

LA DIMENSIÓN MANIFESTATIVA DEL CONCEPTO

PATRICIA MOYA C.
Universidad de los Andes (Chile)

RESUMEN: El artículo desarrolla la hipótesis de que el modo en que Tomás de Aquino entiende el concepto expresa su peculiar comprensión del hombre como sujeto inserto en el mundo. La dirección al mundo que tiene el conocimiento humano establece una tensión inevitable entre la universalidad del concepto (por una parte) y la aplicación que de él hace necesariamente el entendimiento (por otra), pues sin esta aplicación no se da plenamente el conocimiento. Esta insistencia en el carácter indispensable de la 'aplicación' se hace patente en la doctrina de la *conversio ad phantasma*. El concepto expresa tanto la perfección del sujeto, su actualización, como también la intencionalidad de la operación. Ambos aspectos se reclaman, porque la posesión formal o representativa de lo conocido es, al mismo tiempo, remisión a la cosa. El conocimiento no es, entonces, una derivación que va desde la representación a las cosas, sino un tránsito no inferencial hacia ellas.

PALABRAS CLAVE: Tomás de Aquino, concepto, significación, contenidos mentales, universal, aplicación.

The Manifested Dimension of Concept

ABSTRACT: The article develops the hypothesis that the way Thomas Aquinas understands *concept* expresses his characteristic understanding of man as a subject inserted in the world. The direction of human knowledge towards the world establishes an inevitable tension between the universality of the concept (on the one hand) and the necessary application made by understanding (on the other) as without this application knowledge is not attained entirely. The insistence on the central character of «application» is made evident in the *conversio ad phantasma* doctrine. The concept expresses the perfection of the subject, his actualization as well as the intentionality of the operation. Both aspects claim each other, because the formal or representative possession of knowledge is at the same time remitted to matter. Knowledge is not therefore a derivation of the representation towards real things, but a non inferential transit towards them.

KEY WORDS: Thomas Aquinas, concept, meaning, mental contents, universal, application.

Nuestra primera aproximación, y también por eso primera experiencia del concepto, se realiza en el lenguaje. Cuando hablamos suponemos que en la mayoría de las veces la significación de nuestras voces es comprendida por el o los oyentes. Incluso esa significación puede ser traducida, es decir, vertida a otro lenguaje, en el que el sonido de la voz varía, pero la significación se mantiene. Aunque filósofos como Quine¹ han criticado esta versión «ingenua» de la significación y han negado la posibilidad de la traducción *radical*, en nuestra vida cotidiana no nos hacemos mayor cuestión de la posibilidad de una comunicación que incluya la traducción. ¿En qué se apoya la significación lingüística?

En este artículo se intenta responder a esta pregunta desde las explicaciones que Tomás de Aquino nos proporciona sobre el concepto, que viene a ser la parte más elemental de la proposición significativa. No hay una teoría tomasiana del

¹ Cf. QUINE, W. O., *Word and Object*, Cambridge, Massachusetts, 1960.

concepto, sino diversas perspectivas en las que el Aquinate trata este tema. De entre éstas, se han escogido tres que permiten fundar la hipótesis de que el modo como Tomás entiende el concepto manifiesta su comprensión del hombre como un ser mundano o inserto en el mundo. Esta visión que podríamos llamar antropológica, o más radicalmente ontológica, se expresa en la tensión entre la validez universal del concepto y la aplicación de éste a los entes singulares.

En la primera parte del artículo se revisan textos del *Comentario al Peri Hermeneias*, en los que Tomás de Aquino interpreta la doctrina gnoseológica que Aristóteles ha desarrollado más explícitamente en el *De Anima*. Las relaciones entre lenguaje, pensamiento y mundo son analizadas en su origen, es decir, desde la práctica lingüística y la experiencia cognoscitiva, sin cuestionar la capacidad comunicativa del lenguaje ni el poder cognoscitivo del entendimiento. En este nivel de análisis lingüístico se presenta la tensión entre los contenidos mentales —universales— y la referencia o intencionalidad de estos contenidos.

En la segunda parte del artículo se explica que la estructura antropológica (y psicológica) del hombre exige un tránsito entre la significación universal y la aplicación de ésta a la cosa significada. En la *Suma Teológica*, a propósito del análisis del conocimiento que tiene el hombre de las cosas materiales, Tomás propone una explicación del conocimiento humano que busca dar cuenta de dicha tensión, es decir, intenta explicar de qué manera accedemos a las cosas en su particularidad a través de conceptos universales.

Para Tomás el concepto se expresa en el lenguaje, pero no se reduce a lenguaje. La tercera y última parte del trabajo busca responder a la cuestión acerca del estatuto ontológico que tiene el concepto y lo que hemos llamado contenidos mentales. Se reconsidera en esta parte del trabajo el sentido que tiene la inmanencia cognoscitiva, el tener en sí lo conocido. Aquino, al margen de la problemática que aún perdura acerca del ser en el conocimiento², nos ofrece una versión de la representación cognoscitiva coherente con la concepción antropológica expuesta en la segunda parte y con el carácter abstractivo del entendimiento explicado en la primera parte del trabajo.

1. LA FORMACIÓN DE LOS CONTENIDOS MENTALES O EL CONCEBIR A LA LUZ DEL SIGNIFICAR

Son numerosos los textos en los que Tomás de Aquino habla de la operación conceptualizadora del entendimiento. Se han escogido, para comenzar, las lecciones dos y tres de su comentario al *Peri Hermeneias* de Aristóteles porque en ellas, junto con explicar la función significativa de las voces, se da resumidamente cuenta del fundamento gnoseológico de esta significación. El contenido de estas lecciones es muy rico, pero el análisis se centrará en aquellos

² Ver al respecto MILLÁN-PUELLES, A., *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990; O'CALLAGHAN, J. P., *Thomist Realism and the Linguistic Turn*, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, 2003, en los que se discute ampliamente esta cuestión.

textos que son indispensables para el objetivo de esclarecer qué es el conceptualizar.

Tomás de Aquino distingue entre las voces que significan por institución humana de aquellas que lo hacen naturalmente, por ejemplo las de los animales o las del llanto de los enfermos³. Sólo requiere una explicación la significación por convención, porque ésta es fruto de la concepción del intelecto. La significación «natural» es simplemente un hecho que se constata como parte del vivir y actuar de ciertos seres. En cambio, el lenguaje humano admite la pregunta por la razón o causa de su significación. Tomás de Aquino da por supuesto el carácter comunicativo de la voz articulada en el lenguaje, porque responde al ser social del hombre⁴. La atención no se centra en una justificación de la comunicación, sino más bien en la razón de tal comunicación, es decir, en el antecedente cognoscitivo que la hace posible. Así se explica que estratégica-

³ «Unde manifeste relinquatur quod sicut nec litterae, ita nec uoces naturaliter significant, sed ex institutione humana. Voces autem ille, que naturaliter significant, sicut gemitus infirmorum et alia huiusmodi, sunt eedem apud nos». *In I Peri Hermeneias*, lectio 2, líneas 178-183. Todas las citas de esta obra se hacen según la edición Leonina. La discusión acerca de un posible lenguaje animal es compleja, porque se puede admitir una cierta actividad mental en animales superiores que se expresa en la interacción con el mundo. Esta actividad no es sólo perceptiva, sino que también es capaz de valoraciones ligadas a la supervivencia, por ejemplo, acerca de algo peligroso, conveniente, etc. A. McIntyre sostiene que se pueden atribuir a ciertos animales superiores funciones complejas en las que se verifica la capacidad de tener «creencias», es decir, un tipo de «juicio» sobre características de las cosas. Es claro que propiamente los animales no tienen juicios ni creencias, sino que el autor emplea aquí una analogía extrínseca. Ver *Dependent Rational Animals*, Carus Publishing Company, 1999, c. 1-6. En esta obra, McIntyre discute sus tesis con filósofos como Kenny, Searle, Davidson, McDowell y otros. Por otra parte, L. X. López-Farjeat me hizo ver que esta ampliación de lo mental hacia juicios propios de la percepción y la estimativa sería congruente con los desarrollos sobre este tema de Avicena. Este enfoque es interesante, porque expresa una crítica a la idea moderna de que sólo es conocimiento aquello que es objetivo o que se presenta de un modo objetivo. Aquí se abre la opción a una relación significativa con el mundo en un nivel sub-conceptual y «no lingüístico» (asociativo y sensible) que compartimos con los animales.

