, en el sermón 263, que, con ocasión del evangelio de las bodas de Caná, se dedica al tópico de los *mysteria nuptiarum*. A partir del milagro de la conversión del agua en vino, el Cusano retoma el agua para como símbolo del alma humana. Así como el agua está dotada de una «claridad especular» gracias a la cual «toma figuras en sí misma», del mismo modo el alma «recibe las formas sensibles intencionalmente» (*Sermo* 263.21). No bien el hombre mira, inmediatamente «fabrica [*fabricat*] en su interior una imagen del objeto» (*Sermo* 263.22). Y luego de recibir las *intentiones* de los seres extramentales, el sentido le exhibe al intelecto los *phantasmata* para que éste tome contacto con la esencia de la cosa. Y

volviéndose sobre esto [sc. la esencia presentada en los *phantasmata*], se convierte en esto, a fin de que el mundo sensible se una a la naturaleza intelectual y así, por la presencia de lo sensible, <el alma> contemple su <propia> nobleza [*per praesentiam sensibilis speculetur nobilitatem suam*], porque el mundo sensible es una imagen suya [*sensibilis mundus est eius imago*]. En efecto, la esencia de todas las cosas, <el alma> la encuentra en sí misma como en una inteligencia repleta de formas, y se ve a sí misma como a un mundo más verdadero, a saber, el inteligible, del cual el <mundo> fantasmático es imagen. (*Sermo* 263.23)

Resulta sin duda imposible explicar en pocas líneas los múltiples motivos neoplatónicos y específicamente proclianos que «se complican» en este pasaje. Según afirma el *idiota* cusano, la mente humana es como «la primera imagen de un rey descono-

cido» (*Idiota. De mente*, 73), en cuanto es la imagen viva de Dios y, al mismo tiempo, complica en sí misma las imágenes de todas las cosas. Al conocer lo sensible, la mente percibe su propia nobleza, porque se descubre como medida paradigmática de lo sensible. En otras palabras, el Cusano aplica a la mente la repleción de formas entendiéndola al mismo tiempo como *complicatio* y medida de lo sensible. Todo esto se confirma si se toma en cuenta el final del *De Beryllo*, donde vuelve a aparecer la mentada proposición del *LC*. A fin de explicar cómo la mente es repleción de formas, Nicolás la asemeja a la visión, la cual «complica en sí las formas de todo lo visible y por eso las conoce a partir de su propia naturaleza a través de su <propia> forma que complica en sí las formas de todo lo visible» (*De Beryllo*, 71).

### 3. Las interpretaciones del s. XIII

Con lo dicho hasta aquí, ya estamos en condiciones de entender el interrogante que moviliza este trabajo. Dante y Nicolás de Cusa toman la repleción de formas en un sentido novedoso respecto del *LC* y su antecedente procliano: ¿los pensadores del s. XIII, me pregunto, pueden tener algo que ver con esta novedad? En el horizonte de este interrogante consultaré algunos textos de Alberto Magno y de Tomás de Aquino. En primer lugar, leamos el siguiente pasaje del maestro de Colonia:

Decimos que la inteligencia está llena de estas formas no porque en algún momento esté vacía y <luego> se llene, como el intelecto posible. Sino porque, a partir de su esencia como de un tesoro esencial, produce estas formas para formar todo lo subsiguiente a ella, de modo que nada de lo que la sucede evita ser formado por ella. (Alberto Magno, *De causis et processu universitatis*, lib. II, tract. II, cap. 21, ed. Borgnet: 10.511)

La intención de Alberto en este pasaje es marcar las diferencias entre las inteligencias supramundanas y el intelecto humano. Mientras que este último pasa del estado de un estado vaciedad a la posesión de formas, las inteligencias, en cambio, son como un tesoro de donde brotan las formas que han de concretizarse en los órdenes inferiores. Algunas líneas más abajo, Alberto termina de aclarar que, al hablar de repleción de formas, se está refiriendo a inteligencias supramundanas, ya que de este tesoro de formas depende la formación de los cielos, los elementos, el poder formativo del semen, etc. Y poco después<sup>72</sup> vuelve a repetir esta interpretación de la proposición IX(X) que, es sustancialmente la misma que sostienen tanto el *Liber* como Proclo.

---

<sup>72</sup> «Ningún subsiguiente se mueve sino por la fuerza de lo primero en su orden, y lo primero, a su vez, utiliza todos los subsiguientes como instrumentos. [...] Las inteligencias, según sus grados, están llenas de la repleción del poder de formar lo subsiguiente <a ellas>... [*plenae sunt plenitudine facultatis ad sequentia formanda*]» (Alberto Magno, *De causis et processu universitatis*, lib. II, tract. II, cap. 21, ed. Borgnet: 10.511).

Finalmente, en su *De caelo et mundo*, Alberto vuelve una vez más sobre el tema de la repleción de las inteligencias, con ocasión, precisamente, de la *opinio Peripateticorum* según la cual los orbes de los cielos son seres dotados de inteligencias, las cuales

efectúan las formas por medio del movimiento de su orbe, así como el artesano despliega [*explicat*] la forma de su arte a través de los instrumentos de su arte. Y estas son las formas de las que están llenas las inteligencias. Como <por ejemplo> el espíritu formativo del semen de los animales está lleno de las formas de los miembros. (Alberto Magno, *Metaph.*, lib. XI, tract. II, cap. X, ed. Borgnet: 6.626)<sup>73</sup>

Una vez más, retomamos los mismos tópicos. Las inteligencias que presiden los orbes supramundanos se sirven de estos para producir los seres del orden inferior. Y en este pasaje reencontramos ecos de la *explicatio* cusana así como de la eficacia seminal tomada como resultado de las inteligencias superiores. Con todo, este breve examen revela que Alberto tomó la proposición IX(X) en un sentido bastante parecido al original.

Pasemos, por último a Tomás de Aquino. En *QDV* la proposición IX(X) comparece unas cinco veces, cuatro de las cuales lo hace fuera de la *responsio* del autor. En todos los casos, la repleción de formas el Aquinate la toma en el sentido de una repleción de especies inteligibles, aunque, al menos en principio, se limita a aplicar esto a los intelectos angélicos. En *QDV*, Tomás se apropia más definidamente de la proposición en una única ocasión, la *responsio* del artículo 15, donde se analiza la no-discursividad del intelecto angélico. En efecto, la inteligencia angélica «sólo está llena, si esas formas determinan toda su potencia, de aquí que nada de lo que naturalmente puede conocer le sea desconocido» (*QDV* 8.15 co).

Pero Tomás pasa inmediatamente a contrastar al intelecto angélico con el humano. «Al participar defectivamente [*defective*] de la luz intelectual, [el intelecto humano] no está completo respecto a todo lo cognoscible que naturalmente puede conocer sino que es perfectible» (*ibidem*). Y el Aquinate da un paso más: deduce de lo dicho dos condiciones imprescindibles del conocimiento humano: (i) la existencia de una suerte de *a priori* naturalmente contenido en el intelecto pero que sólo se actualiza gracias a (ii) la sensibilidad. En otras palabras, es preciso no leer superficialmente el

<sup>73</sup> Y en el mismo sentido puede consultarse *Metaph.*, lib. I, tract. V, cap. XV, ed. Borgnet: 6.111-2, donde Alberto expone la *opinio Platonis* según la cual las verdaderas formas son primeras y no formadas de modo que entre ellas y los seres materiales deben intervenir las «inteligencias llenas de formas», que participan de las formas primeras e intervienen en la materia. Por otro lado, la proposición vuelve a aparecer en el *De coelo et mundo* albertiano (lib. ii, tract. iii, cap. xiv, ed. Borgnet: 4.205). Luego de atribuirle la proposición al «Filósofo» en el *De Causis*, la utiliza para explicar cómo en la causa primera se da una única forma ideal «universal y simple», «operativa del ser universal de todo el mundo», la cual se va determinando y multiplicando más y más conforme desciende: primero en la inteligencia del segundo orden, luego en la de tercer orden, etc.

texto. La *defectiva participatio* que define lo humano es más que una mera carencia o defecto, pues implica una tensión dialéctica que sería erróneo reducir a uno de sus términos. Continuemos leyendo el texto. El intelecto humano

sólo puede llevarse a sí mismo [*se*] de potencia a acto si su conocimiento <ya> está completo por naturaleza respecto a algo, de donde es preciso que en nuestro intelecto haya algo que el intelecto conozca naturalmente, los primeros principios, aunque incluso este conocimiento sólo se determine en nosotros mediante la recepción a partir de los sentidos. (*QDV*8.15 co)

Retornan, al parecer, los inteligibles en acto pero sepultados de los que vimos en Proclo, pero transformados en *prima principia*, los cuales configuran una suerte de repleción de formas *sui generis*. Si bien el intelecto humano no está completo a secas, debe estarlo en el sentido más restringido de contar con ciertos principios que le permitan reconducirse al acto, una vez recibido el dato de la sensación. El Aquinate no le adjudica repleción de formas al intelecto humano tal como, en cambio, sí lo harán más tarde Dante y, sobre todo, Nicolás de Cusa. Sin embargo, la proposición IX(X) lo lleva, como dije, a situar la intelección humana la una delicada tensión dialéctica según la cual es el intelecto quien se lleva a sí mismo al acto, y lo hace mediante unos principios cuyo conocimiento se encuentra naturalmente completo aunque indeterminado, de donde surge la necesidad de una sensibilidad. En otras palabras, Tomás comienza a presuponer que hay un sentido en que la proposición IX(X) debe aplicarse al intelecto humano. Y esto parece llevarlo a presentar la sensibilidad como un dispositivo accidental de la intelectualidad *como tal*, ya que es necesaria para que *un tipo de intelecto* —el humano— dote de determinación o de contenido la incompleta completitud de los *prima principia* y así el intelecto humano consiga auto-actualizarse. En el intelecto humano no hay repleción de formas pero sí una *participatio defectiva*. Y, una vez situado el intelecto humano en el gradación completa de todos los intelectos, su sensibilidad lo pone del lado del *defectus*.

Con todo, más allá de este pasaje de especial regusto neoplatónico, Tomás rechaza aplicar la proposición IX(X) al intelecto humano y, cada vez que debe comparar a este último con el angélico en pocas líneas, distribuye esquemáticamente la repleción de formas para los ángeles por oposición a la *tabula rasa* para el intelecto humano.

Ahora bien, donde le dedica más atención a la proposición es en su *SDC*. Lo primero a considerar al respecto —interpreta allí Tomás— es lo común a todas las inteligencias separadas, que es «la repleción de formas o especies inteligibles» (*SDC* 10 n. 239).

Dios es la bondad misma y el ser mismo, que abarca en sí las perfecciones de todos los entes [*omnium entium*] causalmente. Sólo él conoce por su esencia todo sin participar de la forma de otro. En cambio, los intelectos inferiores, dado que sus sustancias son finitas, no pueden conocer, por su esencia, todo, sino que, para tener conocimiento de las cosas [*rerum cognitio-*

*nem*], a partir de una participación de la causa primera, deben inteligir las cosas [*res intelligant*] por medio de especies inteligibles recibidas [*speciebus intelligibilibus receptis*]. (*SDC* 10 n239).

Como ya vimos en *QDV*, Tomás convierte las formas del *LC* en especies inteligibles, con lo cual, toma como medio lo que antes era objeto de las inteligencias. Que las formas devengan medio está claro por múltiples indicios. El más superficial de ellos es de índole gramatical: las formas/especies del comentario de Tomás se presentan frecuentemente en ablativo o bien en un complemento de *per*. En el *LC*, así como en la *ETH*, las formas son la verdad y no un medio para acceder a ella. En todo caso, desempeñan una función análoga a la del medio sólo en cuanto le permiten a la inteligencia causar los seres del orden inferior. Sin embargo, no debemos confundir «ser útil para producir» que «ser medio para conocer»: en el primer caso, la efectualidad atestigua la superioridad de la forma, en el segundo, en cambio, las especies son una instancia intermedia en vista del conocimiento de lo singular. De hecho Tomás se preocupa por explicitar que uno de los rasgos distintivos de las especies superiores es que llegan a los detalles más recónditos de la singularidad (*ad propria*). Recordemos que, según el dogma cristiano, tanto los ángeles como Dios deben conocer lo singular, porque de otra manera la providencia sería inexplicable.

Leamos un último pasaje de su comentario al *LC*. Prestemos atención a (i) las formas tomadas como medio, (ii) la preocupación por el contacto cognoscitivo con lo singular y (iii) una aplicación (por vía de ejemplo) al intelecto humano de una cierta la repleción de formas:

Cuanto más alto es un intelecto, tanto más universal aquello por lo cual [*id quo*] entiende, de modo que por eso universal su conocimiento llega a conocer inclusive lo específico <de cada ser> [*ad propria cognoscenda*] mucho más que el conocimiento de un intelecto inferior, que conoce por medio de algo más particular. Y esto incluso lo percibimos por nuestra experiencia, pues vemos que quienes son de intelecto más eminente, luego de oír o conocer menos, comprenden toda la verdad de algún asunto, mientras que otros, que son de intelecto inferior, sólo pueden percibirla si se les manifiesta cada detalle. (*SDC* 10 n. 248).

El desplazamiento tomista hacia la especie inteligible comporta una segunda consecuencia, una suerte de «achatación» del gradualismo neoplatónico, que puede tomarse o bien como un descenso de los grados altos o bien como un ascenso de los bajos. Si la repleción es de especies inteligibles (como Tomás afirma varias veces), ángeles y hombres quedan equiparados en cuanto que es la finitud (común a ambos) el motivo fundamental por el cual ambos requieren de especies inteligibles. Lo que los diferencia no es el hecho de poseer formas sino el tipo de formas que poseen y el origen de donde las toman. En otras palabras, la especie inteligible es proclive a una diferenciación binaria de cognoscentes: el cognoscente divino, cuya esencia contiene todas las perfecciones de modo eminente, y el cognoscente creado, cuya esencia se limita a sus propias perfecciones, de modo que, para conocer lo otro que él necesita ser completado o actualizado mediante especies.

Unas últimas palabras a modo de conclusión. Según se evidenció en este trabajo, la proposición IX(X) del *LC* es objeto de interpretaciones diversas. Los autores más tardíos examinados —Dante y el Cusano— le dan a la repleción de formas un sentido novedoso con respecto al que ésta tenía en sus fuentes. Naturalmente, estoy lejos de creer que las novedades introducidas por estos pensadores se deba a secas a la modificaciones introducidas por Tomás en la interpretación de la proposición. Ellos tenían sus buenos motivos para afirmar lo que afirmaron. No obstante, quiero cerrar mi trabajo compartiendo con Uds. la sospecha de que quizás en la interpretación del Aquinate comienza a hacerse tangible un cambio que en Dante y en el Cusano ya se muestra más cabal. Este cambio es la emergencia de un ser humano que comienza a percibirse, cada vez más claramente, como sujeto pensante, motivo que lo lleva a apropiarse, de modo creciente, de dispositivos de verdad reservados en otras épocas a inteligencias suprahumanas.



# ANEXO III

## TEXTOS EN LENGUA ORIGINAL

Seguidamente consigno, en lengua original, los textos analizados en el curso de la investigación. Varios motivos me llevaron a presentarlos en un anexo separado y no a pie de página, como se hace habitualmente. Por una parte, me pareció la mejor manera de resolver la razonable exigencia académica de incluir la versión original de los textos analizados sin perturbar el aspecto de casi todas las páginas con notas demasiado gruesas. Ni estos textos merecían ser relegados a los distritos inferiores de la hoja, al secundario lugar de la glosa erudita, ni el cuerpo de mi propio trabajo tenía por qué disputarse el protagonismo con notas necesariamente extensas. Por otra parte —razón de mayor peso— me pareció atractiva la emancipación gráfica de los pasajes estudiados, el que todos comparecieran juntos, liberados de los *impedimenta* de las operaciones hermenéuticas que urdí sobre ellos. Presentados así, todos juntos, invitan al experimento de una lectura lineal. A su vez conforman una de las versiones posibles de esa red de textos, que según Alain de Libera no es depósito muerto sino archivo pensante.

### CAPÍTULO 3

---

Página 62

**Aristóteles, *APo* 99b34 ss.:** φαίνεται δὲ τοῦτό γε πᾶσιν ὑπάρχον τοῖς ζώοις. ἔχει γὰρ δύναμιν σύμφυτον κριτικὴν, ἣν καλοῦσιν αἴσθησιν· ἐνούσης δ' αἰσθήσεως τοῖς μὲν τῶν ζῴων ἐγγίγνεται μονὴ τοῦ αἰσθήματος, τοῖς δ' οὐκ ἐγγίγνεται. ὅσοις μὲν οὖν μὴ ἐγγίγνεται, ἢ ὅλως ἢ περὶ ἃ μὴ ἐγγίγνεται, οὐκ ἔστι τούτοις γινῶσις ἔξω τοῦ αἰσθάνεσθαι· ἐν οἷς δ' ἔνεστιν αἰσθομένοις ἔχειν ἔτι ἐν τῇ ψυχῇ. πολλῶν δὲ τοιούτων γινομένων ἤδη διαφορά τις γίνεται, ὥστε τοῖς μὲν γίνεσθαι λόγον ἐκ τῆς τῶν τοιούτων μονῆς, τοῖς δὲ μή. Ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλαὶ μνημαὶ τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν. ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλὰ, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἐν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης, ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμης.

Página 63-4

**Aristóteles, *De memoria et reminisc.* 450b25 ss.:** ἢ μὲν οὖν καθ' αὐτό, θεώρημα ἢ φάντασμα ἐστίν, ἢ δ' ἄλλου, οἷον εἰκῶν καὶ μνημόνευμα. ὥστε καὶ ὅταν ἐνεργῇ ἢ κίνησις αὐτοῦ, ἂν μὲν ἢ καθ' αὐτό ἐστι, ταύτη αἰσθάνηται ἢ ψυχὴ αὐτοῦ, οἷον νόημά τι ἢ φάντασμα φαίνεται ἐπελθεῖν·



ἄν δ' ἢ ἄλλου καὶ ὥσπερ ἐν τῇ γραφῇ ὡς εἰκόνα θεωρεῖ καί, μὴ ἑωρακῶς τὸν Κορίσκον, ὡς Κορίσκου, ἐνταῦθα τε ἄλλο τὸ πάθος τῆς θεωρίας ταύτης καὶ ὅταν ὡς ζῶον γεγραμμένον θεωρῇ, ἐν τε τῇ ψυχῇ τὸ μὲν γίνεταί ὥσπερ νόημα μόνον, τὸ δ' ὡς ἐκεῖ ὅτι εἰκόν, μνημόνευμα.

Página 65

**SDS, tr. 2 l. 3 n. 17:** Sic igitur manifestum est quod quando anima convertit se ad phantasma, prout est quaedam forma reservata in parte sensitiva, sic est actus imaginationis sive phantasiae, vel etiam intellectus considerantis circa hoc universale. Si autem anima convertatur ad ipsum, inquantum est imago eius, quod prius audivimus aut intelleximus, hoc pertinet ad actum memorandi. Et quia esse imaginem significat intentionem quamdam circa formam, ideo convenienter Avicenna dicit quod memoria respicit intentionem, imaginatio vero formam per sensum apprehensam.

Página 74

**Avicena, *Metaphysica* V.1 (ed. Van Riet 228.24-36):** Ergo universale ex hoc quod est universale est quiddam, et ex hoc quod est quiddam cui accidit universalitas est quiddam aliud; ergo de universali, ex hoc quod est universale constitutum, significatur unus praedictorum terminorum, quia, cum ipsum fuerit homo vel equus, erit hic intentio alia praeter intentionem universalitatis, quae est humanitas vel equinitas. Definitio enim equinitatis est praeter definitionem universalitatis nec universalitas continetur in definitione equinitatis. Equinitas etenim habet definitionem quae non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas. Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum; ipsa enim in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectum, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis, sed ex hoc quod est equinitas tantum.

Página 73

**Avicena, *De Anima*, v.5 (ed. Van Riet 129.82 ss.):** Cum autem aliquam formam repraesentat sensus imaginationi et imaginatio intellectui, et intellectus excipit ex illa intentionem, si postea repraesentaverit ei aliam formam eiusdem speciei quae non est alia nisi numero, iam non excipiet intellectus ex ea aliam formam praeter quam acceperat ullo modo...

Página 76

**Avicena, *De Anima*, VI.5 (ed. Van Riet 134-6.50 ss.):** Illud autem quod dicitur quod ipsa anima fit ipsae res intellectae impossibile est secundum me; hoc enim non intelligo quod dicitur quod una res fiat alia, nec intelligo qualiter hoc esse possit: quicquid enim deponit unam formam et induit aliam, ipsum est cum prima forma aliquid et cum secunda aliud; primum verissime non fit secundum, nisi primum destruat et non remansit nisi subiectum eius vel aliqua pars eius. Si autem non sit ita, inquiramus qualiter sit. [Dicemus igitur quod, cum aliquid fit aliud, illud primum (quia iam factum est illud secundum) habet esse, aut non. Si enim primum habuerit esse, tunc secundum aut habet esse etiam aut non; si autem secundum habuerit esse, tunc duo habent esse, non unum; et si secundum non habuerit esse, tunc hoc primum habens esse iam factum est aliquid quod non habet esse, et non factum est aliquid aliud habens esse; hoc enim non est intelligibile. Si autem primum iam non

habuerit esse, tunc non fit aliquid aliud, sed ipsum destructum est et attribuitur esse alii rei.]<sup>74</sup> Anima ergo quomodo fit forma aliarum rerum?

Página 77

**Averroes, *Comentario De Anima*, III, comm. 5 (ed. Crawford 404.503 ss.):** Et est etiam manifestum quod materia et forma copulantur adinvicem ita quod congregatum ex eis sit unicum, et maxime intellectus materialis et intentio intellecta in actu; quod enim componitur ex eis non est aliquod tertium aliud ab eis sicut est de aliis compositis ex materia et forma.

Página 78

**Averroes, *Comentario De Anima*, III, comm. 36 (ed. Crawford 499.559 ss.):** Nos autem cum posuerimus intellectum materiale esse eternum et intellecta speculativa esse generabilia et corruptibilia eo modo quo diximus, et quod intellectus materialis intelligit utrunque, scilicet formas materiales et formas abstractas, manifestum est quod subiectum intellectorum speculativorum et intellectus agentis secundum hunc modum est idem et unum, scilicet materialis. Et simile huic est diaffonum, quod recipit colorem et lucem insimul; et lux est efficiens colorem.