⁴ Tal como señala J. Araos, Aristóteles no descuida la importancia del lenguaje sin el cual el pensamiento no puede subsistir ni alcanzar su perfección, su categoría de ciencia y el progreso dialógico que ésta implica. Ver *La filosofía aristotélica del lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 201-202. Tomás de Aquino suscribe el valor social del lenguaje, pero pareciera otorgar más importancia al pensamiento que subyace a todo lenguaje. Por esta razón afirma que hipotéticamente el lenguaje interior, es decir la conceptualización, existiría en el hombre si éste fuese naturalmente un animal solitario: «Et si quidem homo esset naturaliter animal solitarium, sufficerent sibi anime passionibus, quibus ipsis rebus conformaretur, ut earum notitiam in se haberet; set, quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, necesse fuit quod conceptiones unius hominis innotescerent alii, quod fit per uocem; et ideo necesse fuit esse uoces significatiuas, ad hoc quod homines ad inuicem conuiuierent; unde illi qui sunt diuersarum linguarum, non possunt bene ad inuicem conuiuere». *In I Peri Hermeneias*, lectio 2, líneas 25-35. Un enfoque más ajustado al carácter intrínseco del lenguaje lo encontramos en SANGUINETI, J. J., *Filosofía de la mente*, Palabra, Madrid, 2007: «La formación de una proposición mental no es idéntica a su expresión en una lengua convencional. Empero, nosotros no formamos primero una proposición “mental” para luego “traducirla” al lenguaje, sino que la pensamos en un lenguaje, pudiendo luego traducirla a otra lengua» (p. 157).

mente se consideren el nombre y el verbo. Estas son las partes simples o incomplejas de la proposición enunciativa que significan por sí mismas y permiten ser analizadas desde una perspectiva lógica, es decir desde el conocimiento, y no sólo desde la gramática⁵. El punto que le interesa explicar a Tomás es de qué manera se une la significación de la voz con la cosa significada:

«Pero ahora se trata acerca de las voces significativas por institución humana y por ello es menester entender aquí por pasiones del alma las concepciones del intelecto, a las cuales los nombres y los verbos y las oraciones significan inmediatamente, según el planteamiento de Aristóteles. [...] las voces significan inmediatamente las concepciones del intelecto y mediante ellas las cosas»⁶.

Se establece lo que se ha llamado *Triángulo Semántico*, cuyos vértices son las voces articuladas, las concepciones del intelecto o pasiones del alma y las cosas. El texto de Tomás explicita la mediación conceptualizadora del intelecto en el conocimiento de la cosa que Aristóteles da por supuesta⁷. De esta manera se hace evidente que el significado del nombre está constituido por el contenido del pensamiento, pero éste remite a la cosa que es, en último término, la que se designa por el nombre⁸. Se constata una relación entre el contenido intelectual, y por eso abstracto, y la cosa que este contenido mienta. Esto es posible porque el nombre expresa la naturaleza de la cosa conocida intelectualmente, es decir, abstraída de los singulares y que sólo existe como tal naturaleza en el intelec-

⁵ Otros términos de la oración tienen una función exclusivamente gramatical, en el sentido de funcional, por ejemplo los términos ilativos o conjuntivos. También estos términos pueden ser estudiados en sí mismos, en su ser funcional, pero no se vinculan directamente con las cosas.

⁶ «Set nunc est sermo de uocibus significatiuis ex institutione humana; et ideo oportet passiones animae hic intelligere intellectus conceptiones, quas nomina et uerba et orationes significant, secundum sententiam Aristotelis. [...] voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res». In *I Peri Hermeneias*, lectio 2, líneas 95-112. Tomás advierte la confusión que puede generar el término *passio* (*pathos*) y explica el uso amplio que en este caso hace Aristóteles de la palabra teniendo presente la doctrina del conocimiento del *De anima*, II, 5. El término *pasión*, además de «estado afectivo», significa «afección», que en este caso expresa el aspecto pasivo o receptivo del entendimiento. También, más ampliamente la operación cognoscitiva del alma humana. Cf. lectio 2, líneas 88-133.

⁷ «Ahora bien, lo que hay en la voz son símbolos de las afecciones en el alma, y los caracteres escritos son los mismos (i.e., símbolos) de lo que hay en la voz. Y tal como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos vocales (voces) son los mismos. En cambio, aquellas cosas primeras de las que [los sonidos vocales] son signos, las afecciones del alma, son los mismos para todos. Y aquellas cosas de las cuales esas [afecciones] son semejanzas, las cosas, son ya las mismas». *Peri Hermeneias*, 16a 3-8.

⁸ En el *Peri Hermeneias*, Aristóteles acepta la significación aislada, es decir, un solo nombre o verbo significa y también comunica. Cuando habla del reposo que produce el nombre, explica que se debe a que éste tiene solo un significado. El significado es la propiedad de la palabra en virtud de la cual se detiene la atención y se comunica la comprensión. Es el contenido del pensamiento común de los interlocutores de un diálogo, es lo que hoy llamamos concepto. Cf. BERTI, E., *Nuovi studi aristotelici*, vol I, *Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia, 2004, p. 219.

to⁹. Como se dijo, el análisis del nombre es en este caso propio de la lógica y no de la gramática, porque se quiere mostrar que el nombre expresa un conocimiento:

«La intención de Aristóteles no es aseverar la identidad de la concepción del alma por comparación con la voz, tal que haya una sola concepción para una sola voz, porque las voces son diferentes entre diversas personas; sino que intenta aseverar la identidad de las concepciones del alma por comparación con las cosas, las que semejantemente dice que son las mismas»¹⁰.

Explica Tomás que la cosa conocida no está presente en el intelecto sino por semejanza, entendiendo por semejanza la naturaleza de la cosa (*natura rei*) no la cosa misma (*res*). Lo que se conoce es algo uno, no la multiplicidad de cada ente que posee esta naturaleza, sino la naturaleza en sí misma considerada, como rasgo propio y distintivo de cada uno de estos entes, manteniendo siempre que este modo de ser sólo se da en el alma, es decir en la inteligencia de la persona racional¹¹.

Hay una complejidad semántica en las diversas explicaciones tomasianas de lo que se puede llamar la existencia mental de lo conocido en el cognoscente. Los términos *similitudo*, *natura rei*, *ratio*, *repraesentatio*, *species intelligibilis*, se entienden como sinónimos si se considera el modo de existir exclusivamente intencional o cognoscitivo de la cosa conocida, en contraste con el modo de existir fuera de la mente. Todas estas expresiones indican que no se posee la cosa misma, sino su forma que es semejanza o representación de la naturaleza de la cosa¹². Se esta-

⁹ «Non enim potest esse quod significant immediate ipsas res, ut ex modo significandi apparet: significat enim hoc nomen *homo* naturam humanam in abstractione a singularibus». In *I Peri Hermenias*, lectio 2, líneas 100-104.

¹⁰ «Set melius dicendum est quod intentio Aristotilis non est asserere ydemptitatem conceptionis anime per comparisonem ad uocem, ut scilicet unius uocis una sit conceptio, quia uoces sunt diuersae apud diversos, set intendit asserere conceptionum anime per comparisonem ad res, quas similiter dicit esse easdem». In *I Peri Hermenias*, lectio 2, líneas 243-249. La cursiva es mía.

¹¹ «Id quod intelligitur est unum. Id enim quod intelligitur non est in intellectum secundum se, sed secundum suam similitudinem. (...) 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 individuandibus; non autem hunc modum essendi habet extra animam». *STh*, I, 76, 2 ad 4. Para Avicena, en cambio, la naturaleza en sí misma considerada (*natura rei*) es indiferente a los diversos modos de existencia y puede ser entendida sin referencia a los entes singulares existentes, porque para él la existencia es inseparable de la esencia. Según BLACK, D. L., en su artículo «Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna», en *Mediaeval Studies* 61 (1999) 45-79, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, la diferencia entre la interpretación tomasiana y aviceniense, no se debe al esencialismo que se le atribuye a Avicena, sino más bien al modo cómo Tomás entiende que existe la naturaleza de la cosa conocida en el entendimiento. Siguiendo a Aristóteles, Tomás enfatiza la vinculación entre el conocimiento sensible y el intelectual y por esto, la necesaria referencia del concepto a la cosa existente fuera de la mente. Cf. pp. 60-65.

¹² Cf. *De Veritate*, 2, 5, ad 5um y ad 17um; 2, 6; 8, 1 corpus. *STh*, I, 85, 2, corpus; 85, 1, ad 3. In *II De anima*, lectio 12, n. 378; *STh*, I, 56, 1; 55, 1; 14, 5, ad 3. Respecto a la representación y la *species intelligibilis*, ver el artículo de BLACK, D. L., pp. 67-73, y DEWAN, L., o.p., «St. Thomas and

blece una mediación entre el entendimiento y la cosa: lo conocido no es la cosa, pero sí es su forma, lo que equivale a decir que es la cosa en cuanto conocida. Este es el fundamento de la significación. Sin conocimiento no cabría hablar de significación porque no habría un elemento naturalmente idéntico con respecto al cual se pueda explicar la significación universal y atemporal de la voz y ulteriormente de la escritura¹³. Por esta razón afirma Tomás de Aquino: «las concepciones del intelecto anteceden en el orden de la naturaleza a las voces»¹⁴.

Los términos o vértices del triángulo semántico se pueden ordenar de la siguiente manera: las palabras entendidas como símbolos o signos remiten a los conceptos; éstos contienen o significan aquello «mismo» o «las semejanzas» de las cosas conocidas y, de esta manera, remiten a las cosas existentes fuera del alma o la mente. Se puede decir que tanto las palabras como los conceptos son intencionales, porque remiten o son signos de algo, pero esta intencionalidad no es la misma en las palabras y en los conceptos. Las unidades sonoras y gráficas presentan las cosas en razón de una convención humana, en cambio los conceptos presentan sus objetos en virtud de una relación natural¹⁵. Esto quiere decir que la *intentio* o *ratio* que se capta por el concepto es siempre verdadera y es la misma en todos los hombres que poseen el mismo concepto, porque es fruto del conocimiento. El concepto sólo se da cuando se ha logrado entender qué es aquello que nombramos o que se designa con ese concepto (*quod quid est*).

Tomás de Aquino incorpora en su *Comentario al Peri Hermeneias* las explicaciones aristotélicas del *De anima* acerca del conocimiento humano, a las que el Estagirita en su texto sólo alude implícitamente¹⁶. Tiene también el cuidado de mantener esta relación entre conocimiento y palabra en otros textos en los que trata el carácter significativo de la palabra¹⁷, queriendo con esto, podemos pensar, enfatizar el fundamento cognoscitivo del lenguaje.

pre-Conceptual Knowledge», en *Études Maritainiennes-Maritain Studies*, n.º 11, 1995, pp. 220-233. Hay discusión sobre este punto, pero aquí se adopta una visión que equipare estos términos.

¹³ Para un tratamiento más detallado de este texto ver O'CALLAGHAN, J., *Thomist Realism & the Linguistic Turn*, chapter 1. El autor discute las ideas de Tomás teniendo presente las discusiones contemporáneas al respecto.

¹⁴ «Quia uero conceptiones intellectus preamble sunt ordine nature uocibus, que ad eas exprimendas proferuntur», *In I Peri Hermeneias*, lectio 3, líneas 9-11. Estas afirmaciones dan pie a múltiples cuestiones que desde Frege en adelante han cobrado importancia filosófica. Para Tomás de Aquino no hay problema en sostener que los términos tienen significado fuera del contexto de una oración, sin desconocer el significado propio de la oración en sí misma considerada. Comentando *Peri Hermeneias* 16b 19-21 dice: «Set dicendum est quod duplex intellectus est operatio, ut supra habitum est, ille qui dicit nomen uel uerbum secundum se, constituit intellectum quantum ad primam operationem, que est conceptio alicuius, et secundum hoc, quiescit animus audiens, qui suspensus erat ante quam nomen uel uerbum proferretur et eius prolatio terminaretur; non autem constituit intellectum quantum ad secundam operationem, que est intellectus componentis et diuidentis, ipsum uerbum uel nomen se dictum; nec quantum ad hoc quiescere facit audientem». *In I Peri Hermeneias*, lectio 5, líneas 277-288.

¹⁵ Cf. ARAOS, J., *La filosofía aristotélica del lenguaje*, pp. 199-200.

¹⁶ Cf. *Peri Hermeneias* 16a 11.

¹⁷ «Manifestius autem et communius in nobis dicitur uerbum quod uoce profertur. Quos quidem ab interiori procedit quantum ad duo quae in uerbo exteriori inueniuntur, scilicet uox

Es interesante observar qué temas son los que Tomás de Aquino recoge del *De Anima* de Aristóteles para explicitar sus afirmaciones. Ya en el Prólogo del *Comentario al Peri Hermeneias* se refiere a la distinción que establece Aristóteles entre la inteligencia de los indivisibles y la operación por la que el entendimiento compone y divide¹⁸ y es este el tema que nuevamente trae a colación en la fundamentación gnoseológica de los nombres¹⁹. La primera operación de la inteligencia —la que capta los indivisibles— es aquella «por la cual el intelecto aprehende la esencia de cada realidad considerada en ella misma»²⁰. Podría interpretarse que esta captación de la esencia se refiere a un conocimiento acabado de lo que es la cosa, pero no es así, porque señala que se trata de la primera operación de la inteligencia a la que siguen el juicio y el raciocinio. Se refiere más bien a la aprehensión que sitúa a la persona en el inicio de la comprensión inteligente, con la que se inaugura el *logos* propio del sujeto racional.

Tomás vincula la simple aprehensión y el juicio desde dos perspectivas: (i) La primera operación se subordina a la segunda que la supera, porque en el juzgar se añade a la captación de la esencia la afirmación o negación de su existencia, como también la posibilidad de otros atributos de la esencia. El carácter veritativo de una proposición la convierte en un conocimiento complejo en el que la inteligencia opera una comparación —adecuación— entre lo que dice de la cosa y lo que la cosa es²¹. La distinción entre un conocimiento que no tiene por objeto comparar lo conocido con la realidad, sino solamente conocer que algo es y aquél que realiza esta comparación y establece la verdad o falsedad de la proposición, se presenta en el contexto de un progreso respecto a la finalidad del conjunto del conocimiento, es decir, a la adquisición de la ciencia. (ii) Con respecto al juicio, la simple aprehensión es necesariamente anterior. Esta necesidad la hace relevante, porque sin ella no se puede realizar el juicio y porque en comparación con éste es una operación natural de la inteligencia. Así como las potencias sensibles tienen un objeto propio, de la misma manera esta operación tiene como objeto propio conocer las esencias de las cosas, sin que se dé en ella la posibilidad del error²². La simplicidad de esta operación, en el sentido de que no hay

ipsa, et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum Philosophum, in libro I *Peri herm.* [16a 3], et iterum vox ex imaginatione procedit, ut in libro *De Anima* [420b 32] dicitur. Vox autem quae non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur vox exterior, quia significat interiores mentis, conceptum»: *STh.* I, 34, 1; ver también *STh.* I, 13, 1.

¹⁸ Cf. *De anima*, 430a 26 y ss.; *In De anima expositio*, lect. 11, n. 746. *In Peri Hermeneias*, Proemio.

¹⁹ Cf. *In II Peri Hermeneias*, lectio 2.

²⁰ «Sicut Philosophus dicit in III *De anima*, duplex est operatio intellectus: una quidem quae dicitur indiuisibilibus intelligentia, per quam scilicet intellectus aprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa». *In Peri Hermeneias*, líneas 2-3. El texto del *De anima* es III, 5, 430a 26-28.

²¹ Cf. *De Veritate* I, 3. Con esta distinción se desarrolla el tema de la verdad del conocimiento, tratado en varios lugares de la obra tomasiana que es coherente con la afirmación que solamente en el juicio se da la verdad o la falsedad del conocimiento. Cf. *STh.* I, 16, 2; *In VI Metaphys.*, lectio 4; *SCG* I, 59.

²² Cf. *STh.* I, 85,6.

en ella un juicio que compare la proposición con aquello que se conoce, le da la fuerza de un conocimiento cierto a partir del cual se desarrolla el resto del conocimiento. El carácter natural de este conocimiento primero evita que la inteligencia yerre, pues al no darse una elaboración intelectual, sino la captación directa de una realidad simple, sólo es posible conocer con verdad o ignorar esta realidad, es decir, que no se realice ningún conocimiento.