Página 78

**Averroes, *Comentario De Anima*, III, comm. 36 (ed. Crawford 501.617 ss.):** Homo igitur secundum hunc modum, ut dicit Themistius, assimilatur Deo in hoc quod est omnia entia quoquo modo, et sciens ea quoquo modo; entia enim nichil aliud sunt nisi scientia eius, neque causa entium est aliud nisi scientia eius. Et quam mirabilis est iste ordo, et quam extraneus est iste modus essendi!

Página 79

**Averroes, *Comentario De Anima*, III, comm. 20 (ed. Crawford 448.136 ss.):** Intellectus enim qui dicitur materialise secundum quod diximus, non accidit ei ut quandoque intelligat et quandoque non nisi in respectu formarum ymaginationis existentium in unoquoque individuo, non in respectu speciei; v. g. quod non accidit ei ut quandoque intelligat intellectum equi et quandoque non nisi in respectu Socratis et Platonis; simpliciter autem et respectu speciei semper intelligit hoc universale, nisi species humana deficiat omnino, quod est impossibile.

Página 79

**Averroes, *Comentario De Anima*, III, comm. 5 (ed. Crawford 400.379 ss.):** Quoniam, quia formare per intellectum sicut dicit Aristoteles, est sicut comprehendere per sensum, comprehendere autem per sensum perficitur per duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod

---

<sup>74</sup> La sección de texto consignada entre corchetes no corresponde al *Liber Sextus de Naturalibus* del Avicena Latino —la traducción utilizada por los medievales— sino a una reformulación que de este pasaje redactó S. Van Riet, también en latín, teniendo a la vista el original aviceniano. El pasaje, tal como lo tradujo el medioevo, es el siguiente: « Dicemus igitur quod, cum aliquid fit aliud, illud primum aut habet esse, aut non, et secundum aut habet esse aut non. Si autem habuerit esse, tunc duo essentia sunt, non unum; si autem primum non habuerit esse, tunc hoc quod erat aliquid fit nihil, et quod erat nihil fit aliquid; hoc autem non est intelligibile. Primum enim et si destruitur, non tamen fit aliud nisi quia cum destruitur ipsum, attribuitur esse alii rei.»

sensus fit verus (et est sensatum extra animam), aliud autem est subiectum per quod sensus est forma existens (et est prima perfectio sentientis), necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sunt vera, scilicet forme que sunt ymagines vere, secundum autem est illud per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis. Nulla enim differentia est in hoc inter sensum et intellectum, nisi quia subiectum sensus per quod est verus est extra animam, et subiectum intellectus per quod est verus est intra animam.

Página 82

**Agustín de Hipona, *De Trinitate* X.5.7:** Et quia illa corpora sunt, quae foris per sensus carnis adamavit, eorumque diuturna quadam familiaritate implicata est [sc. anima], nec se cum potest introrsus tamquam in regionem incorporeae naturae ipsa corpora inferre, imagines eorum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa. Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae; servat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum iudicet, et hoc est magis mens, id est rationalis intelligentia, quae servatur ut iudicet. Nam illas animae partes quae corporum similitudinibus informantur, etiam cum bestiis nos communes habere sentimus.

Página 83

**Agustín de Hipona, *De Musica* VI.11.32:** Haec igitur memoria quaecumque de motibus animi tenet, qui adversus passiones corporis acti sunt, φαντασίαι graece vocantur; nec invenio quid eas latine malim vocare [...] Sed cum sibi isti motus occursant, et tamquam diversis et repugnantibus intentionis flatibus aestuant, alios ex aliis motus pariunt; non iam eos qui tenentur ex occursionibus passionum corporis impressi de sensibus, similes tamen tamquam imaginum imagines, quae phantasmata dici placuit. Aliter enim cogito patrem meum quem saepe vidi, aliter avum quem numquam vidi. Horum primum phantasia est, alterum phantasma. Illud in memoria invenio, hoc in eo motu animi, qui ex iis ortus est quos habet memoria.

Página 84-5

**Agustín de Hipona, *De Genesi ad litteram* XII.16.33:** Nec sane putandum est facere aliquid corpus in spiritu, tamquam spiritus corpori facienti, materiae vice subdatur. Omni enim modo praestantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit; neque ullo modo spiritu praestantius est corpus; imo perspicuo modo spiritus corpore. Quamvis ergo prius videamus aliquod corpus, quod antea non videramus, atque inde incipiat imago eius esse in spiritu nostro, quo illud cum absens fuerit recordemur: tamen eandem eius imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit.

Página 86

**Agustín de Hipona, *De Musica* VI.5.10:** [A]nima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere, et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere: et hoc totum est quod sentire dicitur. Sed iste sensus, qui etiam dum nihil sentimus, inest tamen, instrumentum est corporis, quod ea temperatione agitur ab anima, ut in eo sit ad passiones corporis cum attentione agendas paratior, similia similibus ut adiungat, repellatque quod noxium est.

## CAPÍTULO 4

## Página 91

**STI 85.2 co:** [Q]uidam posuerunt quod vires cognoscitivae quae sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, idest speciem intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc, species huiusmodi est ipsum quod intelligitur.

## Página 93

**QDSC 9 ad6:** [I]n hac ratione praecipuam vim videtur Averroes constituere: quia videlicet sequeretur, ut ipse dicit, si intellectus possibilis non esset unus in omnibus hominibus, quod res intellecta individuaretur et numeraretur per individuationem et numerationem singularium hominum; et sic esset intellecta in potentia, et non in actu.

## Página 93

**CTI 85:** Quod autem sit unus tantum intellectus in omnibus, multipliciter adstrui potest. Primo quidem ex parte intelligibilis. Quia si est alius intellectus in me, alius in te, oportebit quod sit alia species intelligibilis in me, et alia in te, et per consequens aliud intellectum quod ego intelligo, et aliud quod tu. Erit ergo intentio intellecta multiplicata secundum numerum individuorum, et ita non erit universalis, sed individualis.

## Página 94

**Averroes, *De Anima*, comm. 5: 411.714 ss.:** Et si posuerimus eum [sc. intellectum] esse multa, continget ut res intellecta apud me et apud te sit una in specie et due in individuo; et sic res intellecta habebit rem intellectam, et sic procedit in infinitum.

## Página 95

**Averroes, *De Anima*, comm. 5: 388.32 ss.:** Et causa propter quam ista natura est distinguens et cognoscens, prima autem materia neque cognoscens neque distinguens, est quia prima materia recipit formas diversas, scilicet individuales et istas, ista autem recipit formas universales. Et ex hoc apparet quod ista natura non est aliquid hoc, neque corpus neque virtus in corpore; quoniam, si ita esset, tunc reciperet formas secundum quod sunt diversa et ista, et si ita esset tunc forme existentes in ipsa essent intellecte in potentia...

## Página 96

**Averroes, *De Anima*, comm. 5: 411.697 ss.:** Et quemadmodum lux facit colorem in potentia esse in actu ita quod possit movere diaffonum, ita intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu ita quod recipit eas intellectus materialis. Secundum hoc igitur est intelligendum de intellectu materiali et agenti.

## Página 97

**Averroes, *De Anima*, comm. 5: 402.432 ss.:** Si enim posuerimus quod iste intellectus materialis est numeratus per numerationem individuorum hominum, continget ut sit aliquid hoc, aut corpus aut virtus in corpore. [...] Et sic erit virtus intellectus eadem cum virtute sensus, aut nulla differentia erit inter esse forme extra animam et in anima. Hec enim mate-

ria individualis non recipit formas nisi has et individuales. Et hoc est unum eorum que attestantur Aristotelem opinari quod iste intellectus non est intentio individualis.

Página 98

**Averroes, *De Anima*, comm. 5: 392.159 ss.:** [S]i intellectus materialis est prima perfectio hominis, ut declaratur de diffinitione anime, et intellectus speculativus est postrema perfectio, homo autem est generabilis et corruptibilis et unus in numero per suam postremam perfectionem ab intellectu, necesse est ut ita sit per suam primam perfectionem... [...] [S]i prima perfectio fuerit aliquid hoc et numerabilis per numerationem individuorum, ut postrema perfectio sit huiusmodi, ita etiam necesse est econtrario, scilicet quod, si postrema perfectio est numerata per numerationem individuorum hominum, ut prima perfectio sit huiusmodi.

Página 103

**STI 85.2 obj1:** Ad secundum sic proceditur. Videtur quod species intelligibiles a phantasmatis abstractae, se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur. Intellectum enim in actu est in intelligente, quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo huiusmodi species est ipsum intellectum in actu.

**STI 85.2 obj2:** Praeterea, intellectum in actu oportet in aliquo esse, alioquin nihil esset. Sed non est in re quae est extra animam, quia, cum res extra animam sit materialis, nihil quod est in ea, potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quod intellectum in actu sit in intellectu. Et ita nihil est aliud quam species intelligibilis praedicta.

Página 103

**STI 85.2 ad1:** Ad primum ergo dicendum quod intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu, inquantum similitudo rei intellectae est forma intellectus; sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo eius.

Página 104

**STI 85.2 ad2:** Ad secundum dicendum quod, cum dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color qui videtur sine odore manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, inquantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine, sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitatis secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum.

## Página 105

**STI 85.2 co:** Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis, ut calor calefacientis est similitudo calefacti; similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit.

## Página 107

**QDSC 9 ad6:** Has enim duas operationes intellectus Aristoteles assignat in III *De Anima*. Unam scilicet quam vocat intelligentiam indivisibilem, qua videlicet intellectus apprehendit quod quid est alicuius rei, et hanc Arabes vocant formationem, vel imaginationem per intellectum.

## Página 108

**SCG II.75:** Cum enim de his quae intelliguntur sint omnes artes et scientiae, sequeretur quod omnes scientiae essent de speciebus existentibus in intellectu possibili. Quod patet esse falsum: nulla enim scientia de eis aliquid considerat nisi naturalis [rationalis, *corr. Ed. Leonina*] et metaphysica. Sed tamen per eas quaecumque sunt in omnibus scientiis cognoscuntur.

## Página 124

**DUI 5:** Si enim dicant quod intellectum est una species immaterialis existens in intellectu, latet ipsos quod quodammodo transeunt in dogma Platonis, qui posuit quod de rebus sensibilibus nulla scientia potest haberi, sed omnis scientia habetur de forma una separata. Nihil enim refert ad propositum, utrum aliquis dicat quod scientia quae habetur de lapide, habetur de una forma lapidis separata, an de una forma lapidis quae est in intellectu: utrobique enim sequitur quod scientiae non sunt de rebus quae sunt hic, sed de rebus separatis solum. Sed quia Plato posuit huiusmodi formas immateriales per se subsistentes, poterat etiam cum hoc ponere plures intellectus, participantes ab una forma separata unius veritatis cognitionem. Isti autem quia ponunt huiusmodi formas immateriales (quas dicunt esse intellecta) in intellectu, necesse habent ponere quod sit unus intellectus tantum, non solum omnium hominum, sed etiam simpliciter. Est ergo dicendum secundum sententiam Aristotelis quod intellectum, quod est unum, est ipsa natura vel quidditas rei. De rebus enim est scientia naturalis et aliae scientiae, non de speciebus intellectis.

## Página 125

**QDSC 9 ad6:** [R]es intellecta non se habet ad intellectum possibilem ut species intelligibilis, qua intellectus possibilis sit actu; sed illa species se habet ut principium formale quo intellectus intelligit. Intellectum autem, sive res intellecta, se habet ut constitutum vel formatum per operationem intellectus...

## Página 125

**STI 85.2 ad3:** Ad tertium dicendum quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod

idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur.

Página 125

**QDSC 9 ad6:** Has enim duas operationes intellectus Aristoteles assignat in III *De Anima*. Unam scilicet quam vocat intelligentiam indivisibilem, qua videlicet intellectus apprehendit quod quid est alicuius rei, et hanc Arabes vocant formationem, vel imaginationem per intellectum. Aliam vero ponit, scilicet compositionem et divisionem intellectuum, quam Arabes vocant credulitatem vel fidem.

## CAPÍTULO 5

Página 132-3

**QDP 9.5:** [I]ntellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit in actu per hanc similitudinem, sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Haec ergo similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus.

**ST I 56.1:** [I]ta se habet obiectum unitum potentiae ad huiusmodi actionem, sicut forma quae est principium actionis in aliis agentibus, sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visae est principium formale visionis in oculo.

**ST I 14.5 ad3:** [I]ntelligere specificatur per obiectum suum, in quantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis, nam omnis operatio specificatur per formam quae est principium operationis, sicut calefactio per calorem.

**SCG I.54 co:** [S]ecundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio, sicut et calefactio secundum modum caloris; similitudo enim cogniti in cognoscente est sicut forma qua agitur.

**ST I 85.2 co:** [S]icut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis, ut calor calefacientis est similitudo calefacti; similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti.

**SDC 8:** [U]naquaeque res operatur secundum modum formae suae quae est operationis principium, sicut calidum calefacit secundum modum sui caloris; unde oportet quod omne cognoscens cognoscat secundum formam quae est cognitionis principium, scilicet secundum similitudinem rei cognitae, quae quidem est in cognoscente secundum modum substantiae eius.

Página 135

**ST I 85.2 co.:** [S]equeretur error antiquorum dicentium quod omne quod videtur est verum; et sic quod contradictoriae essent simul verae. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum. Puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis

habens sanum gustum iudicat mel esse dulce, vere iudicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere iudicabit, uterque enim iudicat secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio.

**Página 137**

**SDS 1.5:** Sed propter aliam rationem diaphaneitatis in medio perspicuo, sequitur quod medium recipiat alio modo speciem coloris quam sit in corpore colorato, in quo est diaphanum terminatum, ut infra dicitur. Actus enim sunt in susceptivis secundum modum ipsorum: et ideo color est quidem in corpore colorato sicut qualitas completa in suo esse naturali; in medio autem incompleta secundum quoddam esse intentionale; alioquin non posset secundum idem medium videri album et nigrum. Albedo autem et nigredo, prout sunt formae completae in esse naturali, non possunt simul esse in eodem: sed secundum praedictum esse incompletum sunt in eodem, quia iste modus essendi propter suam imperfectionem appropinquat ad modum quo aliquid est in aliquo in potentia. Sunt autem in potentia opposita simul in eodem.

**Página 138**

**STI 56.2 ad3:** [U]nus Angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quae differt ab Angelo cuius similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale. Nam ipse Angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species eius quae est in intellectu alterius Angeli, sed habet ibi esse intelligibile tantum. Sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum.

**Página 139**

**STI 84.1 co:** [I]n ipsis sensibilibus videmus quod forma alio modo est in uno sensibilibus quam in altero, puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior, et in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilibus absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria.

**Página 140**

**SCG III.49:** Similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam, oportet quod sit eiusdem speciei, vel magis species eius; sicut forma domus quae est in mente artificis, est eiusdem speciei cum forma domus quae est in materia, vel potius species eius; non enim per speciem hominis intelligitur de asino vel equo quid est. Sed ipsa natura substantiae separatae non est idem specie cum natura divina, quinimmo nec genere, ut in primo libro ostensum est. Non est igitur possibile quod substantia separata intelligat divinam substantiam per propriam naturam.



## Página 143

**SLDA 2.12:** [U]numquodque autem recipitur in aliquo per modum sui. Cognitio autem omnis fit per hoc, quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem. Nam cognoscens in actu, est ipsum cognitum in actu. Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quae sentitur. Intellectus autem recipit similitudinem eius quod intelligitur, incorporaliter et immaterialiter. Individuatio autem naturae communis in rebus corporalibus et materialibus, est ex materia corporali, sub determinatis dimensionibus contenta: universale autem est per abstractionem ab huiusmodi materia, et materialibus conditionibus individuantibus. Manifestum est igitur, quod similitudo rei recepta in sensu repraesentat rem secundum quod est singularis; recepta autem in intellectu, repraesentat rem secundum rationem universalis naturae: et inde est, quod sensus cognoscit singularia, intellectus vero universalia, et horum sunt scientiae. (6) Circa secundum vero considerandum est, quod universale potest accipi dupliciter. Uno modo potest dici universale ipsa natura communis, prout subiacet intentioni universalitatis. Alio modo secundum se. Sicut et album potest accipi dupliciter: vel id, cui accidit esse album, vel ipsummet, secundum quod subest albedini. Ista autem natura, cui advenit intentio universalitatis, puta natura hominis, habet duplex esse: unum quidem materiale, secundum quod est in materia naturali; aliud autem immateriale, secundum quod est in intellectu. Secundum igitur quod habet esse in materia naturali, non potest ei advenire intentio universalitatis, quia per materiam individuatur. Advenit igitur ei universalitatis intentio, secundum quod abstrahitur a materia individuali. Non est autem possibile, quod abstrahatur a materia individuali realiter, sicut Platonici posuerunt. Non enim est homo naturalis, id est realis, nisi in his carnibus, et in his ossibus, sicut probat philosophus in septimo metaphysicae. Relinquitur igitur, quod natura humana non habet esse praeter principia individuantia, nisi tantum in intellectu.

## Página 144

**ST1 4.3 co:** [C]um similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. [i] *Quaedam* enim dicuntur similia, quae communicant in eadem forma secundum eandem rationem, et secundum eundem modum, et haec non solum dicuntur similia, sed aequalia in sua similitudine; sicut duo aequaliter alba, dicuntur similia in albedine. Et haec est perfectissima similitudo. [ii] *Alio modo* dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo. Et haec est similitudo imperfecta. [iii] *Tertio modo* dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem; ut patet in agentibus non univocis. Cum enim omne agens agat sibi simile in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis. [iii.1] Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eandem rationem speciei; sicut homo generat hominem. [iii.2] Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei, sicut ea quae generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis. [iii.3]

Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis, non tamen ita quod participant similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.

Página 144-5

**QDV2.3 ad 9:** [S]imilitudo aliquorum duorum ad invicem potest dupliciter attendi. [i] *Uno modo* secundum convenientiam in natura; et talis similitudo non requiritur inter cognoscentis et cognitum; immo videmus quandoque quod, quanto talis similitudo est minor, tanto cognitio est perspicacior; sicut minor est similitudo similitudinis quae est in intellectu ad lapidem, quam illius quae est in sensu, cum sit magis a materia remota; et tamen intellectus perspicacius cognoscit quam sensus. [ii] *Alio modo* quantum ad repraesentationem; et haec similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum. Quamvis igitur sit minima similitudo creaturae ad Deum secundum convenientiam in natura; est tamen maxima similitudo secundum hoc quod expressissime divina essentia repraesentat creaturam; et ideo intellectus divinus optime rem cognoscit.

Página 147-8

**Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I.3 q6 §370:** [N]ecesse est ponere in intellectu ut habet rationem memoriae, speciem intelligibilem repraesentantem universale ut universale, priorem naturaliter actu intelligendi, propter istas rationes iam positas ex parte obiecti, in quantum universale et in quantum praesens intellectui: quae duae condiciones, scilicet universalitas et praesentia, praecedunt naturaliter intellectionem.

Página 148

**Juan Duns Escoto, *Reportatio* IA.3 q4; ed. King 10.1 ss.:** Necessitas autem ponendi speciem intelligibilem et propter intellectionem uniuersalis ut uniuersale est, quia si non est species, non plus relucet obiectum ut uniuersale in phantasmate quam in pede...

Página 148

**Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I.3 q6 §359:** [I]ntellectus agens est mere potentia activa, [...] ergo potest habere actionem realem. Omnis actio realis habet aliquem terminum realem. Ille terminus realis non recipitur in phantasmate, quia illud receptum esset extensum, et ita intellectus agens non transferret ab ordine in ordinem, nec illud esset magis proportionatum intellectui possibili quam phantasma; nec etiam intellectus agens causat aliquid in phantasmatis, quia non est suum passivum, secundum praedictas auctoritates; ergo tantum recipitur in intellectu possibili, quia intellectus agens nullius est receptivus. Illud primum causatum non potest poni actus intelligendi, quia primus terminus actionis intellectus agentis est universale in actu, quia transfert de ordine in ordinem; universale autem in actu praecedit actum intelligendi (sicut praeassumptum est in antecedente), quia obiectum sub ratione obiecti praecedit actum.

## Página 149

**SCG II 77:** Remanet igitur ipsa anima intellectiva in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilium a nobis, quae sunt naturae rerum sensibilium. Et has quidem determinatas naturas rerum sensibilium praesentant nobis phantasmata. Quae tamen nondum pervenerunt ad esse intelligibile: cum sint similitudines rerum sensibilium etiam secundum conditiones materiales, quae sunt proprietates individuales, et sunt etiam in organis materialibus. Non igitur sunt intelligibilia actu. Et tamen, quia in hoc homine cuius similitudinem repraesentant phantasmata, est accipere naturam universalem denudatam ab omnibus conditionibus individuandis, sunt intelligibilia in potentia. Sic igitur habent intelligibilitatem in potentia, determinationem autem similitudinis rerum in actu. E contrario autem erat in anima intellectiva. Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu: et haec potentia animae vocatur intellectus agens. Est etiam in ea virtus quae est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium: et haec est potentia intellectus possibilis.

## Página 149

**ST I 85.1 ad 3:** Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei.

## Página 151

**Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I.3 q6 (§366):** [A]ut intellectus potest habere obiectum sibi praesens in ratione obiecti intelligibilis, absque hoc quod sit praesens alicui potentiae inferiori, aut non. Si non, ergo non potest habere aliquam operationem sine potentiis inferioribus (quia non potest habere obiectum praesens sine eis), et si non potest habere operationem sine illis, ergo nec esse sine eisdem, secundum argumentum Philosophi in prooemio libri *De anima*.

## Página 151

**Juan Duns Escoto, *Reportatio* IA.3 q4: (ed. King 8.9 ss.):** [A]lia [sc. necesidad de poner especie] est condicio et dignitas potentiae superioris, ne ipsa uilificetur, nimium ubi manifeste appareat aliquid repugnans; maxime autem uilificaretur si non posset habere suum obiectum sibi praesens nisi praesentia mendicata a potentiis inferioribus, quibus est ex ratione potentiae coniuncta accidentaliter, et tamen quod aliae potentiae inferiores possent habere sua obiecta propter praesentia, non mendicata...

## Página 153

**SCG II 74:** Quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Esse autem intellectus possibilis est magis firmum quam esse materiae corporalis. Cum igitur formae fluentes in materiam corporalem ab intelligentia agente, secundum ipsum, conserventur in ea, multo magis conservantur in intellectu possibili. [...] Item. Postea subiungit quod quando intellectus possibilis acquirit scientiam, est potens operari per seipsum, licet non actu intelligat. [...] Intellectus enim possibilis est in actu perfecto secundum species intelligibiles cum considerat actu: cum vero non considerat actu, non est in actu perfecto secundum illas species, sed se habet medio modo inter potentiam et actum. [...] Hoc autem accidit cum possit operari

per seipsum. Est quidem et tunc potentia similiter quodammodo, non tamen similiter et ante addiscere aut invenire.