Sin embargo, no es fácil entender qué sea un conocimiento natural, porque al ser propiamente conocimiento exige la operación de la inteligencia que no es una operación natural al modo del actuar natural del mundo físico. Tomás está entendiendo por natural una operación que por su carácter primero responde a una ordenación propia de la inteligencia a aquello que es. La posibilidad del error es posterior a un conocimiento de suyo verdadero que sirve de regla para los conocimientos posteriores. Esto no significa que al conocer la inteligencia como objeto propio lo que es, reciba del ente una impresión o afectación que determine el conocimiento verdadero, sino que se trata de la peculiar manera en que la inteligencia ejerce su operación presuponiendo que aquello que conoce es, aunque no sea todavía capaz de enunciarlo de una manera proposicional. Esta presuposición del ente se debe a que sólo puede conocer lo que es, pues lo que no es, no es objeto de conocimiento. En ese sentido el ente es presupuesto. Si no hay ente, no hay conocimiento. Las formas negativas del ente, por ejemplo, la privación, la nada, son conocidas en su contraposición con la afirmación del ente²³.

Estas consideraciones van más allá de la explicación de la simple aprehensión como principio lógico del conocimiento, porque incursionan en el terreno metafísico. No es posible establecer una demarcación absoluta entre estos dos ámbitos porque la lógica no está para Tomás desligada de la metafísica, tal como se manifiesta en el siguiente texto en el que se expresa la necesidad de un principio del conocer y del actuar:

«En la naturaleza humana (...) es preciso que exista, lo mismo en el orden especulativo que en el práctico, un conocimiento de la verdad que no haya sido buscado, y justamente este conocimiento tiene que ser el principio de todo conocimiento siguiente, tanto especulativo como práctico, ya que los principios han de ser más estables y firmes»²⁴.

²³ Cf. *De Veritate*, I, 1 *corpus*.

²⁴ *De Veritate*, 16, 1. Se entiende que también hay juicios naturales e indefectibles como los primeros principios especulativo y práctico. Véase también *De Ver.* 15, 1; *In II Sent.* d. 14, q. 2, a. 4. En *STh.* I, 79 8 se pregunta si *ratio* e *intellectus* son dos potencias diferentes; la respuesta es negativa, pues se trata de dos actos de la misma potencia. En sus explicaciones Tomás aplica el argumento aristotélico de que el movimiento se compara a la quietud como a su principio y término. La *ratio* no tiene en sí misma su propia razón suficiente en el orden del conocimiento, por esto requiere del conocimiento previo del intelecto. Este tema, frecuentemente tratado en la filosofía medieval, continúa la distinción griega entre *nous* y *dianoia*. Una obra clásica al respecto es PEGHAIRE, *Intellectus et ratio selon S. Thomas d'Aquin*, L'Institut d'études Médiévales d'Otawa, París, 1936. Cf. también MOYA, P., *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1994.

Otra manera de explicar la necesidad de un principio cierto e inmediato del conocimiento es la de que así como el movimiento debe partir de algo inmóvil, de la misma manera la razón procede de alguna intelección simple en la que se resuelve el juicio, de no ser así se iría en una regresión al infinito²⁵. Siendo el discurso (*ratio*) lo más propio del conocimiento humano, es imprescindible que haya un conocimiento inmediato que asegure la validez del discurso. En el caso de los hombres este conocimiento es sólo inicial, porque no se obtiene a través de él un conocimiento total de la cosa. Este conocimiento verdadero que no proviene de ningún otro tiene su antecedente en la afirmación aristotélica que el *nous* es principio de la ciencia²⁶. Aunque el discurso (*ratio*) sea lo más propio del conocimiento humano especulativo, es imprescindible tener un conocimiento inmediato que permita «ingresar» al ámbito de la verdad, es decir, un conocimiento a partir del cual se establezca la predicación. A este conocimiento se refiere Aristóteles cuando habla de los indivisibles, en el *De anima*. Se observa que el Aquinate unifica el tratamiento de los indivisibles centrándose en la esencia como objeto directo del conocimiento intelectual porque busca destacar, en el *Comentario al Peri Hermeneias*, que la expresión lingüística se fundamenta en el conocimiento y, más propiamente, en el conocimiento de las esencias o de los universales que se expresan en el nombre²⁷.

Aristóteles se refiere al conocimiento de los indivisibles en tres lugares de su obra²⁸. Según la interpretación que E. Berti hace de estos textos²⁹, no son paralelos los del *Peri Hermeneias* y el *De Anima*, aunque normalmente se les considere como tales. En la primera de las obras mencionadas, Aristóteles se refiere

²⁵ Cf. *De Veritate*, 8, 5.

²⁶ Cf. *Anal. Post.*, II, 19, 100b 15. Ver también SANGUINETI, J. J., «Los principios de la racionalidad en Santo Tomás», en *Espíritu*, XLI (1992), pp. 109-137, p. 109. Cf. *CG.* I, 59, n. 496, donde se refiere explícitamente al texto aristotélico del *De anima*. También lo hace en *STh.*, I, 85, 6 y otros numerosos textos.

²⁷ En el *Comentario al Peri Hermeneias* Tomás de Aquino destaca que el pensamiento se *detiene* ante el nombre y el verbo, porque ambos pueden ser considerados en sí mismos y no sólo como partes de la estructura proposicional, porque tienen su propio significado: «Deinde cum dicit: et significant aliquid etc., probat propositum. Et primo per hoc quod uerba significant aliquid, sicut et nomina; secundo “per hoc” quod non significant uerum uel falsum, sicut nec nomina; ibi: *Sed si est aut non est etc.* Dicit ergo primo quod in tantum dictum est quod uerba sint nomina, in quantum significant aliquid. Et hoc probat, quia supra dictum est quod uoces significatiuae significant intellectus, unde proprium uocis significatiuae est quod generet aliquem intellectum in animo audientis; et ideo ad ostendendum quod uerbum sit uox significatiua, assumit quod ille qui dicit uerbum, *constituit intellectum* in animo audientis, et ad hoc manifestandum inducit quod ille *qui audit quiescit*», lectio 5, líneas 255-270. Sobre el origen de esta interpretación de la detención del pensamiento, véase BOERI, M., «¿Es el objeto de la *epistémé* aristotélica sólo lo necesario? Reflexiones sobre el valor de lo *hos epi tò polú* en el modelo aristotélico de ciencia», en *Méthexis* XX (2007), pp. 29-49. Ver especialmente las pp. 37-39.

²⁸ Ver *Peri Hermeneias*, I, 16a 8-18; *De anima* III, 6, 430a 26-b 6; *Metafísica*, IX, 10, 1051b 17-22.

²⁹ Cf. BERTI, E., *Nuovi studi aristotelici*, vol. I, *Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia, 2004, pp. 77-82.

al nombre y al verbo que conforman la expresión lingüística considerados en sí mismos, es decir, sin atender a que su significado sea verdadero o falso, porque no se les considera en el contexto de la proposición predicativa o atributiva. En este sentido son indivisibles o nociones sin composición ni división. Mientras que en el *De Anima*, al hablar de los *indivisibles*, se refiere a los conceptos simples o universales respecto de los cuales no cabe sino la verdad, porque se conocen directamente sin que haya una proposición atributiva. El texto de la *Metafísica* sí es paralelo al *De anima*, porque en él se considera que los *indivisibles* son las esencias, donde la intelección responde a la cuestión ¿qué es?, esto es a la definición. Aquí sólo es posible equivocarse por accidente³⁰.

Interesa rescatar de esta discusión la afirmación que hace Berti de que en cualquiera de los contextos señalados, el conocimiento de los indivisibles no es resultado de una intuición, sino que siempre surge en el contexto de la experiencia³¹. Es a partir de la experiencia que la inteligencia actúa otorgando a la realidad un modo diferente de ser, el intelectual o ideal. El vínculo experiencial se convierte en comprensión intelectual que es también una relación con la cosa real. Ésta no desaparece bajo el ser intelectual, sino que es, en cierto modo, separada de la mera facticidad para elevarse al nivel de la comprensión. Es así que la cosa tiene una doble relación con respecto a la inteligencia: una por la que «está» o es poseída en la inteligencia según el modo de ser de esta última; otra, por la que la inteligencia compara esta posesión intencional de la cosa con su ser existente. Esta doble aptitud se expresa en el ser cognoscible o intencional de la cosa³² y permite dar cuenta de la verdad del conocimiento adquirido, porque también en la simple aprehensión se da una comparación con aquello que es su medida, esto es la cosa en su existencia extra mental:

«Y tal como la cosa se dice verdadera por comparación con su medida, así también la sensación o la intelección, cuya medida es la cosa fuera del alma.