**Página 154**

**Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I.3 q6 §336:** [V]idetur sequi quod intellectus non patietur ab intelligibili in quantum intelligibile, sed tantum patietur passione reali, recipiendo quamdam formam, quae est sicut perfectio eius realis; recipit enim speciem illam ut subiectum recipit accidens reale, et ideo non patitur intellectus ab intelligibili in quantum intelligibile. Ex hoc etiam sequitur quod intelligere non erit motus rei ad animam, immo omnis intellectio erit actio eius absoluta, sicut forma stans in se, non habens aliquem terminum extra.

**Página 155**

**Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I.3 q6 §386:** [P]raecisa causa, cuiuscumque potentiae, habendi speciem repraesentantem obiectum suum ut suum est, est ista, quia ipsa est cognitiva, et natura dedit sibi ut possit habere obiectum praesens sibi prius naturaliter quam cognoscat.

**Página 155**

**Juan Duns Escoto, *Reportatio* IA.3 q4, ed. King 7.8 ss.:** [R]ealis actio intellectus agentis terminatur ad realem formam, in exsistentia, qua formaliter repraesentat uniuersale ut uniuersale, quam formam realem concomitatur terminus intentionalis, ut obiectum uniuersale secundum esse repraesentatum quod habet in specie.

**Página 156**

**Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I.3 q6 §360:** [P]onitur intellectum agentem facere ‘de non universali universale’ vel ‘de intellecto in potentia intellectum in actu’, sicut dicunt auctoritates Philosophi et Commentatoris. Cum universale ut universale, nihil sit in exsistentia, sed tantum sit in aliquo ut repraesentante ipsum sub tali ratione, ista verba nullum intellectum habebunt, nisi quia intellectus agens facit aliquid repraesentativum universalis de eo quod fuit repraesentativum singularis, quantumcumque illud ‘de’ intelligatur, materialiter vel virtualiter; actio realis non terminatur nisi ad repraesentativum obiecti sub ratione universalis; ergo realis actio intellectus agentis terminatur ad formam aliquam realem, in exsistentia, quae formaliter repraesentat universale ut universale, quia aliter non posset terminari actio eius ad universale sub ratione universalis.

**Página 156**

**Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I.3 q6 §388:** [S]ibi potest esse obiectum praesens ante actum, sicut aliis potentiis cognitivis; sed illa praesentia non erit per aliquid impressum organo, quia non habet organum: igitur erit per aliquid impressum ipsi potentiae. Tale impressum repraesentans, praecedens in potentia intellectiva actum intelligendi, voco ‘speciem intelligibilem’.

**Página 157**

**Juan Duns Escoto, *Reportatio* IA.3 q4; ed. King 7.1 ss.:** Uniuersale obiectum sub ratione uniuersalis non habet nisi esse deminutum, ut esse cognitum (quemadmodum Hercules in

statua non habet esse nisi deminutum, quia repraesentatum in imagine); sed si aliquod esse reale habet, hoc est in quantum est in aliquo ut repraesentante ipsum sub illa ratione...

Página 157

**Juan Duns Escoto, *Lectura I.3 p3 q3 §298*:** [P]assio intellectus ab obiecto ut splendet in specie, intentionaliter ibi existens secundum esse intelligibile, praesupponit passionem realem intellectus a specie informante in quantum est ab agente reali.

Página 160

**Juan Duns Escoto, *Quodlibetum XIII, §96*:** Species intelligibilis est qualitas absoluta, quod saltem oportet eos concedere qui ponunt speciem esse formalem rationem intelligendi, scilicet per se principiativam actus; et tamen communiter vocatur similitudo obiecti, non quod illa sit relatio quam per se importat hoc nomen "similitudo", sed quia ipsa ex natura sua est quaedam forma imitativa et repraesentativa obiecti; ideo dicitur similitudo talis, scilicet per imitationem; et etiam cum significatur per hoc nomen "species" adhuc non significatur sub ratione absoluti praecise, sed includendo illam relationem sub qua communiter intelligitur; unde etiam species dicitur alicuius obiecti species.

Página 167

**STI 78.1 co:** Cum autem operans oporteat aliquo modo coniungi suo obiecto circa quod operatur, necesse est extrinsecam rem, quae est obiectum operationis animae, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo, secundum quod nata est animae coniungi et in anima esse per suam similitudinem. Et quantum ad hoc, sunt duo genera potentialium, scilicet sensitivum, respectu obiecti minus communis, quod est corpus sensibile; et intellectivum, respectu obiecti communissimi, quod est ens universale. Alio vero modo, secundum quod ipsa anima inclinatur et tendit in rem exteriorem.

## CAPÍTULO 6

Página 176

**STI 76.2 ad4:** [S]ive intellectus sit unus sive plures, id quod intelligitur est unum. Id enim quod intelligitur non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem, lapis enim non est in anima, sed species lapidis, ut dicitur in III *De Anima*. Et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum, alioquin scientiae non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus. Contingit autem eidem rei diversa secundum diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quod idem a diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu, nam plures vident eundem colorem, secundum diversas similitudines. Et similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. Sed hoc tantum interest inter sensum et intellectum, secundum sententiam Aristotelis, quod res sentitur secundum illam dispositionem quam extra animam habet, in sua particularitate, natura autem rei quae intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam, secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis seclusis principiis individuantes; non autem hunc modum essendi habet extra animam. Sed

secundum sententiam Platonis, res intellecta eo modo est extra animam quo intelligitur, posuit enim naturas rerum a materia separatas.

Página 178

**STI 14.1 co:** [C]ognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata, natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus, III *De Anima*, quod anima est quodammodo omnia.

Página 180

**Tomás de Vio, *Commentaria in Summam Theologicam* /1, ed. Prosper, p.147:** Aliquod enim cognoscens est, quod est omnia per identitatem, ut Deus; aliquod, quod est aliqua per identitatem, et aliqua per informationem, ut anima nostra; aliquod, quod est aliqua per informationem, ut anima pure sensitiva.

Página 180-1

**Tomás de Vio, *Commentaria in Summam Theologicam* /1, ed. Prosper, p.148:** Sciendum est ergo quod per se differentia in hoc est, quod cognoscens est ipsum cognitum actu vel potentia, materia autem nunquam est ipsa forma. Ex hac differentia quoad esse, sequitur differentia quoad unitatem: quod scilicet cognoscens et cognitum sunt magis unum quam materia et forma, ut egregie dixit Averroes in III *De Anima*. Et rationem reddidit modo dictam, quia ex intellectu et intellecto non fit tertium, sicut ex materia et forma: assignando enim pro ratione maioris unitatis exclusionem tertii, aperte docuit unitatem consistere in hoc, quia unum est aliud. Unde Aristoteles, in III *De Anima* praedocuit, dicens quod anima est omnia sensibilia et intelligibilia.

Página 182

**Juan de Santo Tomás, *Naturalis Philosophiae IV pars: De ente mobili animato*, ed. Reiser 104a:** Cognoscentia autem in hoc elevatur super non cognoscentia, quia id, quod est alterius ut alterius, seu prout manet distinctum in altero, possunt in se recipere, ita quod non solum sunt id, quod in se sunt, sed etiam possunt fieri alia a se, sicut quando video colorem, non fit oculus coloratus in se, sed color, qui est in alio realiter, ponitur intentionaliter et visive in oculo.

Página 188

**Guillermo de la Mare, *Correctorium fratris Thome* (citado por Pini 2008: 290-1):** Item, quaestione 14, articulo II, in responsione primi argumenti dicit quod intellectus noster non cognoscit singularia; quia intellectus noster abstrahit speciem intelligibilem a principiis individuantibus; unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individuantium. Haec de Thoma. Hoc praebet occasionem errandi, quia secundum hoc animae separatae et Angeli Christum in patria intellectuali cognitione non cognoscerent.

## Página 189

**Vital de Four, *Quaest. de cognitione*, ed. Delorme, 168:** [Q]uamvis intellectiva sit universalis in cognoscendo quia ad nullum determinatum genus cognitionis arctatur, in oculo tamen videt sive cognoscit album, in aure hunc sonum, et sic de aliis sensibus. Unde, sicut virtus solis, dum coniungitur agentibus particularibus, contrahitur et determinatur, pote virtute huius arboris vel illius, et applicatur actioni particularis et efficitur una actio numero cum ea, sic virtus intellectiva, quae est universalis in cognoscendo, dum coniungitur et applicatur virtutibus particularibus sensitivis, quod fit dum intelligit et cognoscit actualem existentiam rei sensibilis extrinsecae, particularizatur et determinatur et contrahitur. Et quanto intellectus est intimior et magis unum cum sensibus et praesentialior, quia secundum substantiam et virtutem, quam sol qui secundum virtutem solum, tanto sua operatio magis est abstracta, contracta et determinata, dum in ipso sensu seu in ipsa sensatione apprehendit sensibile, quam operatio solis dum in ipsa arbore unita virtuti huius arboris contrahitur generando talem fructum. Ideo magis est una actio sensus et intellectus, dum apprehendunt hoc sensibile, quam solis et huiusmodi arboris, dum generant hunc fructum, sicut et illae causae sunt sibi invicem magis unitae.

## Página 189

**Vital de Four, *Quaest. de cognitione*, ed. Delorme, 164:** Dico [...] quod [...] tota anima audiat et videat, et sic de aliis potentiis animae, intellectus non per oculum nec extra oculum, sed in oculo intelligit hoc album et hanc visionem albi, et in aure, non per aurem, intelligit hunc sonum et cognoscit hanc sensibilem apprehensionem soni, et sic de aliis sensibus.

## Página 189

**Vital de Four, *Quaest. de cognitione*, ed. Delorme, 182-3:** Unde sicut imago Petri repraesentat Petrum non vivum nec mortuum, sed simpliciter, ac per hoc est ratio cognoscendi, sed non perfecte, quia per illam non experior utrum sit vivus vel mortuus, sicut etiam ipsum nomen Petri significat Petrum non ut vivum vel mortuum, sed simpliciter, sic species rei ducit in cognitionem rei, sed non in actualitatem existentiae. Propter quod oportet dicere quod sensus aliquo modo ultra speciem attingit sensibile, cum ipsum sensibile secundum actualitatem suam non sit in sensu. Super autem tale singulare fertur intellectus non solum per speciem rei sensibilis ut est a sensibili nec per illam ut est in sensu, quia in quantum species nullam certitudinem facit de actualitate existentiae, nec fertur super ipsum seu in ipsum per experientiam, ut sensus, sed fertur in ipsam per ipsam sensationem, per quam habetur certitudo de actualitate existentiae.

## Página 190

**STI 84.7 co:** Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem.

**Página 191**

**Juan Duns Escoto, *Quaest. Quodlibetales*, VI:** [D]istinguitur [sc. actus beatificus] de duplici actu intellectus, et hoc loquendo de simplici apprehensione sive intellectione obiecti simplicis; unus indifferenter potest esse respectu obiecti existentis et non existentis, et indifferenter etiam respectu obiecti non realiter praesentis sicut et realiter praesentis; istum actum frequenter experimur in nobis, quia universalia sive quiditates rerum intelligimus aequae, sive habeant ex natura rei esse extra in aliquo supposito sive non, et ita de praesentia et absentia. Et etiam hoc probatur a posteriori, quia scientia conclusionis vel intellectus principii aequae in intellectu manet re existente et non existente, praesente vel absente...

**Página 191**

**Juan Duns Escoto, *Quaest. Quodlibetales*, VI:** Alius autem actus intelligendi est, quem tamen non ita certitudinaliter experimur in nobis; possibilis tamen est, talis qui, scilicet, praecise sit obiecti praesentis ut praesentis et existentis ut existentis. Hoc probatur: quia omnis perfectio cognitionis absolute, quae potest competere potentiae cognitivae sensitivae, potest eminenter competere potentiae cognitivae intellectivae...

**Página 191-2**

**Juan Duns Escoto, *Quaest. Quodlibetales*, VI:** [N]unc autem perfectionis est in actu cognoscendi, ut cognitio est, perfecte attingere primum cognitum; non autem perfecte attingitur, quando non in se attingitur, sed tantummodo in aliqua diminuta vel derivata similitudine ab ipso; sensitiva autem habet hanc perfectionem in cognitione sua, quia potest obiectum attingere in se, ut existens et ut praesens est in existentia reali, et non tantum diminute attingendo ipsum in quadam perfectione diminuta...

**Página 193-4**

**ST I 12.2 co:** «[A]d visionem, tam sensibilem quam intellectualem, duo requiruntur, scilicet virtus visiva, et unio rei visae cum visu, non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus, apparet quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem, sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu, non autem ipsa substantia lapidis. Si autem esset una et eadem res, quae esset principium visivae virtutis, et quae esset res visa, oporteret videntem ab illa re et virtutem visivam habere, et formam per quam videret.

**Página 194**

**ST I 12.2 co:** [E]x parte visae rei, quam necesse est aliquo modo uniri videnti per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. *Primo* quidem, quia, sicut dicit Dionysius, I cap. de Div. Nom., per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci, sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeae. Multo igitur minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri. *Secundo*, quia essentia Dei est ipsum esse eius, ut supra ostensum est, quod nulli formae creatae competere potest. Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repraesentans videnti Dei essentiam. *Tertio*, quia divina essentia est aliquod incircumscriptum, continens in se supereminenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repraesentari potest, quia omnis forma creata est de-



terminata secundum aliquam rationem vel sapientiae, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicuius huiusmodi.

**Página 194**

**STI 56.3 co:** [A]liquid tripliciter cognoscitur. Uno modo, per praesentiam suae essentiae in cognoscente, sicut si lux videatur in oculo, et sic dictum est quod angelus intelligit seipsum. Alio modo, per praesentiam suae similitudinis in potentia cognoscitiva, sicut lapis videtur ab oculo per hoc quod similitudo eius resultat in oculo. Tertio modo, per hoc quod similitudo rei cognitae non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re alia, in qua resultat, sicut cum videmus hominem in speculo.

**Página 195**

**Juan Duns Escoto, *Ordinatio* II d3 p2 q2 §333-4 (ed. Vaticana VII.561-2):** [T]ertio modo, per adaequationem secundum proportionem non absolute sed per comparisonem ad actum talem (puta quod istud repraesentat obiectum ita perfectum et ita perfecte sicut ipsum apprehenditur a potentia, per talem actum quem repraesentat). [...] Tertio modo, quaecumque species albi, etiam in oculo caecutiente, licet non ita perfecte repraesentet album sicut illud esset repraesentabile, tamen perfecte repraesentat per comparisonem ad actum sequentem, quia ita perfecte repraesentat sicut requiritur ad habendum talem speciem circa obiectum.

**Página 195**

**Juan Duns Escoto, *Ordinatio* II d3 p2 q2 §333-4 (ed. Vaticana VII.561-2):** [D]ico quod sicut actus finitus potest habere obiectum infinitum sub ratione infiniti, et tamen actus immediatius attingit obiectum quam species, ita species finita potest repraesentare obiectum infinitum sub ratione infiniti; non tamen ipsa est adaequata in essendo, nec etiam in cognoscendo simpliciter, quia ipsa non est principium comprehendendi.

**Página 196**

**Juan Duns Escoto, *Quaest. Quodlibetales*, VI:** Actus beatificus intellectus non potest esse cognitio abstractiva, sed necessario intuitiva, quia abstractiva est aequae existentis et non existentis, et sic beatitudo potest esse in obiecto non existente, quod est impossibile; abstractiva etiam posset haberi, licet obiectum non attingatur in se, sed in similitudine; beatitudo autem numquam habetur nisi ipsum obiectum beatificum immediate in se attingatur, et hoc est quod aliqui vocant, et bene, ipsam intellectionem intuitivam visionem facialem.

**Página 198**

**STI 28.1 ad2:** [R]elatio quae importatur per hoc nomen idem, est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter idem, quia huiusmodi relatio non potest consistere nisi in quodam ordine quem ratio adinvenit alicuius ad seipsum, secundum aliquas eius duas considerationes. Secus autem est, cum dicuntur aliqua eadem esse, non in numero, sed in natura generis sive speciei.

## CAPÍTULO 7

## Página 205

**Enrique de Gand, *Quodlibetum* IV.7, ed. París 1518: 94vA:** Sic ergo de divina essentia praesente intellectui creato, ut visibile per essentiam et de ipso intellectu sibi praesente per substantiam, ponimus quod sine omni specie media cognoscuntur ab intellectu. Simili modo ponimus hoc idem de omni quod per suam essentiam praesens est in intellectu quocumque modo. Et ponimus omnia necessaria ad cognitionem et intellectum impleri per solam rei essentiam [...]. Tale enim quod est praesens per suam essentiam intellectui, similiter magis est coniunctum ei, ut forma eius existens in ipso, non ut in subiecto, tamquam forma inhaerens impressiva et informans ad actum essendi, sed ut obiectum in cognitivo tamquam forma exemplaris expressiva sive repraesentativa, praesens et movens ad actum intelligendi.

## Página 207

**Enrique de Gand, *Quodlibetum*, ed. París 1518: 136vH:** [I]ntentiones imaginatae non movent ut obiecta intellectum materiale, nisi quando efficiuntur in actu universales postquam erant in potentia, et per hoc fiunt in intellectu possibili non sicut in subiecto, sed sicut in cognoscente, ut «sic componantur intellectus materialis et intentio intellecta, ita quod compositum non sit tertium ex eis sicut est de aliis compositis ex materia et forma», ut dicit Commentator super IIIum *De anima*.

## Página 208

**Enrique de Gand, *Quodlibetum*, IV.21, ed. París 1518: 137rI:** Penitus enim id ipsum numero obiectum est visus particularis et imaginationis et intellectus, praeter hoc quod obiectum est visus, ut est singulare praesens in re extra, obiectum imaginationis, ut est singulare absens et ut existens in anima tantum, sicut in cognoscente, obiectum vero intellectus est idem sub ratione universalis, quod conspicit in phantasmate absque omni specie impressiva.

## Página 208

**STI 85.1 ad3:** Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum.

## Página 209-10

**Enrique de Gand, *Summa quaestionum ordinariarum*, art. LVIII, quaest. II, ad3, ed. París 1520: 129vE:** Ipsa enim vt particularia et sub conditionibus materialibus non sunt species vniuersalium nisi in potentia: nec possunt mouere intellectum possibilem nisi in potentia. Sed lumen agentis splendet spiritualiter super illa sicut lumen materiale materialiter resplendet super colores, separat ea a conditionibus materialibus et particularibus, et sub ratione speciei vniuersalis proponit ea intellectui possibili, qui et mouetur mediantibus illis a rebus vniuersalibus, et informatur intellectione vniuersalium secundum actum.

## Página 210

**Enrique de Gand, *Summa quaestionum ordinariarum*, art. LVIII, quaest. II, ad3, ed. París 1520: 130rG:** Ipsa enim phantasmata particularia circa quae operatur lux agentis sic ad immutandum intellectum possibilem actu intellectionis, non sunt obiecta ad quae terminatur actus intellectionis: sed potius ipsa vniuersalia rerum particularium extra existentium: quarum species et similitudines sunt phantasmata particularia: sicut vniuersalium illarum rerum particularium species sunt phantasmata vniuersalia. [...] Hic vero non est aliud re phantasma particulare, et species quae est phantasma vniuersale, abstrahitur a phantasmate particulari per modum separationis realis aut generationis aut multiplicationis in intellectu [...]. Sed solum per quandam separationem virtualem conditionum materialium et particularium, et illarum sequestrationem ab ipso: quasi habet virtutem immutandi intellectum...

## Página 213

**Godofredo de Fontaines, *Quodlibeta* I.9 co, ed. Wulf & Pelzer II.23:** Sicut forte aliqui videntur ponere quod ratio formalis ignis quae dicitur inesse naturae per agentia naturalia, est aliquid causatum ab agente in eo ex quo res producitur, et per illud dicitur illud in quo est habere rationem activi principii respectu effectus principalis. Sed iste modus ponendi non videtur conveniens, quia supponitur falsum, scilicet quod intellectus sit activus respectu sui actus intelligendi.

## Página 214

**Godofredo de Fontaines, *Quodlibeta* IX.19 co, ed. Hoffmans IV.275:** Unde cum intelligere comparatur ad intellectum possibilem ut ad subiectum in quo est et quod perficit non potest poni quod respectu actionis intelligendi intellectus possibilis habeat rationem agentis. Iam enim non solum esset illud quo est omnia fieri et sic possibilis, sed etiam quo est omnia facere et sic esset intellectus agens et non dicerentur esse duae potentiae intellectus, scilicet possibilis et agens, sed una sola secundum rem differens solum secundum rationem.

## Página 214

**Godofredo de Fontaines, *Quodlibeta* IX.19 co, ed. Hoffmans IV.276:** Licet enim non possit dici quod lapis intelligat, potest tamen dici quod lapis causat et efficit intelligere quo intellectus possibilis formaliter intelligit. Unde intelligere quantum ad id quod significat est actio obiecti et est ab ipso ut ab agente et est passio intellectus possibilis et est in ipso ut in subiecto et patiente.

## Página 215

**Godofredo de Fontaines, *Quodlibeta* IX.19 co, ed. Hoffmans IV.275:** [I]ntellectus possibilis reducitur de potentia in actum secundum actum qui dicitur intelligere sic quod ipsum intelligere et nihil aliud virtute intellectus agentis movente obiecto fit in ipso intellectu possibili ut perfectione secunda ipsum perficiens et informans et ipsi ut perfectio eius secunda et accidentali inhaerens. Et quia huiusmodi condiciones conveniunt formae et speciei, ipsum intelligere etiam potest dici species sive forma. Etsi intelligere non consistit in receptione alterius speciei a se ipso realiter differentis, consistit tamen in receptione speciei pro tanto quod ipsum intelligere est quaedam formalis perfectio et sic quaedam species intellectum perficiens et informans et rei intellectae assimilans.

## Página 216

**Godofredo de Fontaines, *Quodlibeta IX.19 co*, ed. Hoffmans IV.277:** [I]llud autem quod habet rationem terminantis respectu alicuius actus aliquo modo habet modum passivi respectu illius et simpliciter illud quod aliud respicit quasi terminum aliquo modo modum activi videtur habere respectu illius; ideo licet intelligere lapidem vel intellectio lapidis sit actus effective causatus a lapide in intellectu, tamen per hoc dicitur lapis intelligi ab intellectu quasi passive ac si ab intellectu quasi intelligitur fieri vel esse factum in ipso, et intellectus dicitur intelligere lapidem quasi active ac si ab ipso aliquid procedat vel transeat in lapidem.

## Página 216

**Godofredo de Fontaines, *Quodlibeta IX.19 co*, ed. Hoffmans IV.277:** [D]icendum quod, sicut intelligi lapidem est quaedam passio non manens intra, id est non existens in illo quod significatur sub ratione passivi, sed existens extra, scilicet in illo quod significatur sub ratione activi, est tamen vere passivum; ita etiam intelligere est quaedam actio manens intra sive non transiens extra, id est non existens in ipso quod significatur sub ratione passivi, quia nec est vere passivum, sed existens in illo quod significatur sub ratione activi, quod est vere passivum.

## Página 219-20

**Durando de S. Porciano, *Scriptum super IV libros Sententiarum [=SSS] dIII qV*, ed. Retucci II.147-8:** [D]e intelligere qualiter fiat in nobis, est duplex opinio. Prima dicit quod intelligere est actio intellectus informati specie rei intelligibilis realiter ab utroque differens, ad quam se habet intellectus specie informatus, sicut aqua facta calida ad calefactionem pedum uel manus. Sicut enim aqua, que de se non est calida actu, non potest calefacere pedem aut manum nisi prius in se recepto calore, sic intellectus noster possibilis non potest in actum intelligendi nisi prius fiat in actu per speciem rei intelligibilis. Et sicut calor receptus in aqua est sibi ratio calefaciendi alterum actiue, sic species rei intelligendi est intellectui nostro ratio eliciendi actum intelligendi actiue, nec est hic et ibi differentia, nisi quia calefacere est actus transiens in materiam exteriorem, non autem intelligere.

## Página 222

**II SSS d17 2.1 co:** Sicut enim non est eadem numero species coloris quae est in pariete et quae est in oculo; ita non est eadem numero species quae est in imaginatione et in intellectu possibili; unde adhuc remanet quod illa species quae est in intellectu possibili, habeat unum subjectum tantum, et illa quae est in imaginatione generabilis et corruptibilis, sit alia numero.

## Página 223

**Durando de S. Porciano, SSS dIII qV, ed. Retucci II.157:** Operatio autem forme non potest esse forma distincta ab ea que est actus primus, quia tunc operatio non esset actus secundus, set primus. Forma enim quecumque substantialis uel accidentalis dicit actum primum. Et iterum, si operatio secundum se esset aliqua forma, eius esset aliqua operatio, et procederetur in infinitum, quod forme esset forma et operationis operatio: quare melius est sistendum in primo, scilicet quod operatio forme non est forma ei addita.

## Página 225

**Durando de S. Porciano, SSS dIII qV, ed. Retucci II.161:** [A]ctus primus requirit presentiam eius ad quod dicitur solum secundum potentiam, set operatio uel actus secundus requirit presentiam eius secundum actum. Ad hoc enim quod aliquid sit calefactiuum, sufficit quod possit habere calefactibile, set ad calefacere requiritur actualiter presens calefactibile. Et quia contingit aliquid esse presens secundum potentiam, quod tamen non est actu presens, ideo contingit aliud esse sub actu primo abque actu secundo.

## Página 226

**Durando de S. Porciano, SSS dIII qV, ed. Retucci II.165:** Si quis autem dicat quod species representans est eiusdem rationis cum <re> representata, non in essendo, set in representando, uane loquitur. Representat enim non, quia effectus rei, quia sic omnis effectus esset species, nec ratione cuiuscumque alterius habitudinis nisi huius, quia secundum illud quod est est similitudo rei. Et ideo secundum illud quod est non potest esse alterius speciei. Propter quod nullius quidditatis substantialis potest esse species aliqua in mente eam representans apud quemcumque intellectum creatum uel increatum nec ipsamet essentia diuina est intellectui diuino ratio representans alia ut species, set solum ut medium cognitum.

## CAPÍTULO 8

## Página 241

**Pedro de Juan Olivi, Quaestiones in secundum librum Sententiarum [=QSS] q. LVIII ad14, ed. Jansen II.461:** [N]ullatenus est hoc concedendum in voluntate, saltem prout est libera, nisi quis velit funditus destruere libertatem ac per consequens omnem legem et omnem fidem et omnem gratiam et meritum et culpam. Quia autem illud quod meo iudicio super omnia movit multos ad credendum quod voluntas nostra sit totaliter passiva fuit et est hoc quod pro firma tenent omnes alias potentias esse passivas.

## Página 241

**Pedro de Juan Olivi, QSS q. LVIII ad14:** [La objeción, ed. Jansen II.404:] Praeterea, Aristoteles vult, III *De anima*, quod intelligere sit quoddam pati, et libro *De quantitate animae*, dicit Augustinus quod sentire est quoddam pati... [La respuesta, ed. Jansen II.482:] Ad tertiam dicunt quod Aristoteles nulla sufficienti ratione, immo fere nulla ratione probat suum dictum, sed absque ratione creditur sibi tanquam deo huius saeculi. De Augustino tamen dicunt quod illud quod dixit in hac parte non traxit ex fide aut ex Scripturis Sacris, sed solum dixit hoc sequens antiquos philosophos, sicut et multa alia quae ipsemet retractavit...

## Página 242

**Pedro de Juan Olivi, QSS q. XVI ad6, ed. Jansen I.337:** Aristoteles etiam non hoc videtur ibi sentire, licet mihi non sit cura quid hic vel alibi senserit; eius enim auctoritas et cuiuslibet infidelis et idolatrae mihi est nulla, et maxime in iis quae aunt fidei christianae aut multum ei propinqua.

**Página 242**

**Pedro de Juan Olivi, QSS q. LXXIV co., ed. Jansen III.121:** [Q]uia anima per suos actus cognitivos format seu educit in se et de se species memoriales: idcirco quidam crediderunt animam formare in sua acie species per quas formaliter seu effective intelligeret, et maxime quia non solum format in se species rerum a se visarum vel expertarum, immo etiam novas compositiones priorum.

**Página 245**

**ST I 87.1 co:** [U]numquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX Metaphys., sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est. [...] [Q]uia connaturale est intellectui nostro, secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est; consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster.

**Página 246**

**Pedro de Juan Olivi, QSS q. LVIII ad14, ed. Jansen II.469:** Praeterea, nulla species ita repraesentat obiectum sicut ipsummet obiectum repraesentat se ipsum; ergo quando aspectus potentiae praesentialissime figetur in ipso obiecto, non oportebit quod per aliud sibi repraesentetur quam per semetipsum, immo si aliquid aliud interponeretur inter aspectum potentiae et ipsum obiectum, illud potius velaret rem et impediret eam praesentialiter aspici in se ipsa quam ad hoc adiuveret.

**Página 248**

**Pedro de Juan Olivi, QSS q. LVIII ad14, ed. Jansen II.468:** Has autem multi possunt non habere, habendo in memoria et in actuali cogitatione species illorum obiectorum quorum sunt ipsi habitus, ut non credens nec sciens solem esse maiorem terra potest hoc cogitare simplici cogitatu et habere in memoria species illorum terminorum et sic inter se coordinatas sicut sunt coordinatae in memoria ipsius credentis vel scientis, quia sub illo eodem ordine potest cogitari a Saraceno incredulo Deum esse hominem et natum de Virgine sub quo ordine cogitatur hoc a credente. Non posset autem hoc cogitare sub eodem ordine, nisi species illorum terminorum sibi repraesentarentur sub eodem ordine, et tamen talis non habet habitum scientiae de hac re vel habitum opinionis. Quod non posset stare, si species etiam ut sic coordinatae essent habitus ipsius intellectus.

**Página 249**

**Pedro de Juan Olivi, QSS q. LXXIV co, ed. Jansen III.122:** [N]ulla species aciem informans sit necessaria ad actum cognitivum, patet aliquo modo ex iam praemissis. Et praeter hoc probatur. Primo, quia aut ista in absentia obiectorum et actuum cognitivorum permaneret in acie, informans ipsam sicut prius, aut non. Si sic, ergo haberet potius rationem speciei memorialis quam visualis. Quare etiam cessaret unquam ab actu, ex quo esset naturale et proprium principium ipsius actus, nee indigeret ulterius acquirere sibi vel suo actui speciem ex obiecto? Quare etiam ageret aspectu alia a se ad hoc quod actu exprimeret obiectum intra

potentiam sibi subiectam? Quare etiam in absentia obiectorum exigeretur alia species memorialis? Ridiculosum enim est duas species obiecti ponere in anima ad producendum eundem simplicem actum.

Página 252

**Guillermo de Ockham, *Reportatio* II q13; *OTh* v.268:** [P]er intellectum et rem visam, sine omni specie, potest fieri cognitio intuitiva [...]. [Q]uia posito activo sufficienti et passivo et ipsis approximatis, potest poni effectus sine omni alio. Intellectus autem agens cum obiecto sunt agentia sufficientia respectu illius cognitionis; possibilis est patiens sufficiens.

Página 253

**Guillermo de Ockham, *Reportatio* II q13; *OTh* v.274:** [R]epresentatum debet esse prius cognitum; aliter repraesentans nunquam duceret in cognitionem repraesentati tanquam in simile. Exemplum: statua Herculis nunquam duceret me in cognitionem Herculis nisi prius vidissem Herculem; nee aliter possum scire utrum statua sit sibi similis aut non. Sed secundum ponentes speciem, species est aliquid praeivium omni actui intelligendi obiectum, igitur non potest poni propter repraesentationem obiecti.

Página 254

**Guillermo de Ockham, *Reportatio* II q13; *OTh* v.256-7:** [Q]uaedam est cognitio intuitiva, et quaedam abstractiva. Intuitiva est illa mediante qua cognoscitur res esse quando est, et non esse quando non est. Quia quando perfecte apprehendo aliqua extrema intuitive, statim possum formare complexum quod ipsa extrema uniuntur vel non uniuntur; et assentire vel dissentire. Puta, si videam intuitive corpus et albedinem, statim intellectus potest formare hoc complexum ‘corpus est’, ‘album est’ vel ‘corpus est album’, et formatis istis complexis intellectus statim assentit. Et hoc virtute cognitionis intuitivae, quam habet de extremis. [...] Sciendum tamen quod licet stante cognitione intuitiva tam sensus quam intellectus respectu aliquorum incomplexorum possit intellectus complexum ex illis incomplexis intuitive cognitis formare modo praedicto et tali complexo assentire, tamen nee formatio complexi nee actus assentiendi complexo est cognitio intuitiva. Quia utraque cognitio est cognitio complexa, et cognitio intuitiva est cognitio incomplexa.

Página 256

**Guillermo de Ockham, *Reportatio* II q13; *OTh* v.269:** [N]ulla ratio potest probare quod requiratur nisi quod habeat efficaciam. Quia omnis effectus sufficienter dependet ex causis suis essentialibus, secundum Ioannem ; sed quod aliquid creatum sit causa efficiens non potest demonstrative probari sed solum per experientiam, per hoc scilicet quod ad eius praesentiam sequitur effectus et ad eius absentiam non. Nunc autem sine omni specie ad praesentiam obiecti cum intellectu sequitur actus intelligendi ita bene sicut cum illa specie, igitur etc.

Página 258

**Guillermo de Ockham, *Reportatio* II q13; *OTh* v.273:** Nee secundo modo, quia sic est illa assimilatio passi ad agens per hoc quod recipit aliquem effectum causatum ab agente. Sed isto modo assimilatur intellectus sufficienter per intellectionem causatam ab obiecto et re-

ceptam in intellectu, igitur non requiritur species. Si dicas quod requiritur species praevia ad assimilandum ipsum obiectum agens intellectionem ipsi passo ad hoc quod recipiat intellectionem, contra: eodem modo dicam ego quod illa species reepta requirit aliam speciem praeviam ad assimilandum intellectionem agenti ad hoc quod recipiat istam speciem quam tu ponis, et illa species adhuc requirit aliam, et sic in infinitum.

**Página 258**

**Guillermo de Ockham, *Reportatio* II q13; *OTh* v.288:** [L]icet intellectus assimiletur omnibus individuis aequaliter per casum positum, tamen potest unum determinate cognoscere et non aliud. Sed hoc non est propter assimilationem, sed causa est quia omnis effectus naturaliter producibilis ex natura sua determinat sibi quod producat ab una causa efficiente et non ab alia, sicut determinat sibi quod producat in una materia et non in alia. Quia si non, sequeretur quod idem effectus a diversis agentibus simul et semel produceretur in duabus materiis, quod est impossibile.

**Página 259**

**ST1.57 a2 ad2:** [S]ecundum suam naturam Angeli non assimilantur rebus materialibus sicut assimilatur aliquid alicui secundum convenientiam in genere vel in specie, aut in accidente; sed sicut superius habet similitudinem cum inferiori, ut sol cum igne. Et per hunc etiam modum in Deo est similitudo omnium, et quantum ad formam et quantum ad materiam, in quantum in ipso praexistit ut in causa quidquid in rebus invenitur. Et eadem ratione species intellectus Angeli, quae sunt quaedam derivatae similitudines a divina essentia, sunt similitudines rerum non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam.

## CAPÍTULO 9

---

**Página 265**

**Agustín de Hipona, *De Trinitate* XV.10.19:** [C]um verum loquimur, id est, quod scimus loquimur, ex ipsa scientia quam memoria tenemus, nascatur verbum quod eiusmodi sit omnino, cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur. Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus: quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicuius alterius; sed cum id opus est in eorum quibus loquimur perferre notitiam, aliquod signum quo significetur assumitur.

**Página 266**

**Agustín de Hipona, *De Trinitate* XV.21.40:**

Cogitando enim quod verum invenerimus, hoc maxime intellegere dicimur, et hoc quidem in memoria rursus relinquimus. Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae, ubi hoc etiam primum cum cogitarem invenimus, et gignitur intimum verbum, quod nullius linguae sit, tamquam scientia de scientia, et visio de visione, et intellegentia quae apparet in cogitatione, de intellegentia quae in memoria iam fuerat, sed latebat: quamquam et ipsa cogitatio quamdam suam memoriam nisi haberet, non reverteretur ad ea quae in memoria reliquerat, cum alia cogitaret.



## Página 267

**Pseudo Agustín, *Sermo* 196, *PL* 39, col. 2112:** Scripturae Sanctae verbum esse definiunt, quod intra animi silentium mente concipimus; verbum esse definiunt ipsam cogitationem, quae adhuc intra conscientiae secreta retinetur: vocem vero, per quam verbum profertur in medium. Vox, sonus est index cogitationis; verbum vero ipsa cogitatio.

## Página 268

**Aristóteles, *De Interpretatione* 1, 16a.1 ss.:** Πρῶτον δεῖ θέσθαι τί ὄνομα καὶ τί ῥῆμα, ἔπειτα τί ἐστὶν ἀπόφασις καὶ κατάφασις καὶ ἀπόφανσις καὶ λόγος. Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. / Primum oportet constituere quid sit nomen, et quid sit verbum: postea quid negatio et affirmatio, et enunciatio et oratio. Sunt ergo ea quae sunt in voce, earum quae sunt in anima passionum notae: et ea quae scribuntur, eorum quae sunt in voce.

## Página 269

**Boecio, *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἑρμηνείας*, I, c. 1, ed. Meiser, 30.3 ss.:** Quod <Porphyrius> resoluit hoc modo. Dictum est tres esse apud Peripateticos orationes, unam quae litteris scriberetur, aliam quae proferretur in uoce, tertiam quae coniungeretur in animo. Quod si tres orationes sunt, partes quoque orationis esse triplices nulla dubitatio est. Quare quoniam uerbum et nomen principaliter orationis partes sunt, erunt alia uerba et nomina quae scribantur, alia quae dicantur, alia quae tacita mente tractentur.

## Página 271-2

**Boecio, *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἑρμηνείας*, I, c. 1, ed. Meiser, 24.22 ss.:** [E]a quae sunt in litteris eam significant orationem quae in uoce consistit et ea quae est uocis oratio quod animi atque intellectus orationem designet quae tacita cogitatione conficitur, et quod haec intellectus oratio subiectas principaliter res sibi concipiat ac designet. Ex quibus quatuor duas quidem Aristoteles esse naturaliter dicit, res et animi conceptiones, id est eam quae fit in intellectibus orationem, idcirco quod apud omnes eadem atque immutabiles sint.

## Página 272

**Boecio, *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἑρμηνείας*, I, c. 1, ed. Meiser, 44.14 ss.:** [E]a primum uocibus significantur quae animo et cogitatione uersamus, intellectuum uero alios quidem simplices et sine ueri uel falsi enuntiatione perpendimus, ut cum nobis hominis proprietates tacita imaginatione suggeritur (nulla namque ex hac intellegentiae simplicitate uel ueritatis nascitur uel falsitatis agnitio), sunt uero intellectus quidam compositi atque conioncti in quibus inest iam quaedam ueritatis uel falsitatis inspectio, ut cum ad quamlibet simplicem perceptionem mentis adinugitur aliud quod esse aliquid uel non esse constituat, ut si ad hominis intellectum esse uel non esse uel album esse uel album non esse copuletur...

## Página 272-3

**Boecio, *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἑρμηνείας*, I, c. 1, ed. Meiser, 44.25 ss.:** [F]ient enim cogitabiles orationes ueritatis uel falsitatis participes hoc modo: homo est, homo non est, homo albus est, homo albus non est, quarum quidem homo est uel homo

albus est compositione dicitur. Nam prior esse atque hominem, posterior hominem albo composita intellectus praedicatione conectit: sin uero ad hominis intellectum adiciam quiddam, ut ita sit homo est uel non est uel albus est aut aliquid tale, tunc in ipsa cogitatione ueritas aut falsitas nascitur...

Página 274

**Anselmo, *Monologion*, cap. X, ed. Schmitt, 24.27 ss.:** Mentis autem sive rationis locutionem hic intelligo, non cum voces rerum significativae cogitantur, sed cum res ipsae vel futurae vel iam existentes acie cogitationis in mente conspiciuntur. Frequenti namque usu cognoscitur, quia rem unam tripliciter loqui possumus. Aut enim res loquimur signis sensibilibus, id est quas sensibus corporeis sentiri possunt sensibilibus utendo; aut eadem signa, quae foris sensibilia sunt, intra nos insensibiliter cogitando; aut nec sensibilibus nec insensibiliter his signis utendo, sed res ipsas vel corporum imaginatione vel rationis intellectu pro rerum ipsarum diversitate intus in nostra mente dicendo.

Página 274

**Anselmo, *Monologion*, cap. X, ed. Schmitt, 25.4 ss.:** Aliter namque dico hominem, cum eum hoc nomine, quod est, 'homo', significo; aliter, eum idem nomen tacens cogito; aliter, cum eum ipsum hominem mens aut per corporis imaginem aut per rationem intuetur. Per corporis quidem imaginem, ut cum eius sensibilem figuram imaginatur; per rationem vero, ut cum eius universalem essentiam, quae est 'animal rationale mortale', cogitat.

Página 275

**Anselmo, *Monologion*, cap. X, ed. Schmitt, 25.21 ss.:** Possunt etiam non absurde dici tanto veriora, quanto magis rebus quarum sunt verba similia sunt et eas expressius signant. Exceptis namque rebus illis, quibus ipsis utimur pro nominibus suis ad easdem significandas, ut sunt quaedam voces velut 'a' vocalis, exceptis inquam his nullum aliud verbum sic videtur rei simile cuius est verbum, aut sic eam exprimit, quomodo illa similitudo, quae in acie mentis rem ipsam cogitantis exprimitur. [...] Quapropter si nulla de qualibet re locutio tantum propinquat rei, quantum illa quae huiusmodi verbis constat, nec aliquid aliud tam simile rei vel futurae vel iam existentis in ratione alicuius potest esse...

Página 276

**Anselmo, *Monologion*, cap. XXXI, ed. Schmitt, 48.18 ss.:** Etenim omnia huiusmodi verba quibus res is quaslibet mente dicimus, id est cogitamus: similitudines et imagines sunt rerum quarum verba sunt; et omnis similitudo vel imago tanto magis vel minus est vera, quanto magis vel minus imitatur rem cuius est similitudo.

Página 276

**Anselmo, *Monologion*, cap. XXXVIII, ed. Schmitt, 56.24 ss.:** Verbum namque hoc ipsum quod verbum est aut imago, ad alterum est, quia non nisi alicuius verbum est aut imago; et sic propria sunt haec alterius, ut nequaquam alteri coaptentur. Nam ille cuius est verbum aut imago, nec imago nec verbum est.

## Página 277

Alberto Magno, *Enarrationes in Joannem*, I.1, ed. Borgnet, vol. 24.24: [P]rimum principium est intellectus universaliter agens et nihil recipiens, qui est omne quod habet. Nihil autem principii habet rationem nisi aliquid procedat ab ipso: a quo enim nihil omnino procedit, principium esse non poterit. Etiam hoc patet per principii rationem, quae dicit, quod principium est a quo est aliud: et hoc maxime convenit principio primo. Primum autem quod est a principio intellectivo, lux est intelligentiae, qua seipsum manifestat ex seipso: quod patet per hoc quia jam dictum est, quod principium primum nihil recipit. Si ergo per aliquid se manifestat, oportet quod id producat ex seipso, in quo se manifestat: et sic in se habet in quo se manifestat: et sic in se habet in quo se manifestat. Cum autem sic se manifestat, non nisi se luce sua declarat: et hoc est intellectu intellectualiter se dicere: Verbum ergo quo se dicit intellectivum principium, inseparabiliter est in ipso: et sic in principio primo aeternaliter erat Verbum...

## Página 278

Alberto Magno, *Summa Theologiae*, pars I, tractatus VII, q30, membrum I, corpus, ed. Borgnet XXXI.307: In creatura spirituali duplex attenditur generatio, scilicet secundum intellectum possibilem, et secundum intellectum agentem. Secundum intellectum possibilem fit generatio in ipsum intellectum possibilem. Per hoc enim quod forma efficitur in lumine intellectus agentis per abstractionem, generatur in possibili intellectu: sicut forma visibilis in actu lucis accepta, generatur in visu. Et talis generatio quamvis sine motu sit proprie loquendo, et sit tota formalis, eo quod receptio possibilis intellectus non est receptio materiae, ut dicit Aristoteles contra Theophrastum disputans, tamen quia est ex alio quodam agente in aliud, non habet similitudinem cum divina generatione.