³⁰ Para Berti la predicación esencial que se hace de las sustancias simples, al decir si son o no son, es también judicativa o proposicional. Apoyándose en *Metafísica* IX, 10, 1051b 35-1052a 1, habla de una verdad proposicional ya sea de las de las realidades simples o formas, ya sea de las realidades compuestas de materia y forma. En el primer caso la verdad se da en la definición de la esencia que es un juicio de identidad; en el segundo caso se da la atribución de una definición a un sujeto particular, que puede ser verdadera o falsa. La distinción se establece entre la definición de la esencia que es una operación infalible y el atribuirle a un sujeto particular que es una operación falible. Cf. BERTI, E., «Intellectione e dialettica in Aristotele», *Metaph. IX*, 19», en *Aristotele. Dalla Dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, Bompiano, Il Pensiero Occidentale, Milano, 2004, pp. 571-587.

³¹ Cf. BERTI, *Nuovi...*, p. 219. Señala el autor como texto paradigmático de la vinculación del concepto con la experiencia *An. Seg.*, II, 19, 100a 6-14. Ver también SANGUINETI, J. J., *El conocimiento humano*, pp. 125-126.

³² «Res autem ad animam invenitur duplicem habitudinem habere: unam secundum quod ipsa res est in anima per modum animae, et non per modum sui; aliam secundum quod anima comparatur ad rem in suo esse existentem. Et sit obiectum animae est aliquid dupliciter. Uno modo in quantum natum est esse anima non secundum esse proprium, sed secundum animae, id est spritualiter; et haec est ratio cognoscibilis in quantum est cognoscibile». *De Veritate*, 22, 10.

[...] Y de este modo también la intelección que aprehende *lo que es sin composición ni división*, siempre es verdadera, como se dice en el libro III *Acerca del Alma*»³³.

Tomás de Aquino explica de una manera bastante amplia el conocimiento de la esencia, objeto de la primera operación del intelecto —la simple aprehensión—, pues este conocimiento se puede realizar desde las primeras nociones que adquiere un niño, hasta la precisión de una definición científica. Esta ambigüedad da pie a interpretaciones que atribuyen al Aquinate una cierta ingenuidad cognoscitiva, como si intuitivamente captásemos las esencias en un conocimiento completo y acabado. Al revisar los textos se ve que el conocimiento de la esencia o quiddidad supone siempre la acción abstractiva del intelecto agente³⁴, pero no supone un conocimiento inmediato y acabado del objeto. Tomás es consciente de la dificultad que tenemos para poder conocer una cosa. El conocimiento acabado o absoluto de algo sería más bien el ideal o meta de todo conocimiento, pero no su efectiva realización³⁵.

Como se ha dicho, el pensamiento eleva al ser de la cosa conocida al situarla en una dimensión diferente a la mera facticidad, y amplía el ser del sujeto cognoscente según la conocida afirmación aristotélica de que por el entendimiento el hombre es de alguna manera todas las cosas³⁶. La persona rompe el trato indefinido y circunstancial con el mundo para atisbar la idealidad e identificar el mundo que nos rodea al margen de las circunstancias, aunque sólo sea posible esta identificación en un marco o contexto de circunstancias. Ambas cosas no se oponen, es más, normalmente se requieren, pero se distinguen:

«Lo que es entendido, o la cosa entendida, se relaciona con lo constituido o formado por la actividad intelectual: sea la actividad simple, sea la composición y división de la proposición»³⁷.

La relación del concepto, y en general del conocimiento intelectual con la experiencia, es un tema complejo porque no es posible aislar la conceptualización de la experiencia aunque es evidente que no son lo mismo. Sólo a partir de los conceptos se elaboran teorías —discursos racionales— que permiten acceder a conclusiones que no se conocen con la sola experiencia. En la filosofía toma-

³³ «Et, sicut dicitur res uera per comparisonem ad suam mensuram, ita etiam et sensus uel intellectus, cuius mensura est res extra animam. [...] Et hoc etiam modo intellectus apprehendens quod quid est absque compositione et diuisione, semper est uerus, ut dicitur in III de anima». TOMÁS DE AQUINO, *In I Peri Hermeneias*, lectio 3, líneas 149-157. Ver también *CG. I*, 59, nn. 495-496, donde Tomás habla de la verdad de los conocimientos simples vinculándolos con *De Anima*.

³⁴ *In I Sent.* 19, 5, 7 ad 7; *STh*, I, 84, 6.

³⁵ Cf. KRETZMANN, N., «Philosophy of Mind», en KRETZMANN, N. - STUMP, ELEONORE (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, 1993, pp. 142-143. El autor cita textos interesantes en los que el Aquinate expresa la dificultad que tenemos para acceder a un conocimiento «absoluto»: *In I De Anima*, lectio 1, n. 15; *De Veritate*, 4, 1 ad 8; 6, 1, ad 8; *CG I*, 3, n.18 entre otros.

³⁶ *De Anima*, III, 8, 431b 21. Cf. *STh*, I, 14, 1; 59, 2; *De Veritate* 2, 2 y 10.

³⁷ *De spiritualibus creaturis*, cuestión única, a. 9.

siana este tema se aborda desde la teoría de la abstracción y de la explicación de la universalidad del conocimiento intelectual, como también en las explicaciones que realiza Tomás de Aquino sobre el conocimiento de la esencia³⁸. En todas ellas está presente la idea de que conocer no es sólo constatar un hecho o describirlo, sino que es identificar la *ratio*, la noción de aquello que se conoce³⁹. Esta primera «constitución» se realiza cuando el sujeto, de alguna manera, vuelve sobre lo experimentado, no ya para revivir la experiencia, sino para elaborar algún tipo de explicación de aquello que se ha vivido. El concepto es parte de esta explicación, aunque de una manera muy originaria en la que no hay una sentencia, ni tampoco afirmación de la verdad o falsedad de esta captación, sino la captación misma que sólo puede ser verdadera en la medida que se refiere a este 'algo' que significa; sin esta referencia sencillamente no se daría la captación⁴⁰.

El *Comentario al Peri Hermeneias* destaca la importancia que Tomás de Aquino otorga a la concepción del intelecto como fundamento de la significación lingüística. Pero es más relevante, para el propósito de este trabajo, acentuar la relación que guarda dicha concepción intelectual con la realidad. Tanto en el origen del concepto como en su intencionalidad el vínculo con la cosa que conoce y significa es fundamental. El carácter natural que Tomás le otorga a este conocimiento se explica también por la interacción entre las cosas del mundo y el sujeto que conoce en la experiencia. La concepción que sigue a la acción o inmutación de la cosa en el sujeto es la misma en todos, porque responde a la comprensión de lo que la cosa es; en esta comprensión sólo cabe accidentalmente error. La posesión inmaterial e inmanente de lo conocido es necesariamente abstracta. No se conoce la cosa en su singularidad, sino por la mediación del pensamiento: «La cosa no se conoce por el alma, sino por alguna semejanza suya que existe en el sentido o el intelecto»⁴¹, es decir, no se tiene en el alma la cosa, sino aquella elaboración intelectual que por su carácter natural nos lleva directamente al conocimiento de la cosa⁴².

³⁸ Cf. *STh.* I, 85, 6; *De veritate*, 8, 15. Para la abstracción en Tomás de Aquino son claves los textos de *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, 5, 3; *STh.* 84, 6 y 7; 85, 1; *In III De anima*, lectio 4, nn. 709-712; 716-7.

³⁹ Si se compara con el conocimiento sensible o perceptivo, se advierte que en éste el sujeto también puede reconocer en las cualidades sensibles unificadas en la imagen un objeto o conjunto de objetos con un cierto sentido o significación, por ejemplo, 'peligroso', 'placentero', etc. Pero este reconocer algo bajo un aspecto, que es además sólo relativo al propio sujeto, no es captar una idealidad. Hay un reconocimiento de propiedades de las cosas, pero no se alcanza la diferenciación que permite una elaboración teórica acerca del hecho u objeto conocido. Los textos aristotélicos de *Metafísica* I, 1, y *Analíticos Posteriores* II, 19, son claves para una adecuada comprensión de la relación experiencia-conocimiento.

⁴⁰ Es lo que afirma Aristóteles en *Metafísica* IX, 10, 1051b 35-1052a 4. Ver al respecto, LLANO, A. - INCIARTE, F., en *Metafísica tras el final de la Metafísica*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2007, pp. 47-60.

⁴¹ «Et hoc ideo, quia res non cognoscitur ab anima nisi per aliquam sui similitudinem existentem uel in sensu uel in intellectu». *In I Peri Hermeneias*, lectio 2, líneas 199-201.

⁴² «In passionibus autem animae oportet attendi rationem similitudinis ad exprimendas res, quia naturaliter eas designant, non ex institutione». *Ibid.*, líneas 206-208.

Vemos que la tensión entre la cosa tal como existe fuera de la mente y el concepto que la nombra y la conoce en su razón de universalidad está siempre presente en las explicaciones tomasianas. Nuestro acceso intelectual a la realidad singular está mediado por el concepto, pero esta mediación no supone una distancia o distorsión respecto a la cosa tal como existe fuera de nuestra mente⁴³. Otra perspectiva para analizar la tensión entre la universalidad del concepto y la singularidad de las cosas, es la que nos ofrece el estudio de la condición antropológica de la persona humana, peculiar dentro de los demás seres cognoscentes de nuestro universo. La unión alma-cuerpo de la persona humana reviste en Tomás una importancia que no siempre es suficientemente considerada. Para comprender la génesis psicológica del concepto es necesario revisar el conocimiento desde la perspectiva de la unión corpóreo-espiritual de la persona.

2. EL CONOCIMIENTO INTELECTUAL DE LOS ENTES CORPÓREOS

En la cuestión 84 de la *Suma Teológica* se pregunta Tomás acerca del conocimiento de los entes corpóreos que tiene el alma unida al cuerpo. La formulación de la cuestión hace presente la dificultad que encierra comprender de qué manera una potencia superior e inmaterial, como es el alma, puede poseer una semejanza de aquello que es inferior y material. La reconstrucción histórica de la que se sirve el Aquinate para el desarrollo de los argumentos hace más evidente que lo que está en juego es una concepción metafísica y antropológica de la persona humana.

Tomás de Aquino reconstruye interpretativamente el escenario de la gnoseología antigua, que tiene dos vertientes principales: (i) la de los filósofos presocráticos naturalistas que admiten sólo un conocimiento material (sensible) en el que la semejanza cognoscitiva se establece por una igualdad de elementos materiales compartidos por el cognoscente y el objeto conocido⁴⁴; (ii) Platón y su doctrina de las ideas según la cual no hay propiamente conocimiento sensible, sino sólo intelectual; este conocimiento intelectual capta las formas tal como existen en sí mismas, esto es al margen de los seres materiales⁴⁵. Frente a estas dos posturas la solución aristotélica se presenta como la equilibrada y correcta, porque supera la visión materialista del conocimiento sin renunciar a una ciencia del ente móvil.

⁴³ Lo que se ha dicho en esta sección del trabajo acerca del concepto es también válido para los juicios naturales en los que la persona expresa el conocimiento de los primeros principios. En el origen del conocimiento se dan vínculos ontológicos fundamentales mediante juicios naturales, como una cosa no es otra, el ser se opone al no-ser, yo no soy el mundo, etc. Cf. SANGUINETI, J. J., «Los principios de la racionalidad en Santo Tomás», *Espíritu* XLI (1992) 109-137.

⁴⁴ Cf. *S.Th.* 84, 2 y 6. En el artículo 1 se menciona la postura de Heráclito, que sostiene la imposibilidad de conocer el mundo material por su continua movilidad, en contraste con la de Platón que postula un mundo de ideas inmóvil.

⁴⁵ Cf. *S.Th.* 84, 1, 2, 4, 5 y 6.

En este párrafo del artículo quiero presentar resumidamente los argumentos que Tomás desarrolla en la cuestión 84 para evidenciar su concepción de la inteligencia humana. Para el Aquinate no es casual que la inteligencia conozca en unión con el cuerpo, pues el objeto del conocimiento humano es la cosa existente en el mundo. Si se excluyese del conocimiento intelectual los entes materiales, nuestra capacidad intelectual carecería de objeto, porque la aprehensión intelectual de la forma de las cosas se completa, por así decirlo, con el conocimiento de la cosa hilemórfica existente.

Como se ha dicho, esto no es sólo una cuestión epistemológica, sino también, y más globalmente, una cuestión antropológica en la que se concibe al hombre como un ser en el que el alma y el cuerpo conforman una unidad. Esta condición de la persona humana determina su modo de conocer las cosas del mundo del cual el hombre forma parte y con el que está en continua relación. Hay un texto particularmente interesante que ilumina la dinámica del problema examinado, porque se expone la razón por la que el alma humana se une al cuerpo:

«Parece, más bien, que el cuerpo es necesario al alma intelectual en orden a su propia operación, entender, ya que, por su ser, no depende del cuerpo. Si el alma por su naturaleza estuviera destinada a recibir las *species* inteligibles sólo a través del influjo de ciertos principios separados, y no las recibiese por parte de los sentidos, para entender no necesitaría del cuerpo. Consecuentemente, no necesitaría unirse a él»⁴⁶.

Se comprende a partir de este texto que los principales argumentos que se despliegan en la cuestión se dirijan principalmente a rebatir doctrinas atribuidas a Platón⁴⁷. Aunque este filósofo también entiende el conocimiento como una operación inmaterial, no consigue dar cuenta de las cosas corpóreas en cuanto corpóreas, es decir, tal como existen en el mundo. El conocimiento verdadero (universal y necesario), según su explicación, sólo es posible en la aprehensión de las formas puras o separadas de los entes corpóreas, pues en dicha aprehensión se logra la semejanza entre el cognoscente y lo conocido⁴⁸.

Tomás de Aquino, en cambio, no renuncia al conocimiento de las cosas materiales en cuanto tales, ni menos aún está dispuesto a aceptar que dicho conocimiento se dé directamente a partir de las esencias en sí consideradas, porque concibe al hombre como un ser dotado de facultades que le permiten acceder cognoscitivamente al mundo. La unión del alma y el cuerpo no es casual, sino

⁴⁶ *STh.* 84, 4, *corpus*.

⁴⁷ Sobre la teoría platónica de las Formas o Ideas, véase M. Boeri, Introducción, traducción y notas al *Teeteto* de Platón, Losada, Buenos Aires, 2006. Este autor hace ver la complejidad del pensamiento platónico, que en los diálogos presenta el problema del conocimiento desde perspectivas diversas. En el *Teeteto*, por ejemplo, no menciona Platón la teoría de las Ideas que sí está presente en diálogos como el *Fedón* y en la *República*. Tomás no conoce los matices del pensamiento platónico y atribuye a este filósofo una doctrina más bien simple de las Ideas o Formas separadas.

⁴⁸ Cf. *STh.*, 84, 1.

esencial al hombre: determina su modo peculiar de conocer y las operaciones que le son propias⁴⁹.

Por esta razón la estrategia que propone Aristóteles es mejor que la platónica ya que, junto con salvaguardar la inmaterialidad del conocimiento, permite que haya ciencia de los entes materiales. No hay una estricta simetría entre la forma conocida y la de las cosas. Nuestro conocimiento de los entes corpóreos es inmaterial, universal y necesario, porque nuestra facultad cognoscitiva es capaz de inmaterializar los rasgos materiales de las cosas corpóreas. Conocemos lo material de una manera inmaterial sin perder aquello que es propio de estos seres materiales. La forma —llamada también semejanza— de la cosa no está de la misma manera en la cosa que en el cognoscente: en el ente material está unida a la materia que informa y en el cognoscente está inmaterializada por la acción cognoscitiva. No es que el cognoscente la haya conocido siendo en sí inmaterial, sino que la hace inmaterial al poseerla en una facultad que es inmaterial⁵⁰. Contra Platón, sostiene Tomás que el hombre no es capaz de captar directamente lo inmaterial. Si la forma existiese en sí, no la conoceríamos, porque es propio del entendimiento humano captar la forma de las cosas corpóreas por la acción abstractiva del intelecto agente⁵¹. El hombre para conocer requiere como condición la existencia de la cosa en su ser corpóreo o extramental. Por esta razón el conocimiento sensible es como la causa material del conocimiento intelectual⁵².