## Página 279

Alberto Magno, *Summa Theologiae*, pars I, tractatus VII, q30, membrum I, corpus, ed. Borgnet XXXI.308: Dicit enim Damascenus, quod «verbum dividitur in *endiadentum*, hoc est, interius dispositum sermonem, et in verbum prolatum exterius, quod est *augelus*, sive nuntius intelligentiae». Verbum igitur interius dispositum et ex intellectu agente formatum, procedens et generatum ab intellectu, similiorem habet inter omnia generationem cum generatione divina.

## Página 282

*STI 27.1 co*: Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis.

## Página 283

*STI 27.2 ad2*: [I]ntelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus, unde verbum quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est eiusdem naturae cum eo a quo procedit. Unde non proprie et complete competit sibi ratio generationis. [...] Sed in intellectu nostro utimur nomine conceptionis, secundum quod in verbo nostri intellectus invenitur similitudo rei intellectae, licet non inveniatur naturae identitas.

**Página 283**

**QDV4.2 ad3:** [C]onceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem. Et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur.

**Página 284**

**DRF cap3:** Quandocumque autem actu intelligit, quoddam intelligibile format, quod est quasi quaedam proles ipsius, unde et mentis conceptus nominatur. Et hoc quidem est quod exteriori voce significatur: unde sicut vox significans, verbum exterius dicitur, ita interior mentis conceptus verbo exteriori significatus, dicitur verbum intellectus, seu mentis. Hic autem mentis nostrae conceptus non est ipsa mentis nostrae essentia, sed est quoddam accidens ei, quia nec ipsum intelligere nostrum est ipsum esse nostri intellectus, alioquin nunquam intellectus noster esset quin intelligeret actu.

**Página 285**

**SEI cap1 lect1:** Illud ergo proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format. Intellectus autem duo format, secundum duas eius operationes. Nam secundum operationem suam, quae dicitur indivisibilium intelligentia, format definitionem; secundum vero operationem suam, qua componit et dividit, format enunciationem, vel aliquid huiusmodi. Et ideo, illud sic formatum et expressum per operationem intellectus, vel definientis vel enunciantis, exteriori voce significatur.

**Página 286**

**QDSC 9 ad6:** [S]ed illa species se habet ut principium formale quo intellectus intelligit. Intellectum autem, sive res intellecta, se habet ut constitutum vel formatum per operationem intellectus: sive hoc sit quidditas simplex, sive sit compositio et divisio propositionis. Has enim duas operationes intellectus Aristoteles assignat in III de anima. Unam scilicet quam vocat intelligentiam indivisibilem, qua videlicet intellectus apprehendit quod quid est alicuius rei, et hanc Arabes vocant formationem, vel imaginationem per intellectum. Aliam vero ponit, scilicet compositionem et divisionem intellectuum, quam Arabes vocant credulitatem vel fidem.

**Página 287**

**SCG IV.11:** Est tamen vita plantarum imperfecta: quia emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat, finaliter omnino extrinsecum invenitur. Humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos; et tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed ei colligatus; perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur, et in terram cadens, sementina virtute producit aliam plantam.

**Página 287**

**STI 27.1 co:** [C]um omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu, cuius actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque enim

intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis.

**Página 289**

**SCG IV.11:** Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum.

## CAPÍTULO 10

**Página 294-5**

**I SSS d27 2.2 qc1 co, ed. Mandonnet I.658:** Conceptio autem intellectus est vel operatio ipsa quae est intelligere, vel species intellecta. Unde oportet quod verbum vel dicatur ipsa operatio intelligendi, vel ipsa species quae est similitudo rei intellectae; et sine utroque istorum non potest quis intelligere: utrumque enim istorum est id quo quis intelligit formaliter. Et ideo impossibile est quod accipiendo hoc modo verbum aliquis intelligat nisi verbo intellectus sui, quod sit vel operatio ejus, vel ratio operationis ad eam, sicut medium cognoscendi se habens, quae est species rei intellectae. Unde cum Pater intelligat se, si non esset ibi nisi verbum personale, quod est Filius, oporteret quod Pater intelligeret Filio, quasi formaliter: et hoc supra improbatum est.

**Página 296**

**I SSS d27 2.3 co, ed. Mandonnet I.663:** Sed quamvis aliquid sit species vel similitudo alterius, non tamen oportet quod semper quaecumque convertitur in speciem, convertatur in illud cuius est species vel similitudo; quia in speciem vel in imaginem contingit fieri conversionem dupliciter: vel secundum quod est species talis rei, et tunc est eadem conversio in rem et speciem rei; vel in speciem secundum quod est res quaedam; et sic non oportet quod eadem conversione convertatur quis per intellectum in speciem rei et in rem; sicut quando aliquis considerat imaginem in quantum est corpus lapideum, et in quantum est similitudo Socratis vel Platonis.

**Página 297**

**SCG I.53:** [I]ntellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. [...] Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat.

## Página 298-9

**STI 85.2 obj3 y ad3:** Videtur quod species intelligibiles a phantasmatis abstractae, se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur. [...] Praeterea, Philosophus dicit, in *I Periherm.*, quod voces sunt notae earum quae sunt in anima passionum. Sed voces significant res intellectas, id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsae passiones animae, scilicet species intelligibiles, sunt ea quae intelliguntur in actu. [...] Ad tertium dicendum quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus.

## Página 301

**STI 34.1 ad3:** [D]ici convenit cuilibet personae [sc. de la Trinidad], dicitur enim non solum verbum sed res quae verbo intelligitur vel significatur. Sic ergo uni soli personae in divinis convenit dici eo modo quo dicitur verbum, eo vero modo quo dicitur res in verbo intellecta, cuilibet personae convenit dici. Pater enim, intelligendo se et filium et spiritum sanctum, et omnia alia quae eius scientia continentur, concipit verbum, ut sic tota Trinitas verbo dicatur, et etiam omnis creatura; sicut intellectus hominis verbo quod concipit intelligendo lapidem, lapidem dicit. Anselmus vero improprie accepit dicere pro intelligere. Quae tamen differunt. Nam intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam; in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quaedam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectae. In Deo autem importat omnimodam identitatem, quia in Deo est omnino idem intellectus et intellectum, ut supra ostensum est. Sed dicere importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum nihil enim est aliud dicere quam proferre verbum. Sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quae in verbo prolato manifestatur intelligenti. Et sic sola persona quae profert verbum, est dicens in divinis, cum tamen singula personarum sit intelligens et intellecta, et per consequens verbo dicta.

## Página 302

**QDP 9.5 co:** De ratione autem eius quod est intelligere, est quod sit intelligens et intellectum. Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal aut aliud huiusmodi: cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectae, per quam informatur intellectus ad intelligendum: intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit in actu per hanc similitudinem, sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Haec ergo similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi princi-

pium, ut calor est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus. Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in *III De Anima*.

**Página 304**

**SCG IV.11:** Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectis.

**Página 305**

**QDV 8.5 co:** Est enim aliqua cognitiva potentia quae cognoscit tantum recipiendo, non autem aliquid ex receptis formando; sicut sensus simpliciter cognoscit illud cuius speciem recipit, et nihil aliud. Aliqua vero potentia est quae non solum cognoscit, secundum quod recipit; sed etiam ex his quae recipit, potest aliquam aliam speciem formare; sicut patet in imaginatione, quae ex forma auri recepta et forma montis, format quoddam phantasma aurei montis. Et similiter est in intellectu, quia ex forma generis et differentiae comprehensis format quidditatem speciei.

**ST I 12.9 ad2:** [A]liquae potentiae cognoscitivae sunt, quae ex speciebus primo conceptis alias formare possunt. Sicut imaginatio ex praeconceptis speciebus montis et auri, format speciem montis aurei, et intellectus ex praeconceptis speciebus generis et differentiae, format rationem speciei. Et similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem eius cuius est imago.

**Página 307**

**SCG I.53:** [I]ntellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret. Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat.

**Página 311**

**QDP8.1 co:** Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur.

**Página 312**

**SM 5.19:** Quartus modus est secundum quod substantia rei, quae est essentia et definitio significans quod quid est res, dicitur terminus. Est enim terminus cognitionis. Incipit enim cognitio rei ab aliquibus signis exterioribus quibus pervenitur ad cognoscendum rei definitionem; quo cum perventum fuerit, habetur perfecta cognitio de re. Vel dicitur terminus cognitionis definitio, quia infra ipsam continentur ea, per quae scitur res. Si autem mutetur una differentia, vel addatur, vel subtrahatur, iam non erit eadem definitio. Si autem est terminus cognitionis, oportet quod sit rei terminus, quia cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam.

**Página 313**

**QDQV 5.2 co:** [S]ecundum Augustinum, XV de Trinit., verbum cordis importat quoddam procedens a mente, sive ab intellectu. Procedit autem aliquid ab intellectu, in quantum est constitutum per operationem ipsius. Est autem duplex operatio intellectus, secundum philosophum in III de anima. Una quidem quae vocatur indivisibilium intelligentia, per quam intellectus format in seipso definitionem, vel conceptum alicuius incomplexi. Alia autem operatio est intellectus componentis et dividit, secundum quam format enuntiationem.

**Página 315**

**SEI cap1 lect1:** Intellectus autem duo format, secundum duas eius operationes. Nam secundum operationem suam, quae dicitur indivisibilium intelligentia, format definitionem; secundum vero operationem suam, qua componit et dividit, format enuntiationem, vel aliquid huiusmodi. Et ideo, illud sic formatum et expressum per operationem intellectus, vel definientis vel enunciantis, exteriori voce significatur. Unde dicit philosophus quod ratio, quam significat nomen, est definitio. Istud ergo sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit...



**Página 317**

**QDSQ 9 ad6:** Has enim duas operationes intellectus Aristoteles assignat in III de anima. Unam scilicet quam vocat intelligentiam indivisibilem, qua videlicet intellectus apprehendit quod quid est alicuius rei, et hanc Arabes vocant formationem, vel imaginationem per intellectum. Aliam vero ponit, scilicet compositionem et divisionem intellectuum, quam Arabes vocant credulitatem vel fidem.

**Página 318**

**STI 85.2 ad3:** Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus.

**Página 320**

**DRF 3:** Hic autem mentis nostrae conceptus non est ipsa mentis nostrae essentia, sed est quoddam accidens ei, quia nec ipsum intelligere nostrum est ipsum esse nostri intellectus, alioquin nunquam intellectus noster esset quin intelligeret actu. Verbum igitur intellectus nostri secundum quandam similitudinem dici potest vel conceptus vel proles... [...] Quia vero in Deo non est aliud intelligere quam suum esse, consequenter neque verbum quod in intellectu eius concipitur, est aliquod accidens, aut aliquid alienum ab eius natura, sed ex hoc ipso quod verbum est, rationem habet procedentis ab altero, et ut sit similitudo eius cuius est verbum: hoc enim in verbo nostro invenitur. Sed illud verbum divinum habet ulterius quod non sit aliquod accidens, neque aliqua pars Dei, qui est simplex, neque aliquid alienum a divina natura, sed quoddam completum subsistens in natura divina habens rationem ab altero procedentis.

**Página 321**

**DNV, ed. Lethielleux 474:** Sicut in principio actionis intellectus et species non sunt duo, sed unum est ipse intellectus et species illustrata; ita unum in fine relinquitur, similitudo scilicet perfecta, genita et expressa ab intellectu: et hoc totum expressum est verbum, et est totum rei dictae expressivum, et totum in quo res exprimitur

**Página 322**

**DNV, ed. Lethielleux 476-7:** [L]icet utrumque sit accidens, species scilicet et verbum ex specie genitum, quia utrumque est in anima ut in subiecto; verbum tamen magis transit in similitudinem substantiae quam species ipsa. Quia enim intellectus nititur in quidditatem rei venire, ideo in specie praedicta est virtus quidditatis substantialis spiritualiter per quam quidditas spiritualiter intus formatur, sicut in calore est virtus formae ignis per quam attingitur in generatione ad formam substantialem ignis, ad quam accidens per se non attingeret: unde verbum, quod est ultimum quod potest fieri intra per speciem, magis accedit ad ipsam rem repraesentandam quam nuda species rei.

## CAPÍTULO 11

## Página 331

**STI 14.2 co:** [L]icet in operationibus quae transeunt in exteriorem effectum, obiectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus quae sunt in operante, obiectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu.

## Página 332

**Autógrafo Vaticano, ed. Leonina, XIII.21\*a5-19, SCG I.53:** [A]ccipiendum est duplex esse actionis genus, quod et philosophus tradit in IX metaph. Est enim quaedam actio in exteriorem materiam transiens, quae et factio nominatur, quia per eam aliquod operatum extra animam constituitur, sicut actio ignis qua generat ignem, et actio fabri qua facit cultellum. Quaedam vero actio est ~~per quam nihil constituitur~~ exterius non transiens ut per eam aliquid constituitur, sed est quaedam agentis emanatio secundum quod est actu, et haec sibi proprie nomen vindicat actionis vel operationis [...]. Actio vero cognitionis et appetitus ad secundum genus pertinent actionis: non enim animal sentiendo constituit vel immutat [...] id quod sentitur, sed ex eo quod sensus fit actu per similitudinem sensibilis, emanat actio sentiendi...

## Página 334

**SCG IV.11:** Est tamen vita plantarum imperfecta: quia emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat, finaliter omnino extrinsecum invenitur. Humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos; et tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed ei colligatus; perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur, et in terram cadens, sementina virtute producit aliam plantam.

## Página 337

**Plotino, *Enéadas* VI.8 7.46 ss.:** "Όταν δὲ δὴ ἡ οἶον ὑπόστασις αὐτοῦ ἢ οἶον ἐνέργεια ἢ—οὐ γὰρ ἢ μὲν ἕτερον, ἢ δ' ἕτερόν ἐστιν, εἴ γε μηδὲ ἐπὶ τοῦ νοῦ τοῦτο, ὅτι μᾶλλον κατὰ τὸ εἶναι ἢ ἐνέργεια ἢ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τὸ εἶναι—ὥστε οὐκ ἔχει τὸ ὡς πέφυκεν ἐνεργεῖν, οὐδὲ ἢ ἐνέργεια καὶ ἢ οἶον ζωὴ ἀνενεχθήσεται εἰς τὴν οἶον οὐσίαν, ἀλλ' ἢ οἶον οὐσία συνοῦσα καὶ οἶον συγγενομένη ἐξ αἰδίου τῇ ἐνεργείᾳ ἐξ ἀμφοῖν αὐτὸ αὐτὸ ποιεῖ, καὶ ἑαυτῷ καὶ οὐδενός.

## Página 338

**Mario Victorino, *Adversus Arium* I.4; ed. Migne VIII.1049:** Quod est esse, Pater est; quod est operari, Λόγος; et prius est quod est esse, secundum quod est operari. Habet quidem ipsum quod est esse intus insitam operationem; sine enim motu, hoc est, operatione, quae vita, aut qui intellectus est? Ergo non est solum esse, sed ipsum quod primum est esse; propter quod est ei quiescere, solum ipsum esse: est isto modo et quod est operari, quod est secundum; quoniam non intus, sed quum foris operatur, operari dicitur. Apparente enim operatione, et est et nominatur operatio; et ut generatio sui ipsius et aestimatur et est, sic igitur idipsum quod est operari et ipsum esse habet, magis autem non habet. Ipsum enim operari esse est, simul enim et simplex, et esse, et operari...

**Página 339**

**QDV 4.2 ad7:** [A]liquid potest procedere ab altero: uno modo sicut actio ab agente, vel operatio ab operante; alio sicut operatum ab operante. Processus ergo operationis ab operante non distinguit rem per se existentem ab alia re per se existente, sed distinguit perfectionem a perfecto, quia operatio est perfectio operantis. Sed processus operati distinguit unam rem ab alia. [...] Haec autem est differentia inter intellectum et voluntatem: quod operatio voluntatis terminatur ad res, in quibus est bonum et malum; sed operatio intellectus terminatur in mente, in qua est verum et falsum, ut dicitur in VI Metaphysic. Et ideo voluntas non habet aliquid progrediens a seipsa, quod in ea sit nisi per modum operationis; sed intellectus habet in seipso aliquid progrediens ab eo, non solum per modum operationis, sed etiam per modum rei operatae. Et ideo verbum significatur ut res procedens, sed amor ut operatio procedens; unde amor non ita se habet ad hoc ut dicatur personaliter, sicut verbum.

**Página 340**

**ST I 54.1 ad3:** [A]ctio quae transit in aliquid extrinsecum, est realiter media inter agens et subiectum recipiens actionem. Sed actio quae manet in agente, non est realiter medium inter agens et obiectum, sed secundum modum significandi tantum, realiter vero consequitur unionem obiecti cum agente. Ex hoc enim quod intellectus fit unum cum intelligente, consequitur intelligere, quasi quidam effectus differens ab utroque.

**Página 341**

**SEI cap1 lect2:** [Q]uando dicitur aliquid per aliquem fieri, haec praepositio per denotat causalitatem in obliquo, respectu operationis aliquo modo, sed diversimode. Cum enim operatio, secundum modum significandi, consideretur media inter operantem et operatum, potest considerari ipsa operatio dupliciter. Uno modo secundum quod exit ab operante, qui est causa ipsius actionis; alio modo secundum quod terminatur ad operatum. Quandoque ergo praepositio per significat causam operationis, secundum quod exit ab operante; quandoque autem, secundum quod terminatur ad operatum. Causam autem operationis, secundum quod exit ab operante, significat quando illud quod significatur per obliquum, est causa operanti quod operetur, vel efficiens, vel formalis. Formalis quidem, sicut ignis calefacit per calorem: est enim calor causa formalis calefactionis ignis. Causa vero movens, seu efficiens, ut secunda agentia operantur per prima, ut si dicam quod balivus operatur per regem, quia rex est causa efficiens balivo quod operetur. [...] Causalitatem vero operationis, secundum quod terminatur ad operatum, importat haec praepositio per, quando illud, quod significatur per ipsam causalitatem, non est causa ipsa quod operetur, sed est causa operationis, secundum quod terminatur ad operatum. Sicut cum dico carpentarius facit scamnum per securim, quae non est causa carpentario quod operetur, sed ponimus esse causam quod scamnum fiat ab operante.

**Página 344-5**

**DNV cap1, ed. Lethielleux 473:** Cum ergo intellectus informatus specie natus sit agere; terminus autem cuiuslibet actionis est eius obiectum, nititur agere circa obiectum; obiectum autem suum est quidditas aliqua cuius specie informatur, quae non est principium opera-

tionis vel actionis nisi ex propria ratione illius cuius est species. Obiectum autem non adest ipsi animae illa specie informatae, cum obiectum sit extra in sua natura; actio autem animae non est ab extra, quia intelligere est motus ad animam, tum ex natura speciei quae in talem quidditatem ducit, tum ex natura intellectus, cuius actio non est ad extra. Prima autem actio eius per speciem est formatio sui obiecti, quo formato intelligit; simul tamen tempore ipse format, et formatum est, et simul intelligit, quia ista non sunt motus de potentia ad actum, quia iam factus est intellectus in actu per speciem, sed est processus perfectus de actu in actum, ubi non requiritur aliqua species motus.

**Página 346-7**

**Tomás de Vio, ed. Leonina IV.307 a-b, n. XI:** [D]ifferentia illa inter actionem immanentem et transeuntem non est sic ample intelligenda ut sonat; sed vel quoad necessitatem, vel quoad ordinem. Et iuxta primam glossam, sensus est: operatio transiens habet necessario operatum, immanens autem non necessario infert aliquod operatum. Et sic cessant obiectiones omnes, ut patet. Et absque dubio haec fuit mens Philosophi; et manifeste continet veritatem. Ex eo enim quod habitus ex frequentatis actibus immanentibus generantur, manifeste patet non repugnare actioni immanenti habere opus praeter se. Iuxta secundam vero glossam, sensus est quod actio transiens habet opus, sic quod ordinatur ad ipsum opus: actio vero immanens non habet opus, quia non per se ordinatur ad opus aliquod, sed si quando habet opus, illud ordinatur ad ipsam. Et utrumque horum accidit in proposito. Quia nec intelligere necessario producit conceptum: nec, quando format ipsum, ordinatur ad conceptum, sed e converso conceptus ordinatur potius ad perfectionem ipsius intelligere.

**Página 349-50**

**Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, ed. Metternich 171 n7 p48a:** Sed veritas est quod Thomistae illam operationem quam ponunt qualitatem, quia actio immanens est, dicunt ita esse qualitatem, quod eminenter habet vim actionis; non quia sit actio per modum viae et motus, quod est imperfectio, sed per modum actus secundi, quod est actualitas, et perfectio; et sic habet id quod perfectionis, et actualitatis est in actione, sicque habet vim ad producendum terminum, quantum ad id quod virtutis, et actualitatis est in producendo; non autem habet id quod potentialitatis, et motus seu imperfectionis est in actione.

**Página 350-1**

**Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, ed. Metternich 1711: n7 p48b:** Ille autem actus quo formatur obiectum est cognitio.

**Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, ed. Metternich 1711: n8 p49a:** Non ergo ipsa contemplatio et cognitio formaliter est repraesentatio, siquidem repraesentatio ipsi cognitioni fit. Quare munus huius qualitatis quae est actus distinctus a specie expressa et impressa, quae sunt repraesentationes, non est esse similitudinem repraesentativam sed esse actum secundum intellectus, quo attingit et contemplatur obiectum repraesentatum in verbo et etiam format ipsum verbum...

**Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, ed. Metternich 1711: n14 p51a:** [I]ntelligere formalissime est actus vitalis et actus viventis ut vivens est, vitalitas autem non convenit

actui pro ea parte precise qua inhaeret in vivente [...] sed pro ea parte qua active est a vivente, quia de ratione viventis formalissime est ut moveat se, non ut patiatur.

## CAPÍTULO 12

### Página 359

**Enrique de Gand, *Summa quaestionum ordinariarum*, art. LIV, ed. París 1520: 104rC:** [I]n omni nostra cognitione intellectuali circa rem de qua natum est formari verbum: primo est aliqua simplex scientia siue notitia in intellectu creata non opere intellectus, quia respectu talis notitiae intellectus creatus solum passivus est, sed de re intelligibili obiecta agente in intellectum suam speciem quae est notitia quaedam de ipsa quae manet in memoria...

### Página 359

**Enrique de Gand, *Summa quaestionum ordinariarum*, art. LIV, ed. París 1520: 104rC:** [E]t ab illa simplici notitia siue scientia existente in memoria intellectu sic informato replicante se supra se vt est intellectus simpliciter, et mouente seipsum seipso sic informato vt quodam intelligibili obiecto gignitur notitia siue scientia cogitativa, quae est verbum in intelligentia.