El intelecto ejerce su acción abstractiva con respecto a las imágenes, actualizando la forma inteligible que está potencialmente contenida en dichas imágenes⁵³. Se conoce la forma en cuanto ésta pertenece a un ente corpóreo; no se tiene la pretensión de conocer una forma pura, porque no existe la forma desligada de un ente existente corpóreo. La condición hilemórfica no impide la aprehensión intelectual. Las *species* inteligibles (las formas en cuanto conocidas) no existen como tales *species*, sino que son fruto de la capacidad del hombre de hacer inteligible en acto lo que es potencialmente inteligible en el objeto material⁵⁴. Esta idea se reafirma cuando Tomás precisa que no es suficiente

⁴⁹ D. L. Black destaca esta perspectiva en Tomás de Aquino en contraste con la postura de Avicena: «Avicena is an avowed dualist who rejects the mind's essential dependence upon images or phantasms for its intellectual operations, whereas Aquinas is a committed Aristotelian who upholds the intimacy of the mind-body connection even in the face of the intellect's subsistence, and who steadfastly adheres to the Aristotelian dictum that "the soul never thinks without an images"». «Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna», en *Mediaeval Studies* 61 (1999) 45-79. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, p. 47.

⁵⁰ Cf. *STh*, 84, 1.

⁵¹ Cf. *STh*, 84, 5 y 6.

⁵² Cf. *STh*, 84, 6.

⁵³ *Ibíd.*

⁵⁴ Cf. *STh*, 84, 4, ad 1. Tomás de Aquino define el intelecto agente como «Lumen intellectus agentis quod est actus ipsorum intelligibilium», *STh.*, I, 87, 1 c. F. Canals explica que el acto del intelecto agente por el que hace inteligible en acto la forma contenida en las imágenes, se funda en la participación de la mente humana de la inteligencia divina. Esta explicación, que proviene de una lectura de Tomás de Aquino agustiniana y de corte ejemplarista,

explicar el conocimiento por la participación de nuestro entendimiento de la luz intelectual divina, sino que se requiere, para que efectivamente se realice el conocimiento, poseer las *species* inteligibles que son fruto de la abstracción que realiza el entendimiento agente en las imágenes de los objetos sensibles⁵⁵.

Finalmente en el artículo 7.º de esta cuestión queda establecida la necesidad de la unión del alma y el cuerpo en el conocimiento al afirmar la necesidad de que en todo conocimiento intervenga la imaginación. La razón es que el objeto propio del entendimiento humano, que opera unido a un cuerpo, es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal:

«A través de la naturaleza de lo visible, llega [el hombre] al conocimiento de lo invisible. Es esencial a la naturaleza visible existir en esta piedra, y a la naturaleza del caballo es esencial existir en este caballo. Por lo tanto, de forma verdadera y completa no se puede conocer la naturaleza de la piedra o la de cualquier otro objeto material si no se la conoce existente de forma concreta. Pero lo concreto lo percibimos por los sentidos y por la imaginación. Consecuentemente, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes para descubrir la naturaleza universal como presente en un objeto particular»⁵⁶.

Concluye la argumentación afirmando que si nuestro objeto de conocimiento fuesen las formas separadas, no sería necesario el recurso a la imaginación.

Se demuestra así que el modo como ejecutamos nuestro conocimiento expresa la unión del alma con el cuerpo. El alma subsiste sin el cuerpo, pero no conocemos sin la vinculación entre el entendimiento y las facultades que dependen del cuerpo como son los sentidos externos e internos. Nuestra experiencia de

funda también la inmaterialidad de la forma intelectual: *la naturaleza intelectual no es sino la naturaleza infinita del ente al participar el esse con independencia de la materia*. Cf. «El *Lumen Intellectus Agentis*», en *Convivium*, I, 1956, pp. 101-136 (la cursiva es del autor). La inmaterialidad del entendimiento es frecuentemente afirmada por el Aquinate como la razón por la cual se da efectivamente el conocimiento. La composición hilemórfica de la realidad exige que el sujeto cognoscente sea capaz de captar la forma inmaterial con una potencia también inmaterial. Cf. *STh.* I, 75, 2; *In III De anima, lectio 7*, nn. 687-688; *De Veritate*, 2, 2. También cabe una lectura de corte más aristotélico de la inmaterialidad del conocimiento, basándose en la doctrina de la co-actualidad de las formas del cognoscente y lo conocido sostenida en *De Anima*.

⁵⁵ Cf. *STh.* 84, 5 y 6. Tomás de Aquino sostiene esta doctrina en varios textos, ver entre otros: *STh.* I, 55, 2, *corpus*, donde al comparar nuestro conocimiento con el angélico, afirma que lo propio del hombre es adquirir las especies inteligibles a partir de las imágenes por la unidad del alma y el cuerpo. Para un estudio más detallado de este tema ver MOYA CAÑAS, P., «Intelecto e imaginación en Tomás de Aquino: la imaginación al servicio del intelecto», en PACHECO, M. C. - MEIRINHOS, J. F. (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale/Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, Porto, du 26 au 31 août 2002 (Rencontres de philosophie médiévale, 11), Brepols Publishers, Turnhout, 2006; vol. III, pp. 1417-1429.

⁵⁶ *STh.* I, 84, 7, c. Tomás de Aquino tiene presente el texto aristotélico del *De Anima*, III, 7, 431a 16: «He aquí cómo el alma jamás intelige sin el concurso de una imagen». La misma idea se repite en 431b 2.

hombres situados en el mundo exige que nuestro conocimiento sea de los objetos del mundo. La constitución metafísica de los entes materiales permite que éstos sean conocidos en sí mismos, es decir, por sus formas propias. Por la capacidad abstractiva del entendimiento se aprehende la forma sin las condiciones individualizadoras de la materia. A la vez, la vinculación con la imaginación hace posible conocer esa forma realizada en la materia, es decir, permite el conocimiento de la cosa material tal como ella es. Podríamos decir que la estructura corpóreo espiritual del hombre está perfectamente diseñada para el conocimiento de las cosas materiales, porque la existencia humana se realiza en una constante relación con entidades individuales corpóreas⁵⁷.

Si no se incluyera la materia en el conocimiento de una cosa hilemórfica, se estaría sugiriendo que esa cosa puede existir sin la materia. Esta es la postura platónica que Tomás de Aquino refuta, aunque comparte con él la condición inmaterial del conocimiento. Según la interpretación tomasiana, Platón sostiene una afinidad ontológica entre el objeto conocido y el sujeto cognoscente, porque al conocer la forma y alcanzar la idea (*eidós*) se conoce en definitiva la cosa tal como es en sí misma. Tomás, en cambio, al explicar el conocimiento como posesión de la forma de la cosa entiende que se aprehende la forma sin la materia que dicha forma actualiza. Pero el conocimiento, sin ser una recepción material, es fruto de la operación de las facultades sensible e intelectual⁵⁸. No es ser impresionado o afectado por una cualidad semejante a las que posee el alma, como sostenían los naturalistas presocráticos, sino que es captar la semejanza formal que hay entre el cognoscente y lo conocido. Mientras mayor es la inmaterialidad de la facultad cognoscitiva, más perfecto es su conocimiento y por eso el entendimiento es más perfecto que la facultad sensitiva que conoce la forma sin la materia, pero con sus condiciones materiales⁵⁹. La inmaterialidad se comprende a la luz de la afirmación aristotélica que el alma es en cierto modo todas las cosas, es decir, es capacidad de conocer todo. No es afección, sino captación ya sea de las cualidades sensibles, ya sea de las formas inteligibles⁶⁰.

Como se ha dicho, la aprehensión de la esencia de un ente material no satisface del todo al entendimiento que completa su conocimiento en la cosa existente, es decir, individualizada. El objeto del entendimiento humano no son las formas separadas, sino la naturaleza de las cosas sensibles que no existe independientemente de lo concreto, de ahí que el recurso a la imaginación, a la

⁵⁷ La unión del alma y el cuerpo en el hombre se discute ampliamente en *STh.* I, 76. En *STh.* I, 89, a. 1, se afirma la necesidad de esta unión al tratar el estado del alma humana separada del cuerpo después de la muerte: «Non ita quod uniri corpori sit ei accidentaliter, sed per rationem suae naturae corpori unitur». El argumento es el mismo de la cuestión 84, 7 en el que se explica que el modo más adecuado para que el hombre conozca es el estado del alma de unión con el cuerpo en el que puede servirse de las imágenes. En la *Q.D. De Spiritualibus Creaturis*, c. única, art. 2, ad 5, se afirma que la perfección del alma humana se realiza en la unión con el cuerpo.