### Página 360

**Enrique de Gand, *Summa quaestionum ordinariarum*, art. LIV, ed. París 1520: 104rC:** [A]nimaduertendum est quod duplex est actus intelligendi in intellectu. Vnus simplicis intelligentiae de re intelligibili vt secundum se est obiecta ante verbi formationem, sed per ipsius rei obiectae actionem formatus ex quo manet simplex notitia in memoria, et alter cogitativus post verbi formationem formatus de re intelligibili vt est obiecta in ipso verbo. Cuius verbi formatio media est inter vtrumque actum intelligendi: quia vnus omnino praecedit ipsius verbi formationem in nobis: alter vero sequitur. Et sic actus dicendi quo formatur ipsum verbum, medius est inter vtrumque actum intelligendi.

### Página 361

**Enrique de Gand, *Summa quaestionum ordinariarum*, art. LIV, ed. París 1520: 104rC:** Cum enim vt dicit cap. xv quiddam mentis nostrae hac atque illac volubili cogitatione iactamus, et a nobis nunc hoc nunc illud, sicut inuentum fuerit vel occurrerit cogitatur, tunc fit verbum verum: quando scilicet illud quod dixi volubili cogitatione [104vC] iactari ad id quod scimus peruenit, atque inde formatur, eius omnimodam similitudinem capiens. Formatur autem de eo quod scimus intelligentia simplici, tanquam de memoria.

### Página 361

**Enrique de Gand, *Summa quaestionum ordinariarum*, art. LIV, ed. París 1520: 104vC:** [T]unc proprio interiora rei scitae deteguntur: [...] generat de se quasi subito collectis omnibus differentiis cum genere, quod quid est, quod in ipsa intelligentia est quaedam notitia distinctiva et discretiva seu declarativa, quam verbum appellamus...

## Página 363

**Enrique de Gand, *Summa quaestionum ordinariarum*, art. LIV, ed. París 1520: 104vC:** Et sic actus qui est dicere siue generare, non est idem quod intelligere siue primum siue secundum: quia dicere est vera actio procedens a memoria siue a notitia simplici existente in ipsa, siue de re obiecta vt est in memoria. Et sic est actio siue operatio quaedam intellectus informati simplici notitia, qua in seipso format notitiam declaratiuam simillimam illi simplici notitiae. Intelligere autem est passio in intelligentia a re intelligibili in se vt ex se est confusum quid, vel in suo quod quid est vt est distincta per partes in notitia simplici.

## Página 364

**Enrique de Gand, *Summa quaestionum ordinariarum*, art. LIV, ed. París 1520: 104vC:** [I]n quo [sc. in verbo] res ipsa existens vt explicata per partes, mouet ipsam intelligentiam vt intelligat cogitando, non cogitatione volubili qualis erat ante verbi formationem: sed stabili qua res perfecte cognoscitur et scitur. Quia notitia secunda quae est in verbo, non solum scit et intelligit rem: sed sic scit et intelligit eam vt sciat se scire et intelligere eam intellectu intelligendi secundo reflexo super actum intelligendi siue sciendi primum.

## Página 365

**Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I.27 §48, ed. Vaticana VI.84:** In intelligentia autem non videtur esse nisi vel actualis intellectio, vel obiectum terminans illam intellectionem, vel secundum alios species genita in intelligentia de specie in memoria, quae 'species in intelligentia' praecedit actum intelligendi, vel secundum alios aliquid formatum per actum intelligendi, vel quinto secundum alios ipsamet intellectio ut passio, quasi causata a se ut actio; et secundum haec quinque, possunt esse quinque opiniones de verbo.

## Página 366

**Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I.27 §49-51, ed. Vaticana VI.84-5:** Non est autem species in intelligentia prior actu intelligendi, quia talem speciem superfluum est ponere. Ipsa enim non perfectius repraesentaret obiectum quam species in memoria, et sufficit habere unum perfecte repraesentans obiectum ante actum intelligendi. [...] Tunc etiam duae species eiusdem rationis essent in eadem potentia, quia istae duae species sunt eiusdem rationis; et ipse intellectus ut memoria et intelligentia, est una potentia, quia idem est actus primus, et quo habens operatur et quo habens actum primum est in actu secundo.

## Página 367

**Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I.27 §80-1, ed. Vaticana VI.95:** [D]e ratione verbi non est gigni amore obiecti cogniti, sed nec etiam gigni amore notitiae quae est verbum. Tamen concomitatur perfectum verbum duplex actus voluntatis: unus praevius, quo imperatur actus ille et inquisitio praevia, sine quo non perveniretur ad verbum perfectum (sicut patet *Trinitatis* cap. ultimo), et alius quo intellectus quiescit in intelligibili notitia iam habita, sine quo non permaneret intellectus in illa notitia. Non ergo actus voluntatis est de essentia verbi, nec formaliter nec ut causa, sed concomitatur necessario ad generationem eius in nobis propter inquisitionem eius praeviam et ad continuationem eius.

## Página 368

**ST1 107.1 co:** [V]oluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter, primo quidem, habitualiter, vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit; secundo autem, ut in actu consideratum vel conceptum; tertio, ut ad aliud relatum. Manifestum est autem quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis, unde in definitione habitus dicitur, quo quis utitur cum voluerit. Similiter autem et de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem, nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi, nam ipse conceptus mentis interius verbum vocatur.

## Página 369

**Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I.27 §55-6, ed. Vaticana VI.86:** Nec etiam est aliquis terminus productus per intellectionem, quia intellectio non est actio productiva alicuius termini: tunc enim impossibile esset intelligere eam esse, et non esse termini, sicut impossibile est intelligere calefactionem esse et non esse calorem ad quem sit calefactio. Non est autem impossibile intelligere intellectionem in se, non intelligendo quod sit alicuius termini ut producti per ipsam. Confirmatur etiam, quia operationes tales debent esse actus ultimi, ex I *Ethicorum* et IX *Metaphysicae*.

## Página 371

**Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I.27 §74-5, ed. Vaticana VI.92:** [I]ntellectus noster non statim habet notitiam perfectam obiecti, quia secundum Philosophum I *Physicorum* innata est nobis via procedendi a confuso ad distinctum; et ideo primo, ordine originis, imprimatur nobis notitia obiecti confusa, prius quam distincta, et ideo est inquisitio necessaria ad hoc ut intellectus noster veniat ad distinctam notitiam: et ideo est necessaria inquisitio praevia verbo perfecto, quia non est verbum perfectum nisi sit notitia actualis perfecta. Sic ergo intelligendum est quod cognito aliquo obiecto confuse, sequitur inquisitio - per viam divisionis - differentiarum convenientium illi; et inventis omnibus illis differentiis, cognitio definitiva illius obiecti est actualis notitia perfecta et perfecte declarativa illius habitualis notitiae quae primo erat in memoria: et ista definitiva notitia, perfecte declarativa, est perfectum verbum.

## Página 373-4

**Herveo Natal, *TDV*, ed. Venecia 1513 fol. 10vb:** Sed alio modo aliquid dicitur ratio intelligibilis, quia in ipso intuetur ratio, quare intellectus ad hoc mouetur ut operetur circa aliquid intelligendum quasi in quadam forma speculari intuetur ipsum intelligere. Et talis ratio intelligibilis se tenet magis ex parte rei intellecte. Nec est species intelligibilis de qua loquimur sed sit quaedam forma intelligibilis, ut dictum est. Et talis ratio intelligibilis est verbum.

## Página 374

**Herveo Natal, *TDV*, ed. Venecia 1513 fol. 10vb:** [R]epresentare potest accipi large, proprie, magis proprie. [i] Large dicitur representare omne illud quod facit aliquo modo ad hoc quod res cognoscatur. Et sic intellectus agens et species intelligibilis, et breuiter quicquid facit aliquo modo ad cognitionem rei dicuntur aliquo modo representare et manifestare.

## Página 374

**Herveo Natal, *TDV*, ed. Venecia 1513 fol. 10vb:** [ii] Proprie vero dicitur representare et manifestare omne illud in quo sensu vel intellectu aliquid cognoscitur. Sicut existens in speculo dicitur representare rem cuius est similitudo. [iii] Magis proprie dicitur representare et manifestare illud quod intellectus in se format ad hoc quod in eo rem intelligat formando diffinitionem vel enunciationem.

## Página 375

**Herveo Natal, *TDV*, ed. Venecia 1513 12rb:** Nam in viventibus, a quibus translatum est nomen verbi, fetus productus ad similitudinem producentis coniunctus per viam generationis in utero mulieris dicitur conceptus. Sic ergo conceptus mentis est, eo quod producit a mente in similitudine mentis producentis, in quantum est informata specie intelligibili vel obiecto secundum quosdam: et manet in mente. Ergo verbum est ut realiter conceptus mentis.

## Página 377-8

**Juan Duns Escoto, *Ord. I, d. 3, Pars Tertia: De imagine, q. 2*, ed. Vaticana III.296 §500:** [P]otentia motiva in manu potest uti cultello in quantum acutus est, ad dividendum aliquod corpus. Ista acuties si esset in manu ut in subiecto, posset manus uti ea ad eandem operationem, et tamen accideret manui —in quantum est in ea potentia motiva— quod acuties in ea esset, et e converso, quia acuties nullam perfectionem daret manui pertinentem ad potentiam motivam. Quod apparet, quia aeque perfecta est potentia motiva sine tali acuties, —et eodem modo utitur ea quando est in alio, coniuncto manui (ut cultello), sicut uteretur ea si esset in manu. Ita in proposito.

## Página 379

**Juan Duns Escoto, *Ord. I, d3, De imagine, q2*, ed. Vaticana III.294-5 §498:** Concurrunt ergo ista duo ut habentia ordinem essentialem. Non tamen primo modo, quia nec intellectus dat obiecto vel speciei rationem suae causalitatis —non enim obiectum natum est, in se vel in specie sui, facere intellectionem per aliquid quod recipit ab intellectu, sed ex natura sua, — nec intellectus recipit suam causalitatem ab obiecto vel specie obiecti, sicut probatum est prima ratione contra secundam opinionem. Sunt ergo causae essentialiter ordinatae, et ultimo modo, videlicet quod una est simpliciter perfectior altera, ita tamen quod utraque in sua propria causalitate est perfecta, non dependens ab alia.

## Página 380

**Herveo Natal, *TDV*, ed. Venecia 1513 fol. 18va-b:** Primum autem intelligere causatur a specie immediate. sed secundum scilicet expressum causatur mediante verbo. ut quodam instrumento. et in hoc videtur quod intelligere cuius verbum est causa sit aliud ab intelligere prius causato a sola specie.

## Página 380

**Herveo Natal, *De intellectu et specie*, ed. P. Stella, p147 ll. 14-20:** Sic igitur videtur mihi probabiliter quod verbum mentale sit diversum realiter ab actu intelligendi; et similiter dicere, quod est formare verbum, est aliud, ut mihi videtur, ab actu intelligendi; licet non sit



sine actu intelligendi, quia dicere nihil aliud est quam talem conceptum formare, ita quod nec est ipsum intelligere confusum, quod est principium formandi verbum, praesupposita specie, ut suppono ad nunc, nec est etiam ipsa cognitio expressa, quam talis conceptus causat.

Página 381

**Herveo Natal, *TDV*, ed. Venecia 1513 fol. 19ra:** [F]inis autem ultimus in genere est optimus illius generis ad quod omnia illius generis ordinantur: optimum autem in unoquoque est ipsius operatio. Et inter omnes operationes, operatio perfectissima intellectus est cognitio expressa ad quam habendam verbum formatur. Et ideo ut patet exhibitis cum verbum non sit aliquis actus intelligendi oportet dicere quod sit propter aliquem actum intelligendi. Non est autem propter intelligere confusum, cuius causa est sola species sine verbo. Ergo est propter intelligere expressum.

---

### CAPÍTULO 13

---

Página 386

**Pedro de Juan Olivi, *Tractatus de verbo* 138.112-8:** Quidam enim dicunt quod nostrum verbum mentale est quiddam subsequens actum cogitationis seu actualis considerationis et ab ipso formatum, et tandem postquam est formatum <dicunt> rem in ipso <verbo> quasi in speculo clare intelligi seu speculari. Istudque verbum vocant intellectum primum, id est, id quod primo est intellectum ab intellectu et quod est primum obiectum eius; rem vero per ipsum intellectam vocant intellectum secundum.

Página 388

**Pedro de Juan Olivi, *Tractatus de verbo* 138.118-25:** Cum autem quaeritur ab istis quomodo hoc verbum exigitur ad actum intellectus, ex quo actus cogitationis praecedit hoc verbum tanquam causa effectiva ipsius, dicunt quod res primo cogitatur simplici apprehensione tanquam praesens in se vel in phantasmate; et tandem intellectus format verbum apud se; et tunc re absente cogitat rem tanquam in speculo. Prima ergo cogitatio praecedit verbum; secunda sequitur ipsum.

Página 388-9

**Pedro de Juan Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. LXXIV [Respon-  
deo], ed. Jansen III.120-1:** Sciendum tamen quod quidam ponunt quendam conceptum seu verbum per considerationem abstractivam aut investigativam seu adinventivam formari, in quo tanquam in speculo intelliguntur realia obiecta. Hoc enim vocant primum intellectum et immediatum obiectum, et est quaedam intentio et conceptio et ratio rerum. Quod autem hoc non debeat dici verbum nec possit esse aliud quam ipse actus considerationis aut quam species memorialis per ipsum formata, probavi in principia Lecturae super Iohannem ubi agitur de Verbo Dei aeterno.

## Página 391

**Pedro de Juan Olivi, *Tractatus de verbo* 143: 279-80:** [I]psa mutua collatio plurium non est aliud quam quaedam cogitatio seu consideratio illorum plurium collativa, et suarum mutuarum habitudinum in simul apprehensiva. Si ergo per hanc collationem verbum formatur, tunc praecedit ipsum plena et actualis apprehensio complexionis et correlationis praedictorum plurium terminorum. Sed verbum ponitur ab eis pro praevio obiecto et speculo talis complexae seu complexivae apprehensionis. Ergo eo ipso ponitur praere suam causam et esse causa suae causae.

## Página 392

**Pedro de Juan Olivi, *Tractatus de verbo* 141: 211-22:** Verbum enim quod ponunt aut est aliquid in mente remanens post actum omnis cogitationis, aut manet solum dum actu cogitamus. Si primo modo, tunc non videtur esse aliud quam species memorialis quae post actum cogitationis in memoria retinetur. Hanc autem absurdum est vocare verbum: cum secundum Augustinum ipsa potius sit parens cogitationis ex ipsa formatae. Nullus etiam dicit quod homo dum nihil penitus cogitat aliquid intra se loquatur. Constat autem quod verbum mentis est idem quod locutio cordis. Si autem secundo modo solum manere ponatur tunc ipsi sibimet contradicunt, quia ipsi ponunt quod verbum serviat de primo obiecto non cogitationi illi per quam formatur, sed potius cuidam alteri quae illi primae succedit.

## Página 393

**Pedro de Juan Olivi, *Tractatus de verbo* 144-5: 339-49:** [Q]uicquid per actualem considerationem nostri intellectus concipimus primo et per se, hoc concipimus in ipso actu considerandi. In eius quidem interna conceptione et formatione non solum ipse actus concipitur sed etiam suum obiectum, in quantum intentionaliter seu repraesentative in ipso actu existit. Et hic est conceptus quem primo intra nos experimur. Quia vero tali actu praetereunte remanet apud nos memoria illius actus et sui obiecti, ideirco secundario experimur quod aliquid remanet in nobis per quod actus praetereuntis et sui obiecti possumus recordari.

## Página 394

**Pedro de Juan Olivi, *In II Sent. quaest XXXVI*, ed. Jansen I.653:** [Intellectus] indiget aut reali obiecto aut memoriali gerente vicem illius, et ideo in rerum absentia eget speciebus memorialibus, non pro habitu actus elicitivo, sed potius pro obiecto immediato et in aliud absens manu ductivo; species autem memorialis non eget praesentia sui obiecti, quia non dicit actum vel aspectum actualiter conversum et defixum in id cuius est species, sed solum est quaedam repraesentatio seu imago ipsius et talis quod videre eam, in quantum est illius imago, est quasi videre rem cuius est imago.

## Página 394

**ST I 79.6 co:** Dicitur autem intellectus possibilis fieri singula, secundum quod recipit species singulorum. Ex hoc ergo quod recipit species intelligibilium, habet quod possit operari cum voluerit, non autem quod semper operetur, quia et tunc est quodammodo in potentia, licet aliter quam ante intelligere; eo scilicet modo quo sciens in habitu est in potentia ad considerandum in actu.

## Página 397

**Guillermo de Ockham, *Oph* II.349, ll. 5.12:** Sed in proposito accipitur passio animae pro aliquo praedicabili de aliquo, quod non est vox nec scriptura, et vocatur ab aliquibus intentio animae, ab aliquibus vocatur conceptus. Qualis autem sit ista passio, an scilicet sit aliqua res extra animam, vel aliquid realiter existens in anima, vel aliquod ens fictum to existens tantum in anima obiective, non pertinet ad logicum sed ad metaphysicum considerare. Verumtamen aliquas oprmones quae possent poni circa istam difficultatem volo recitare.

## Página 398

**Guillermo de Ockham, *Oph* II.349, ll.3-9:** Posset igitur poni una talis opinio, scilicet quod passio animae, de qua Philosophus hic loquitur, est aliqua qualitas animae distincta realiter ab actu intelligendi, terminans sicut obiectum ipsum actum intelligendi, quae quidem qualitas non habet esse nisi quando est actus intelligendi. Et ista qualitas est vera similitudo rei extra, propter quod repraesentat ipsam rem extra et pro ipsa supponit ex natura sua sicut vox supponit pro rebus ex institutione.

## Página 399

**Guillermo de Ockham, *OTh* II.269, ll.8-14:** [U]niversale ponitur illud quod intelligitur per abstractionem intellectus; sed illa species non sic intelligitur, quia aut intelligitur in se et tunc, sicut alias patebit, necessario primo intelligitur intuitive, aut intelligitur in alio, et per consequens, sicut alias patebit, illud aliud est universale respectu illius, et tunc quaero de ilio sicut prius; et ita vel eri t processus in infinitum vel species non erit universalis.

## Página 400

**Guillermo de Ockham, *Oph* II.359-60, ll.8-15:** Sed posset poni quod talia non sunt verae qualitates mentis, nec sunt entia realia existentia subiective in anima, sed tantum sunt quaedam cognita ab anima, ita quod esse eorum non est aliud quam ipsa cognosci; et possunt vocari idola secundum modum loquendi aliquorum vel quaedam ficta secundum modum loquendi aliorum. Et per hunc modum potest dici quod intellectus apprehendens singulare fingit consimile singulare et illud singulare sic fictum non est alicubi existens realiter...

## Página 401

**Guillermo de Ockham, *Oph* II.360, ll.17-27:** [E]t tamen est tale in esse ficto quale est aliud extra. Et propter istam causam potest supponere in propositione pro re ex qua fingitur, et potest vocari passio pro eo quod non habet esse nisi per operationem animae. Potest etiam vocari intentio animae pro eo quod non est aliquid reale in anima ad modum quo habitus est aliquid reale in anima, sed habet tantum esse intentionale, scilicet esse cognitum, in anima. Et propter idem potest vocari conceptus mentis, et terminat actum intelligendi quando non intelligitur aliqua res singularis extra et tamen intelligitur aliquid commune rebus extra. Et illud sic formatum sive fictum potest dici universale, quia aequaliter respicit omnia a quibus abstrahitur per talem formationem sive fictionem.

## Página 403

**Enrique de Harclay, *Quaestio de significato conceptus universalis*, citado en Ockham *OPh* II.360:** Tu dicis: ergo universale est figmentum, quod est contra Lincolniensem... Dico quod duplex est figmentum: figmentum philosophicum et poeticum. Poeticum figmentum falsum est in re... Sed alio modo fingit philosophus. Nam necessitate doctrinae fingit unum in intellectu simplici quod non est nec esse potest, cui sic ficto attribuit illud quod illi rei inesset si esset in rerum natura, sine omni falsitate. Verbi gratia, geometer causa doctrinae fmgit in consideratione lineam sine latitudine, et forte astrologus epicyclos et excentricos, non asserendo talia esse in rerum natura.

## Página 404-5

***EPA* I lect37:** [D]icit quod si universale praedicatur de pluribus secundum unam rationem et non aequivoce, universale quantum ad id quod rationis est, idest quantum ad scientiam et demonstrationem, non erit minus ens quam particulare sed magis: quia incorruptibile est magis ens quam corruptibile; ratio autem universalis est incorruptibilis; particularia autem sunt corruptibilia, quibus accidit corruptio secundum principia individualia, non secundum rationem speciei, quae communis est omnibus et conservatur per generationem. Sic igitur quantum ad id quod rationis est, universalia magis sunt entia quam particularia. Quantum vero ad naturalem subsistentiam, particularia magis sunt entia, quae dicuntur primae et principales substantiae.

## Página 408

**Guillermo de Ockham, *OPh* VI.411, ll.13-6, 24-7:** [I]ntellectus apprehendens intuitionem rem singularem elicit unam cognitionem intuitivam in se quae est tantum cognitio illius rei singularis, potens ex natura sua supponere pro illa re singulari. [...] Sed praeter intellectionem rei singularis format sibi intellectus alias intellectiones quae non magis sunt istius rei quam alterius, sicut haec vox 'homo' non magis significat Sortem quam Platonem et ita non magis supponit pro Sorte quam pro Platone...

**Guillermo de Ockham, *OPh* VI.408, ll.54-62:** [H]abere illam intellectionem confusam hominis non est aliud quam habere unam intellectionem qua non magis intelligitur unus homo quam alius. Et hoc non est aliud quam quod talis cognitio non est magis similitudo unius hominis quam alterius hominis, sed tali cognitione magis intelligitur unus homo quam asinus; et hoc quia talis cognitio aliquo modo assimilationis assimilatur magis homini quam asino. Et ideo dico consequenter quod tali cognitione confusa possunt infinita intelligi, sicut eadem dilectione possunt infinita diligere...



# BIBLIOGRAFÍA

## 1. Obras de Tomás de Aquino

*CT* = *Compendium Theologiae*

S. Thomae de Aquino, *Compendium theologiae*, en *Opera omnia*, iussu Leonis XIII edita, t. 42, Roma: Editori di San Tommaso 1979, pp. 5-205.

*DEE* = *De ente et essentia*

S. Thomae de Aquino, *De ente et essentia*, en *Opera omnia*, iussu Leonis XIII edita, t. 43, Roma: Editori di San Tommaso 1976, pp. 315-381.

*DNV* = *De natura verbi intellectus* (autenticidad dudosa)

S. Thomae Aquinatis, *Opuscula Selecta*, Parisiis: Lethielleux 1881, t. IV: pp. 472-478.

*DRF* = *De rationibus fidei*

S. Thomae de Aquino, *De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum*, en *Opera omnia*, iussu Leonis XIII edita, t. 40 B, Romae: Ad Sanctae Sabinae 1968.

*DSS* = *De substantiis separatis*

S. Thomae de Aquino, *De substantiis separatis*, en *Opera omnia*, iussu Leonis XIII edita, t. 40 D, Romae: Ad Sanctae Sabinae 1968.

*DUI* = *De unitate intellectus*

S. Thomae de Aquino, *De ente et essentia*, en *Opera omnia*, iussu Leonis XIII edita, t. 43, Roma: Editori di San Tommaso 1976, pp. 243-314.

*EP* = *Expositio Peryermeneias*

S. Thomae de Aquino, *Expositio libri Peryermeneias*, en *Opera omnia*, iussu Leonis XIII edita, t. 1°/1, Roma-Paris: Commissio Leonina - J. Vrin 1989.

*EPA* = *Expositio Posteriorum*

S. Thomae de Aquino, *Expositio libri Posteriorum*, en *Opera omnia*, iussu Leonis XIII edita, t. 1°/2: Roma-Paris: Commissio Leonina - J. Vrin 1989.

*ISA = In Symbolum Apostolorum*

S. Thomae Aquinatis, *Opuscula theologica*, ed. R. SPIAZZI, Taurini-Romae: Marietti 1953: t. 2, pp. 191-217.

*QDA = Quaestiones disputatae de anima*

Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de anima*, en *Opera omnia*, iussu Leonis XIII edita, t. 24/1, ed. B. Bazán, Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf 1996.

*QDP = Quaestiones disputatae de potentia*

S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae*, ed. P. Pession, Taurini-Romae: Marietti 1965, t. 2: pp. 1-276.

*QDQ = Quaestiones de quolibet*

Thomae de Aquino, *Quaestiones de quolibet*, en *Opera omnia*, iussu Leonis XIII edita, t. 25/1 y 25/2, Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions du Cerf 1996.

*QDSC = Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis*

Thomae de Aquino, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, en *Opera omnia*, iussu Leonis XIII edita, t. 24/2, ed. J. Cos, Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions du Cerf 2000.

*QDV = Quaestiones disputatae de veritate*

S. Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, en *Opera omnia*, iussu Leonis XIII edita, t. 22, Roma, Ad Sanctae Sabinae: Editori di San Tommaso 1970—1976.

*SCG = Summa contra gentiles*

S. Thomae Aquinatis, *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, Taurini-Romae: Marietti 1961.

*SDA = Sententia libri de anima*

S. Thomae de Aquino, *Sententia de Anima*, en *Opera omnia*, iussu Leonis XIII edita, t. 45/1, Roma-Paris: Commissio Leonina - J. Vrin 1984.

*SDS = Sententia de Sensu et Sensato - De memoria et reminiscencia*

S. Thomae de Aquino, *Sententia libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia*, en *Opera omnia*, iussu Leonis XIII edita, t. 45/2, Roma-Paris: Commissio Leonina - J. Vrin 1984.

*SM = Sententia Metaphysicae*

S. Thomae Aquinatis, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M. Cathala, R. Spiazzi, Taurini-Romae: Marietti 1971.

*SDC = Super librum de causis*

S. Thomae de Aquino, *Super Librum de Causis Expositio*, H. D. Saffrey, Fribourg: Société Philosophique; Louvain: Éditions E. Nauwelaerts; 1954

St. Thomas Aquinas, *Commentary on the Book of Causes*, tr. Vincent Guagliardo, Charles Hess, Richard Taylor, Washington D.C.: The Catholic University of America Press 1996

Tomás de Aquino, *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, tr. Juan Cruz Cruz, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 2000.

*SSS = Scriptum super libros Sententiarum*

S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, ed. Pierre Mandonnet, Ma. Fabianus Moos; Parisiis: P. Lethielleux: 1929-47.

*ST = Summa Theologiae*

S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, en *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII edita, Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide 1888-1906, t. 4-12.

S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, Matriti: Biblioteca de Autores Cristianos 1994, 5 vols.

## 2. Otras fuentes

Agustín de Hipona, *Tratado sobre la Santísima Trinidad [De Trinitate]*, trad. Luis Arias, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1948.

----- *De Trinitate*, en *Sancti Aurelii Augustini Opera Omnia*, t. 8; *Patrologiae cursus Completus*, Series Latina, accurante J.-P. Migne, t. 42, Paris 1845.

----- Agustín de Hipona, *Sermones*, en *Sancti Aurelii Augustini Opera Omnia*, tt. 5/1 y 5/2; *Patrologiae cursus Completus*, Series Latina, accurante J.-P. Migne, tt. 38 y 39, Paris 1845.

Alberto Magno, *De causis et processu universitatis a prima causa*, en *D. Alberti Magni Opera Omnia*, cura ac labore Augusti et Aemilii Borgnet, Paris: Vivès 1891, vol. 10.

----- *Enarrationes in Joannem*, en *D. Alberti Magni Opera Omnia*, cura ac labore Augusti et Aemilii Borgnet, Parisiis: Vivès 1899, vol. 24.



- *Metaphysica*, en *D. Alberti Magni Opera Omnia*, cura ac labore Augusti et Aemilii Borgnet, Parisiis: Vivès 1890, vol. 6.
- *Summa Theologiae*, en *D. Alberti Magni Opera Omnia*, cura ac labore Augusti et Aemilii Borgnet, Parisiis: Vivès 1894-5, vols. 31-3.
- Anselmo de Aosta, *Monologion*, en Sancti Anselmi, *Opera Omnia*, ad fidem codicum recensuit Franciscus Schmitt, Edinburgi: Thomam Nelson et filios 1946, vol. 1.
- Aristóteles, *Acerca del alma —De Anima—* (trad. Marcelo Boeri) Buenos Aires: Colihue 2010.
- *Analíticos Posteriores*, en *Tratados de lógica (Órganon)*, Madrid: Gredos 1988, 2 vol.
- *Categorías* (trad. Eduardo Sinnott) Buenos Aires: Colihue 2009.
- *Ética Eudemia* (trad. Antonio Gómez Robledo) México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México 1994.
- *Ética Nicomaquea* (trad. Eduardo Sinnot) Buenos Aires: Colihue 2007.
- *Metafísica* (trad. Tomás Calvo Martínez) Madrid: Gredos: 1994.
- *Reproducción de los Animales*, (trad. Ester Sánchez) Madrid: Gredos 1994.
- *Sobre la interpretación*, en *Órganon* (trad. Miguel Candel Sanmartín) Madrid: Gredos 1982, 1988.
- Averroes, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, trad Richard Taylor, New Haven & London: Yale University Press 2009.
- *Averrois Cordubensis, Commentarium magnum in Aristotelis De Anima libros*, ed. F. Stuart Crawford, Cambridge: The Mediaeval Academy of America 1953.
- Avicena, *Logyca*, en *Auicenne perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi Opera in lucem redacta*, Venetiis: Octauiani Scoti 1508.
- *Liber de Philosophia Prima sive Scientia divina*, ed. Simone van Riet; Louvain: E. Peeters; Leiden: E.J. Brill 1977-1983, tres tomos.
- *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, ed. Simone van Riet; Louvain: E. Peeters; Leiden: E.J. Brill 1968-1972.
- Boecio, *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἐρμηνείας*, ed. Karl Meiser, Lipsiae: Teubneri 1880.
- Dante, *Convivio*, trad. Mariano Pérez Carrasco, Buenos Aires: Colihue 2008.

- Durando de San Porciano, *Durandi de Sancto Porciano Scriptum super IV libros Sententiarum*; ed. Fiorella Retucci, Massimo Perrone, Guy Guldentops, G Pellegrino; Leuven: Peeters, 2012-.
- Enrique de Gand, *Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo*, Parisiis: Iodoco Badio Ascensio 1518.
- *Summa Quaestionum Ordinariarum*, Parisiis: Iodoco Badio Ascensio 1520.
- Godofredo de Fontaines, *Le huitieme quodlibet de Godefroid de Fontaines*, J. Hoffmans, Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université 1924.
- Guillermo de Ockham, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio) — Opera Theologica tt. I-IV—* St. Bonaventure, New York: St. Bonaventure University 1967-2000.
- *Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum (Reportatio) — Opera Theologica tt. V-VII—* St. Bonaventure, New York: St. Bonaventure University 1981-1984.
- *Quodlibeta Septem*, St. Bonaventure, New York: St. Bonaventure University 1967-1980.
- *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis (Opera Philosophica II)*, St. Bonaventure, New York: St. Bonaventure University 1978.
- Herveo Natal, *Tractatus de Verbo*, en *Quodlibeta Heruei: subtilissima Heruei [...] quodlibeta undecim cum octo ipsius profundissimis tractatibus*, Ridgewood, New Jersey: Gregg Press 1966 (reimpresión de Venetiis: per Georgium Arriuanum, 1513)
- *De intellectu et specie*, en P. Stella, «La prima critica de Herveus Natalis O. P. alla noetica di Enrico di Gand: il “De intellectu et specie” del cosiddetto “De quatuor materiis»», *Salesianum* 1959: 125-169.
- Juan Duns Escoto, *Ordinatio*, en *Opera Omnia*, praeside Carolo Balic, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950–2013, vols. I-XIV.
- «Reportatio Parisiensis I-A d. 3 q. 4» [*Utrum in parte intellectiva proprie sumpta sit memoria habens speciem intelligibilem realiter distinctam ab actu intelligendi et praeuiam actui intellectus*], ed. Peter King, en línea: individual.utoronto.ca/pking/editions\_and\_translations.html
- *Cuestiones Cuodlibetales*, trad. Félix Alluntis, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1968.

- Juan de Santo Tomás, *Naturalis Philosophiae IV pars: De ente mobili animato*, en *Cursus philosophicus thomisticus*, ed. Beatus Reiser, Taurini: Marietti 1930-1937, v. 3.
- *Cursus Theologici in Primam Partem Divi Thomae — Tomi secundi pars altera a quaestione vigesima septima ad finem usque eiusdem partis*— Colonia: Wilhelmi Metternich 1711.
- Juan Duns Escoto, *Ordinatio*, en *Opera Omnia*, praeside Carolo Balic, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950–2013, vols. I-XIV.
- «Reportatio Parisiensis I-A d. 3 q. 4» [*Utrum in parte intellectiva proprie sumpta sit memoria habens speciem intelligibilem realiter distinctam ab actu intelligendi et praeuiam actui intellectus*], ed. Peter King, en línea: [individual.utoronto.ca/pking/editions\\_and\\_translations.html](http://individual.utoronto.ca/pking/editions_and_translations.html)
- *Cuestiones Cuodlibetales*, trad. Félix Alluntis, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1968.
- Liber de Causis*, trad. Rafael Aguila, Gipuzkoa: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco 2000.
- Pero de Juan Olivi, *Tractatus de Verbo*, ed. Robert Pasnau, *Franciscan Studies* 53 (1993): 134-53.
- *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, ed. Bernardus Jansen, Quaracchi: Collegio san Bonaventura 1922-1926.
- *Opúsculos*, trad. Carlos Mateo Martínez Ruiz, Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba 2005.
- Proclo, *The elements of theology*, ed. E.R. Dodds, Oxford: Clarendon Press 1963.
- Pseudo-Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, trad. Pablo Cavallero, Buenos Aires: Losada 2007.
- Nicolás de Cusa, *Un ignorante discurre acerca de la mente. Idiota, De Mente*, ed. Jorge Machetta, Claudia D'Amico, Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires, Buenos Aires: Biblos 2005.
- *Sermones*, ed. R. Haubst et al., en Nicolai de Cusa Opera Omnia, vols. XVI, XVII, Ham-burg 1970-1991.
- *De Beryllo*, ed. I. G. Senger, C. Bormann, en *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, vol. XI/I, Hamburg 1988.
- Tomás de Vio, *Commentaria in Summam Theologicam*, cura studioque H. Prosperi, Lyrae: Ex typographis Joseph Van In et Sociorum 1892.

Vital de Four, *Huit questions disputées sur le problème de la connaissance*, ed. Ferdinand Delorme, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Anée 1927, Paris: Vrin, 151-337.

### 3. Bibliografía secundaria

Adamson, Peter and Taylor, Richard (2005) *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Adriaenssen, Han (2014) «Peter John Olivi and Peter Auriol on Conceptual Thought», *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 2: 67-97.

Agamben, Giorgio (2012) *Opus Dei. Arqueología del oficio*, trad. Mercedes Ruvituso, Buenos Aires: Adriana Hidalgo 2012.

----- (2005) «El ser especial», en *Profanaciones*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires: Adriana Hidalgo 2005.

----- (1977) *Estancia: la palabra y el fantasma en la cultura occidental*, trad. Tomás Segovia, Valencia: Pre-Textos 1993.

Aguila, Rafael (1996) «El Liber de causis y la metafísica del siglo XIII», en Llorente, P. & al. (a cura de), *Actes del Simposi internacional de filosofia de l'Etat Mitjana. El pensament antropològic en els àmbits islàmic, hebreu i cristià*, Vic: Patronat d'Estudis Osonencs, 165-176.

Amerini, Fabrizio (2011) «Intentionality», en Lagerlund (2011): s.v.

Anchepe, Ignacio (2014) «Ni lo mismo ni lo otro. Sobre conocimiento y semejanza en la noética de Tomás de Aquino. —Antecedentes agustinianos, debates actuales—», *Scripta mediaevalia. Revista de pensamiento medieval* 7: 115-138.

----- (2013) «Cómo hacer cosas con ideas. Sobre el carácter activo del conocimiento en las noéticas de Avicena y Tomás de Aquino», *Patristica et Medievalia* 34: 27-50.

----- (2013b) «Inmanencia y conocimiento en Tomás de Aquino: a propósito del verbo mental», en Celina Lértora Mendoza (& al.), *Filosofía medieval: continuidad y rupturas: XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval – Actas*, Buenos Aires: FEPAI 2013: 735-50.

----- (2012) «Algunas puntualizaciones sobre las interpretaciones representacionistas de la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino». *Studium. Filosofía y Teología* 15:163-72.

Aydede, Murat (2010) «The Language of Thought Hypothesis», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en línea: [plato.stanford.edu/entries/language-thought/](http://plato.stanford.edu/entries/language-thought/)

- Auvray-Assayas, Clara (2004) «Species, forma, exemplar, exemplum», en Cassin (2004): s.v.
- Balthasar, Nicolas (1923) «Cognoscens fit aliud in quantum aliud», *Revue néo-scholastique de philosophie* 99: 294-310.
- Baltuta, Elena (2013) «Aquinas on Intellectual Cognition: The Case of Intelligible Species», *Philosophia* 41: 589-602.
- (2012) «Thomas Aquinas on Bridging the Gap between Mind and Reality», *Revue Roumaine de Philosophie* 56.1: 147-160.
- (2009) «Remarks on Thomas Aquinas's Philosophy of Mind: Intentionality», *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales* 7-8: 315-32.
- Bazán, Bernardo (1972) «La noética de Averroes», *Philosophia* 38: 19-49.
- Bazán, Carlos (1981) «Intellectum Speculativum: Averroes, Thomas Aquinas and Siger of Brabant on the Intelligible Object», *Journal of the History of Philosophy* 19: 425-46.
- Beere, Jonathan (2009) *Doing and Being. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*, Oxford: Clarendon Press.
- Bertelloni, Francisco y Burlando, Giannina, eds. (2002) *La filosofía medieval*, Madrid: Trotta 2002.
- Biard, Joel (2014) «Intention et présence: la notion de *praesentialitas* au XIV<sup>e</sup> siècle», en Perler 2001: 265-82.
- (ed.) (2009) *Le langage mental du Moyen Âge à l'Âge Classique*, Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie & Éditions Peeters.
- Black, Deborah (2005) «Psychology: soul and intellect», en Adamson & Taylor 2005: 308-26.
- (2004) «Models of the Mind: Metaphysical Presuppositions of the Averroist and Thomistic Accounts of Intellection», *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 15: 319-52.
- (1999) «Mental existence in Thomas Aquinas and Avicenna», *Mediaeval Studies* 61: 45-79.
- (1999) «Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes», *American Catholic Philosophical Quarterly* LXXIII.1: 150-84.
- (1993) «Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas's Critique of Averroes's Psychology», *Journal of the History of Philosophy* 31.1: 349-86.
- Blaise, Albert (1975) *Lexicon Latinitatis Medii Aevi: praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens*, Turnholti: Typographi Brepols.

- Borges, Jorge Luis (1944) *Ficciones*, Buenos Aires: Emecé.
- Bosley, Richard & Tweedale, Martin (1991) *Aristotle and his Medieval Interpreters*, *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume 17, Calgary: University of Calgary Press.
- Bottin, Francesco (2010) «Ockham and *oratio mentalis*», en Schumann (2010: 132-62).
- Brentano, Franz (1874) *Psychologie vom empirischen standpunkte*, Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.
- Brower, Jeffrey & Brower-Toland, Susan (2008) «Aquinas on mental representation: concepts and intentionality», *The Philosophical Review* 117: 193-243.
- Brown, J. (1975) «Intellect and Knowing in Henry of Ghent», *Tijdschrift voor Filosofie*, 37.3: 490-512 y 37.4: 692-710.
- Bussanich, John (1996) «Plotinus's metaphysics of the One», en Gerson, Lloyd, ed., *The Cambridge Companion to Plotinus* Cambridge: Cambridge University Press 1996: 38-65.
- Burr, David (1971) «Petrus Ioannis Olivi and the philosophers», *Franciscan Studies* 31: 41-71.
- Capuzzo, Laura (2011) «Il 'verbum mentis' nella polemica tra francescani e domenicani: Ruggero Marston critica Tommaso d'Aquino», *Medioevo* 36: 113-36.
- (2011b) *Il verbum mentis nella polemica tra Francescani e Domenicani: Ruggero Marston critica Tommaso d'Aquino*, Tesis de Doctorado, Università degli Studi di Padova, en línea: [paduaresearch.cab.unipd.it/3829/1/TESIDOTTORATO.pdf](http://paduaresearch.cab.unipd.it/3829/1/TESIDOTTORATO.pdf).
- Cassin, Barbara (2004) *Dictionary of untranslatables: a philosophical lexicon*, trad. Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanael Stein, and Michael Syrotinski, Princeton: Princeton University Press 2014.
- Castello Dubra, Julio (2014) «Reflexiones historiográficas sobre la unidad de la Filosofía Medieval. Un caso particular: La problemática de las *intentiones* lógicas», en Filippi y Coria (2014): 193-201.
- (2014b) «Materia, esencia y definición en Tomás de Aquino», en Martínez Ruiz (2014): 115-142.
- (2012) «Esencia, realidad y concepto: impacto doctrinal de la concepción aviceniana de la *natura* en la escolástica medieval», *Studium. Filosofía y Teología* 29: 69-79.
- (2010) «La actualidad de la filosofía medieval: un reciente debate historiográfico», en Alejandro Cassini y Laura Skerk, eds., *Presente y fu-*

- turo de la Filosofía*, Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires: 195-244.
- Caston, Victor (2008) «Intentionality in Ancient Philosophy», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward Zalta, ed., en línea: plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/intentionality-ancient/.
- Castro, Edgardo (2004) *El vocabulario de Michel Foucault*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, Prometeo.
- Coccia, Emanuele (2010) *La vida sensible*, trad. María Teresa D’Meza, Buenos Aires: Marea 2011.
- (2005) *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*, trad. María Teresa D’Meza, Adriana Hidalgo: Buenos Aires 2008.
- Collingwood, Robin (1946) *Idea de la historia*, trad. Edmundo O’Gorman y Jorge Campos, México D.F.: Fondo de Cultura Económica 1952.
- (1939) *Autobiografía*, trad. Jorge Campos, México D.F.: Fondo de Cultura Económica 1953.
- Cordero, Néstor (2014) *Cuando la realidad palpitaba. La concepción dinámica del ser en la filosofía griega*, Buenos Aires: Biblos.
- Corvino, Francesco (1978) «La nozione di “specie intelligibile” da Duns Scotus ai maestri agostiniani del secolo XIV», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 70: 149-78.
- Crane, Tim (2011) «The problem of perception», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward Zalta, ed., en línea: plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/perception-problem/
- (1995) *La mente mecánica. Introducción filosófica a mentes, máquinas y representación mental*, trad. de Juan Almela, México: Fondo de Cultura Económica 2008.
- Cross, Richard (2014) *Duns Scotus’s Theory of Cognition*, Oxford: Oxford University Press.
- (2009) «The Mental Word in Duns Scotus and Some of His Contemporaries», en Shimizu & Burnet: 291-332.
- Chisholm, Roderick (1982 [1964]) «Theory of Knowledge in America», en *The Foundations of Knowing*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1982: 109-93.

- D'Onofrio, Sandro (2008) *Aquinas as Representationalist: The Ontology of the Species Intelligibilis*, Tesis de Doctorado, State University of New York at Buffalo, en línea: [archive.org/details/Dissert/](http://archive.org/details/Dissert/)
- Davidson, Herbert (1992) *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York: Oxford University Press.
- Deleuze, Gilles (1969) *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Barcelona: Paidós 2005.
- Derisi, Octavio (1980) *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Club de Lectores.
- Dewan, Lawrence (1995) «St. Thomas and Pre-Conceptual Intellection», *Maritain Studies/Études maritainiennes* 11: 220-33.
- Dewan, Lawrence (1996) «St. Albert, St. Thomas, and Knowledge», *American Catholic Philosophical Quarterly* LXX.1: 121-35.
- Doig, James (2003) «O'Callaghan on *Verbum Mentis* in Aquinas», *American Catholic Philosophical Quarterly* 77.2 (2003): 233-55.
- Doyle, John (2010) «Hervaeus Natalis», en H. Lagerlund, ed., *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, Dordrecht-London, 2010, s.v.
- Eco, Umberto (1987) «Elogio de Santo Tomás», en *La estrategia de la ilusión*, trad. Edgardo Oviedo, Barcelona: Lumen 1987.
- (1980) *El nombre de la rosa*, trad. Ricardo Pochtar, Barcelona: RBA 1993.
- Ernout, Alfred (1959) *Dictionnaire etymologique de la langue latine; histoire des mots*, París: Kincksiek.
- Evans Civit, Jorge, ed. (2010) *Antología del Index Aristotelicus de H. Bonitz*, Buenos Aires, Santiago Arcos.
- Fernández, Carolina (2014) «Unidad y pluralidad del nominalismo: perspectivas medievales y contemporáneas», en Filippi y Coria (2014): 381-381.
- (2014b) «El problema medieval de las categorías: Principales discusiones y tendencias interpretativas (Primera Parte)», en Martínez Ruiz 2014: 13-80.
- (2013) «El modelo aristotélico de comprensión de los fenómenos cognoscitivos y su recepción medieval», *Patristica et mediaevalia* XXXIV: 51-72.



- Filippi, Silvana y Marcela Coria, eds. (2014) *La identidad propia del pensamiento patrístico y medieval: ¿Unidad o Pluralidad?* Rosario: Facultad de Humanidades y Artes – Universidad Nacional de Rosario – Instituto Superior Don Bosco.
- Floucat, Yves (2005) «Image et concept chez saint Thomas d'Aquin», *Recherches philosophiques* I: 29-44.
- (1997) «L'intellection et son verbe selon Saint Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste* 97: 443-84, 640-93.
- Fodor, Jerry (1975) *The language of thought*, New York: Crowell.
- Foucault, Michel (1966) *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Frost, México: Siglo Veintiuno Editores 1968.
- Frede, Dorothea (2001) «Aquinas on *phantasia*», en Perler 2001: 155-84.
- Gadamer, Hans-Georg (1960) *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. Ana Aparicio y Rafael Agapito, Salamanca: Sígueme 1977.
- Garrigou-Lagrange, Reginald (1915) *Dieu, son existence et sa nature*, París: G. Beauchesne.
- García, Pablo (1996) *Intencionalidad, causalidad y conocimiento perceptivo. Tres estudios sobre filosofía de la percepción en el pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires: Oficinal del Libro Internacional.
- Geach, Peter (1954-5) «Form and Existence», *Proceedings of the Aristotelian Society* 55: 251-72.
- Gilson, Étienne (1932) *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid: Rialp 1981.
- (1919) *Le Thomisme. Introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris: Vrin 1947.
- Goehring, Bernd (2010) «Henry of Ghent on the *verbum mentis*», en Wilson 2010: 241-72.
- Goichon, Amélie (1938) *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, Paris: Desclée de Brouwer.
- Guerrero, Rafael (2015) «Introducción» a *Averroes. El tratado decisivo y otros textos sobre filosofía y religión*, Buenos Aires: Winograd.
- Guimarães, A. de (1938) «Hervé Noël. Étude biographique», *Archivum Fratrum Praedicatorum* 8: 5-81.
- Hadot, Pierre, (1999) «La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son object. Plotin et le *De Anima* d'Aristote», en *Plotin, Porphyre: études néoplatoniciennes*, Paris: Belles Lettres 1999.

- Haldane, John (1996) «Intentionality and One-Sided Relations», *Ratio* 9.2: 95–114.  
 ----- (1993) «Mind-World Identity Theory and the Anti-Realist Challenge», en John Haldane & Crispin Wright, *Reality, Representation, and Porjection*, New York, Oxford: Oxford University Press 1993: 15-38.
- Hayen, André (1942) *L'Intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas*. Paris: Desclee de Brower.
- Helmig, Christoph (2012) *Forms and Concepts. Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Heidegger, Martin (1938) «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza 2010.
- Herrera, Max (2005) «Understanding Similitudes in Aquinas with the Help of Avicenna and Averroes». *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 5: 4-17.
- Herrera, Max (2010) «Arabic Influence in Aquinas's Doctrine of Intelligible Species», Dissertation, *Marquette University*, en línea: [publications.marquette.edu/dissertations\\_mu/42](http://publications.marquette.edu/dissertations_mu/42)
- Hochschild, Joshua (2015) «Mental Language in Aquinas?», en Gyula Klima, ed., *Intentionality, cognition, and mental representation in Medieval Philosophy*, New York: Fordham University Press 2015, 29-45.  
 ----- (2004) «Does Mental Language Imply Mental Representationism? The Case of Aquinas's *Verbum Mentis*», *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 4: 12-17.
- Hoffman, Peter (2002) «Direct Realism, Intentionality, and the Objective Being of Ideas», *Pacific Philosophical Quarterly* 83.2: 163-79. Reeditado en Hoffman, Paul (2009) *Essays on Descartes*, New York: Oxford University Press: 164-76.
- Jacobs, Jonathan & Zeis, John (1997) «Form and Cognition: How to Go Out of Your Mind», *The Monist* 80.4 — Analytical Thomism —: 539-57.
- Karger, Elizabeth (2006) «Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition», en Spade 2006: 204-26.
- Kärkkäinen, Pekka (2011) «Mental Language», en Lagerlund (2011): s.v.
- Kawasoe, Shinsuke (2009) «*Verbum* and Epistemic Justification in Thomas Aquinas», en Shimizu & Burnet 2009: 273-289.
- Kelley, F. (1978) «Some observations on the *fictum* theory in Ockham and its relation to Herveaus Natalis», *Franciscan Studies* 38: 260-82.
- Kenny, Anthony (1993) *Tomás de Aquino y la mente*, Barcelona: Herder 2000.

- (1984) «Intencionalidad: Aquino y Wittgenstein», *El legado de Wittgenstein*, México: Siglo Veintiuno 1990.
- King, Peter (2010a) «Duns Scotus on mental content», en Boulnois O. & al. (2010) *Duns Scot à Paris, 1302-2002*, Turnhout: Brepols Publishers: 65-88
- (2010b) «Mediaeval Intentionality and Pseudo-Intentionality», *Quaestio* 10.1: 25-44.
- (2007) «Rethinking Representation in the Middle Ages: A Vademecum to Medieval Theories of Mental Representation», en Lagerlund (2007): 81-100.
- (1994) «Scholasticism and Philosophy of Mind. The Failure of Aristotelian Psychology», en línea: [individual.utoronto.ca/pking/articles/lastcheck/Scholasticism\\_and\\_the\\_Philosophy\\_of\\_Mind.pdf](http://individual.utoronto.ca/pking/articles/lastcheck/Scholasticism_and_the_Philosophy_of_Mind.pdf)
- Klima, Gyula, ed. (2015) *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, New York: Forham University Press.
- (2013) «Three Myths of Intentionality Versus Some Medieval Philosophers», *International Journal of Philosophical Studies* 21.3: 359-76.
- (2004) «Tradition and Innovation in Medieval Theories of Mental Representation», *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 4: 33-7.
- Knuuttila, Simo & Kärkkäinen, Pekka (eds.) (2008) *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Dordrecht: Springer.
- König-Pralong, Catherine (2011) «Godfrey of Fontaines», en Lagerlund 2011: s.v.
- Kretzmann, Norman (1993) «Philosophy of mind», en Kretzmann & Stump 1993: 128-59.
- & Stump, Eleonore (eds.) (1993) *Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge: Cambridge University Press..
- Lagerlund, Henrik (2012) «The Turn to Epistemology in the 14th Century: Two Underlying Motives», *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 10 (2012).
- ed. (2011) *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, Dordrecht: Springer 2011.
- ed. (2011b) «Mental Representation», en Lagerlund (2011): s.v. (Una versión levemente modificada en Edward Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en línea: [plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/representation-medieval](http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/representation-medieval))

- ed. (2007) *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*. Aldershot: Ashgate.
- Langston, Douglas (1993) «Scotus's Doctrine of Intuitive Cognition», *Synthese* 96: 3-24.
- Libera, Alain de (2014) *Archeologie du sujet: la double revolution*, Paris: Vrin.
- (2014b) «Où va la philosophie médiévale?: Leçon inaugurale prononcée le jeudi 13 février 2014», en línea: [books.openedition.org/cdf/3634](http://books.openedition.org/cdf/3634).
- (2008) *Averroes. L'Intelligence et la pensée. Grand Commentaire sur le livre III du De Anima d'Aristote*, Paris: Flammarion.
- (2005) *Métaphysique et noétique: Albert le Grand*, Paris: Vrin.
- (2004) «Intention», en Cassin (2004): s.v.
- (2004b) *L'Unité de l'Intellect. Commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin*, Paris: Vrin.
- (2003) *Raison et foi: archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris: Seuil.
- (1999) *L'art des généralités: théories de l'abstraction*, Paris: Aubier.
- (1996) *La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Age*, Paris: Seuil.
- Lisska, Anthony (1976) «Axioms of Intentionality in Aquinas' Theory of Knowledge», *International Philosophical Quarterly* 16: 305-22.
- Lonergan, Bernard (2005 [1967]) *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Llano, Alejandro (1999) *El enigma de la representación*, Madrid: Síntesis.
- Magnavacca, Silvia (2005) *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires: Miño Dávila, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- MacDonald, Scott (1993) «Theory of Knowledge», en Kretzmann & Stump (1993): 169-95.
- Mahoney, Edward (1994) «Aquinas's Critique of Averroes' Doctrine of the Unity of the Intellect», en Gallagher, David, *Thomas Aquinas and His Legacy*, Washington, The Catholic University of America Press: 83-106.
- Makin, Stephen (2006) *Aristotle. Metaphysics Book  $\Theta$ .*, Oxford: Clarendon Press.
- Mallea, Ana (1995) *Santo Tomás de Aquino. El mundo de los espíritus*, Ediciones del Rey: Buenos Aires.

- Maritain, Jacques (1978 [1932]), *Los grados del saber. Distinguir para unir*, Buenos Aires: Club de Lectores.
- Mársico, Claudia (2010) *Zonas de tensión dialógica: perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*, Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Martínez Ruiz, Carlos, ed. (2014) *Estudios sobre lenguaje, conocimiento y realidad en la Baja Edad Media*, Córdoba: Brujas.
- Martínez Ruiz, Carlos (2014b) «En los orígenes de la teoría escotista de la intencionalidad: Odón Rigaud y Pedro de Juan Olivi», en Martínez Ruiz (2014): 143-67.
- (2005) *Pedro de Juano Olivi. Opúsculos*, Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Marrone, Steven (2010) «Henry of Ghent's Epistemology», en Wilson 2010: 213-39.
- Maurer, Armand (1999) *The philosophy of William of Ockham: in the light of its principles*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Meissner, William (1958) «Some aspects of the verbum in the text of St. Thomas», *Modern Schoolman* 36.1: 1.30.
- McDonnell, Cyril (2006) «Brentano's Revaluation of the Scholastic Concept of Intentionality into a Root-Concept of Descriptive Psychology», *Yearbook of the Irish Philosophical Society* 2006: 124-71.
- Michon, Cyrille (2009) «Les représentations rendent-elles indirecte la connaissance des choses?», en Biard (2009): 45-60.
- Moser, Robbie (2011) «Thomas Aquinas, Esse Intentionale, and the Cognitive as Such», *Review of Metaphysics* 64.4: 763-88.
- Moya, Patricia (2013) «Inmanencia, intencionalidad y representación en Tomás de Aquino», *Veritas* 28: 113-131.
- (2000) «La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate», *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria* CV: 1-61.
- (1999) «La representación como desvelamiento en Santo Tomás de Aquino», *Anámnesis: revista semestral de investigación teológica* 9 (nº 17): 73-94.
- Muralt, André de (1993) *La apuesta de la filosofía medieval: estudios tomistas, escolásticos, ockhamistas y gregorianos*, trad. José Carlos Muinelco Cobo y Juan Antonio Gómez García, Madrid: Marcial Pons 2008.
- Nardi, Bruno (1924) «Le citazioni dantesche del "Liber de Causis"», en *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze 1967, 80-109.

- O'Callaghan, John (2003) «More Words on the Verbum. A Response to James Doig», *American Catholic Philosophical Quarterly* 77.2: 257-68.
- (2003b) *Thomist Realism and the Linguistic Turn: Toward a more Perfect Form of Existence*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- (2000) «*Verbum Mentis*. Philosophical or Theological Doctrine in Aquinas?», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 74 (2000): 103-19.
- O'Daly, Gerard (1987) *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Owens, Joseph (1993) «Aristotle and Aquinas», en Kretzmann & Stump 1993: 38-59.
- (1991) «Aristotle and Aquinas on Cognition», en Bosley & Tweedale: 103-23.
- (1976) «Aristotle—Cognition a Way of Being», *Canadian Journal of Philosophy* 6.1: 1-11.
- (1974) «Aquinas on Cognition as Existence», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association XLVIII — Thomas and Bonaventure. A Septicentenary Commemoration—*: 74-85.
- (1959) «Thomistic Common Nature and Platonic Idea», *Mediaeval Studies* XXI: 211-23.
- (1957) «Common Nature: A Point of Comparison Between Thomistic and Scotistic Metaphysics», *Mediaeval Studies* XIX: 1-14.
- Paissac, Hyacinthe (1951) *Theologie du Verbe: Saint Agustin et Saint Thomas*, Paris: Editions du Cerf.
- Palla, Brendan (2007) «Aquinas on the Object of the Intellect», *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 7: 43-53.
- Panaccio, Claude (2010) «Mental Representation», en Pasnau & Van Dyke 2010: 346-56.
- (2004) *Ockham on Concepts*, Aldershot: Ashgate.
- (2002) «From mental word to mental language», *Philosophical Topics* 20.2: 125-47.
- (2001) «Aquinas on intellectual representation», en Perler 2001: 185-201.
- (1999) *Le discours intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris: Seuil.

- (1991) *Les mots, les concepts et les choses: la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Montréal: Bellarmin.
- Paredes, Carmen (2007) *Teorías de la intencionalidad*, Madrid: Síntesis.
- Pasnau, Robert & Christina Van Dyke (2010) *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- (2008) «Id quo cognoscimus», en Knuuttila 2008: 131-49.
- (2003) «Cognition», en Williams, Thomas, ed., *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge: Cambridge University Press: pp. 285-311.
- (2002) *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae 1a 75–89*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2002b) «What is Cognition? A Reply to Some Critics», en *American Catholic Philosophical Quarterly* 76.3: 483-90.
- (2001) «Intentionality and Final Causes», en Perler (2001): 301-23.
- (1997) *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1997b) «Aquinas on Thought's Linguistic Nature», *The Monist* 80.4 — Analytical Thomism —: 558-75
- Pérez Carrasco, Mariano (2012) «¿Cuál es el objeto de nuestro conocimiento? Tomás de Aquino intérprete de Averroes», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 29.1: 45-63.
- (2011) «Acerca de la naturaleza del objeto cognoscible: Tomás de Aquino y Averroes en los umbrales de la filosofía moderna», *Cuadernos de Filosofía* 56: 77-97.
- Perler, Dominik (2015) «Review of Gyula Klima (ed.), *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*», en línea: [ndpr.nd.edu/news/60631-intentionality-cognition-and-mental-representation-in-medieval-philosophy/](http://ndpr.nd.edu/news/60631-intentionality-cognition-and-mental-representation-in-medieval-philosophy/)
- (2003) *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Paris: Vrin.
- ed., (2001) *Ancient and medieval theories of intentionality*, Leiden: Brill.
- (2000) «Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives», *Topoi* 19 (2000): 111-122.
- Pieper, Josef (1974) *El descubrimiento de la realidad*, Madrid: Rialp.

- Pini, Giorgio (2015) «Two Models of Thinking. Thomas Aquinas and John Duns Scotus on Occurrent Thoughts», en *Klima* 2015: 52-103.
- (2008) «Scotus on the Objects of Cognitive Acts», *Franciscan Studies* 66: 281-315.
- (1999) «Species, Concept and the Thing: Theories of Signification in the Second Half of the Thirteenth Century», *Medieval Philosophy and Theology* 8: 21-52.
- Porro, Pasquale (2014) «Henry of Ghent», en Edward Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en línea: [plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/henry-ghent](http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/henry-ghent).
- Prümmer, Dominicus (1937) *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis*, Tolosae: Apud Ed. Privat, Bibliopolam: 1911-1937.
- Puig Montada, Josep (2005) «Averroes: Comentario mayor al libro Acerca del alma de Aristóteles. Traducción parcial», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 22: 65-109.
- Reid, Thomas (1852) *Essays on the Active Powers of Man*, Edinburgh: Maclachlan and Stewart 1872.
- Ricoeur, Paul (1975) *La metáfora viva*, trad. Graziella Baravalle, Buenos Aires: Megápolis 1977.
- (1955) «L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai», en *Historia y verdad*, trad. Vera Waskman, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica 2015.
- Ribeiro do Nascimento, Carlos (2002) «Las *quaestiones* de la primera parte de la Suma de Teología de Tomás de Aquino sobre el conocimiento intelectual humano», en Bertelloni y Burlando 2002: 157-77.
- Rijk, Lambertus de (2005) «A study on the medieval intentionality debate up to ca. 1350», en Rijk, Lambertus de, *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica. Volume Two: De Intentionibus*, Leiden-Boston: Brill: 17-371.
- Rombeiro, Michael (2011) «Intelligible Species in the Mature Thought of Henry of Ghent», *Journal of the History of Philosophy* 49.2: 181-220.
- Rorty, Richard (1979) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. Jesús Zulaica, Madrid: Cátedra 1995.
- Runggaldier, Edmund (1989) «On the Scholastic or Aristotelian Roots of Intentionality in Brentano», *Topoi* 8: 97-103.
- Santa Cruz, Ma. Isabel y Crespo, Ma. Inés (2007) *Plotino. Enéadas: Textos esenciales*, Buenos Aires: Colihue.



- Schmidt, Robert (1966) *The domain of logic according to Saint Thomas Aquinas*, The Hague Martinus Nijhoff.
- Schumann, Andrew, ed. (2010) *Logic in Religious Discourse*, Berlin: De Gruyter.
- Schütz, Ludwig (2006) *Thomas-Lexicon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche*, en línea: [corpusthomisticum.org/tl.html](http://corpusthomisticum.org/tl.html)
- Searle, John (1983) *Intencionalidad: Un ensayo en la filosofía de la mente*, Barcelona: Altaya 1999.
- Shimizu, Tetsuro & Burnett, Charles (2009) *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology: Acts of the XIIIth International Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Kyoto, 27 September-1 October 2005*, Turnhout: Brepols.
- Simon, Yves (1934) *Introduction à l'ontologie du connaître*, Paris, Desclée de Brouwer et Cie.
- Smit, Houston (2001) «Aquinas's Abstractionism», *Medieval Philosophy and Theology* 10 (2001): 85–118.
- Solère, Jean-Luc (1989) «La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin», *Philosophie* 24: 13-36.
- Sorabji, Richard (1991) «From Aristotle to Brentano: The Development of the Concept of Intentionality», en *Aristotle and the Later Tradition. Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume 1991: 227-259.
- Soto Bruna, Ma. Jesús (2001) «*De Veritate*, Cuestión 4. Acerca del verbo», *Cuadernos de Anuario Filosófico* n°127 (2001).
- Spade, Paul (2006) *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Spruit, Leen (1994) *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*, Leiden: Brill, 2 vols.
- Stump, Eleonore (2006) «The Mechanisms of Cognition: Ockham on Mediating Species», en Spade 2006: 168-203.
- (1998) «Aquinas's Account of the Mechanisms of Intellectual Cognition», *Revue Internationale de Philosophie* 52.2 (n°204) 287-308.
- (1991) «Aquinas on the Foundations of Knowledge», en Bosley, Tweedale 1991: 125-58.

- Swoyer, Chris y Orilia, Francesco (2014) «Properties», The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward Zalta, ed., en línea: [plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/properties/](http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/properties/).
- Tachau, Katherine (1987) *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics. 1250-1345*, Leiden: Brill.
- Taylor, Richard (2009) *Averroes. Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, New Haven & London: Yale University Press 2009.
- (2007) «Intelligibles in act in Averroes», en Brenet, J.-B., ed., *Averroes et les averroïsmes juif et latin. Actes du Colloque International (Paris, 16-18 juin 2005)*, Turnhout: Brepols.
- (2004a) «Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy» en R. Arnzen and J. Thielmann, ed., *Words, Texts and Concepts cruising the Mediterranean Sea. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science. Dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday*, Leuven-Paris-Dudley: Uitgeverij Peeters en Department Oosterse Studies: pp. 289-309.
- (2004b) «Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy», en Arnzen R. & Thielmann J., *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science*, Leuven; Dudley, Massachusetts: Peeters: 289-309.
- (1998) «Averroes on psychology and the principles of metaphysics», *Journal of the History of Philosophy* 36.4: 507-24.
- (1999a) «Averroes' Epistemology and Its Critique by Aquinas», en Houser, R., ed., *Medieval Masters. Essays in Memory of Msgr. E. A. Synan*, Houston: Center for Thomistic Studies: 147-77.
- (1999b) «Remarks on *Cogitatio* in Averroes' *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima Libros*», en G. Endress and J.A. Aertsen, eds., *Averroes and the Aristotelian Tradition* (Leiden, Brill, 1999): 217-255.
- Taylor, Richard and Herrera, Max (2006) «Aquinas's Naturalized Epistemology», *American Catholic Philosophical Association, Proceedings of the ACPA* 79: 85-102.
- Tellkamp, Jörg (2005) «Percepción, intencionalidad y lenguaje en el aristotelismo del siglo XIII», *Tópicos* 28: 305-26.
- Theron, Stephen (1989) «Intentionality, immateriality and understanding in Aquinas», *Heythrop Journal* 30.2:151-59.

- Trottmann, Christian (1997) «Verbe mental et noétique thomiste dans le *De verbo* d'Hervé de Nédellec», *Revue Thomiste* 97: 47-62.
- Tweedale, Martin (2007) «Representation in Scholastic Epistemology», *Lagerlund* 2007: 63-79.
- Valente, Luisa (2009) «*Verbum mentis-Vox clamantis*: The Notion of the Mental Word in Twelfth-Century Theology», *Shimizu & Burnett* 2009: 365-402.
- Vos, Antonie (2006) *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh: Edinburgh University Press
- Wilder, Alfred (1991) «On the Knowing Species in St. Thomas: Their Necessity and Epistemological Innocence», *Angelicum* 68.1: 2-32.
- Williams, Thomas, (2015) «John Duns Scotus», Zalta, Edward, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* en línea: [plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/duns-scotus/](http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/duns-scotus/).
- Wilson, Gordon (2010) *A Companion to Henry of Ghent*, Leiden, Boston: Brill.
- Wilson, Gordon (2010b) «Henry of Ghent's Written Legacy», en *Wilson* 2010: 3-23.