⁵⁸ Cf. *STh.*, 84, 6.

⁵⁹ Cf. *STh.*, 84, 2.

⁶⁰ Cf. *STh.*, 84, 2, ad 2.

memoria y a la cogitativa (en definitiva, a la experiencia) sea necesario para que el entendimiento capte su objeto propio. Claramente expresa Tomás que el fin u objetivo del entendimiento es el conocimiento de las cosas materiales tal como existen en el mundo:

«Por eso, para entender en acto no basta conservar así las *species* [en hábito], sino que es necesario que las utilicemos en conformidad con lo que representan, esto es, con las naturalezas existentes en las cosas particulares»⁶¹.

Es esta dirección al mundo del conocimiento establece una tensión entre la universalidad del concepto y lo que podríamos llamar la aplicación que de él hace necesariamente el entendimiento, pues sin la aplicación no se da plenamente el conocimiento:

«Así, pues, directamente conoce por las *species* inteligibles lo universal. Indirectamente, lo singular representado en las imágenes. Así es como construye la proposición *Sócrates es hombre*»⁶².

Aunque la perfección del conocimiento considerado en sí mismo dependa de su mayor inmaterialidad, la perfección del conocimiento humano se da en su condición real, esto es, un entendimiento encarnado y, por eso, siempre con una vinculación originaria al mundo circundante. Nuestro conocimiento de las cosas materiales se completa cuando el entendimiento se hace cargo del modo esencial en que éstas existen: es esencial a las cosas existir en una naturaleza individual⁶³.

El examen de la cuestión 84 de la *Suma Teológica*, nos da las herramientas necesarias para intentar responder a la cuestión del estatuto que tiene para Tomás de Aquino el ser conocido, lo que podríamos llamar el ser en la mente.

⁶¹ *STh*, 84, 7 ad 1. Es interesante reparar que Tomás de Aquino dice que para que se dé el conocimiento *en acto* es necesario recurrir a las imágenes y a la cogitativa.

⁶² *STh*. I, 86, 1. El conocimiento intelectual del singular es un tema complejo que no puede ser abordado en este estudio. Ver para este asunto *De Veritate*, 2, 5 y 6. Es importante advertir que para Tomás de Aquino la perfección del conocimiento se alcanza cuando se conoce la cosa tal como ella es; los conocimientos universales no se refieren a la cosa tal como ella es. De ahí la necesidad de una continuación del conocimiento abstracto con las imágenes de la representación del conocimiento sensible. Para un estudio de este tema ver FABRO, C., *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona, 1978. También LLANO CIFUENTES, C., *El conocimiento del singular*, Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz, México, D.F., 1995. Este autor hace notar que lo que está en juego en la comprensión del conocimiento intelectual del singular es la radical unión de los sentidos y la inteligencia en el sujeto que es el que realiza la operación cognoscitiva. En palabras de Tomás: «Ad tertium dicendum quod homo praecognoscit singularia per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare cognitionem universalis quae est in intellectu ad particulare: non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt sed homo per utrumque, ut patet in I *De anima*». *De Veritate*, 2, 6 ad 3.

⁶³ El hombre también puede conocer esencias puramente abstractas como las idealizaciones matemáticas u otras, pero no les asigna una existencia real. El conocimiento de realidades inmatrimales se alcanza siempre a partir de una cierta experiencia que implica la relación con el mundo y con las personas; cf. *STh*. I, 89, 4. Ver SANGUINETI, J. J., *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*, p. 104. Aristóteles en *Metafísica* VII, 10 y 11, trata este problema de la relación entre las partes esenciales de la sustancia y aquellas que no lo son. También alude a la diferencia entre las definiciones de los seres naturales y los entes matemáticos.

3. EL SER EN EL ENTENDIMIENTO DEL CONCEPTO O DE LA *SPECIES*⁶⁴

Aristóteles en parte asume la teoría de los filósofos naturalistas que explicaban el conocimiento por una semejanza entre el cognoscente y el objeto conocido, de manera que el conocimiento consiste en la posesión de lo conocido. Pero esta teoría es corregida por el Estagirita al explicar el conocimiento como *energeia*, es decir, como operación inmanente en la que la semejanza entre el cognoscente y lo conocido se realiza gracias a la actualización de lo cognoscible por el entendimiento⁶⁵. La semejanza no se establece entre elementos físicos comunes, sino en la posesión intelectual e inmaterial de la forma de la cosa conocida. En esta posesión se realiza la coactualidad cognoscitiva: el cognoscente y el objeto conocido son uno en el acto del cognoscente⁶⁶. Se da en el conocimiento un traer a sí o tener en sí lo conocido, pero es un «tener» simultáneo al *acceder* a la cosa tal como ella es fuera de la mente del sujeto que conoce.

Recogiendo estas afirmaciones aristotélicas, Tomás de Aquino es claro al decir que no conocemos las formas de las cosas tal como ellas se nos representan (tal como son tenidas en nuestra mente), sino las cosas mismas a través o por medio de nuestras representaciones (*species intelligibilis*). Para aclarar estas afirmaciones, recordemos que Tomás de Aquino señala que conocemos siempre a partir de nuestra experiencia del mundo. El conocimiento, en este sentido, nos viene de las cosas, no es un resultado absoluto de la pura inteligencia. Con la operación cognoscitiva se vuelve cognoscible lo que en sí, en la cosa, es sólo potencialmente cognoscible, pero se requiere de la cosa y de que ésta se haga cognoscible⁶⁷. Es la cosa *hecha cognoscible* la que posee el entendimiento como su acto o perfección. Es con este ser cognoscible que se establece la semejanza o, mejor dicho, la semejanza o representación de la cosa *es* su ser cognoscible. El fundamento último de la cognoscibilidad es el ser de la cosa, su realidad ontológica hace posible esta dimensión lógica, por eso lo que la inteligencia «desvela» al conocer es aquello que la cosa es.

La conocida diferencia que establece el Aquinate entre *quod cognoscitur* y *quo cognoscitur* (lo que se conoce y aquello por lo que se conoce) es importante, porque la forma (o semejanza) de la cosa es siempre aquello *por lo* que se conoce la cosa y no *lo que* se conoce⁶⁸. La forma poseída cognoscitivamente es de suyo remitente, porque es de la razón del conocer el remitir. Esta es una afir-

⁶⁴ He preferido no traducir este término que significa representación, idea o forma cognoscitiva en el lenguaje tomasiano.

⁶⁵ Cf. *De anima* II, 5. *In II De anima*, lec. 11, nn. 365-366: 368; *In III De anima*, lec. 9 y 7, nn. 722, 676. Ver también *STh.* I, 79, 2; 56, 1.

⁶⁶ *De anima*, II, 5, 418a 4-6; III, 2, 425b 25-426a 5; 426a 15-20; III, 7, 431a 4-5. *In III De anima*, lec. 2; *STh.* I, 85, 2, ad 1 y 2; *De Veritate*, 8, 6.

⁶⁷ Cf. *STh.* I, 79, 3 ad 3: «Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilibium, quae non subsistunt praeter materiam. Ed ideo ad intelligendum non sufficeret inmaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis».

⁶⁸ Cf. *STh.* I, 85, 2, *corpus* y ad 1 y ad 2.

mación fundamental para dilucidar la polémica que constantemente se presenta acerca de qué es lo primero que conoce el entendimiento, si es la forma en su ser representativo o si es la cosa⁶⁹. El problema se resuelve, según mi parecer, en la adecuada comprensión de lo que es la posesión intelectual o de lo que es para Tomás la representación.

Para explicar este punto es interesante recoger la distinción que establece Tomás entre una conformidad (semejanza) *in natura* que es la que se dice al hablar de semejanza con respecto al ser material de la cosa y la *conformitas naturae* que es la que se requiere para que se dé el conocimiento, es decir, la semejanza que se establece con respecto a la esencia (naturaleza) de la cosa conocida⁷⁰. Esta conveniencia o semejanza de lo conocido no es natural, sino representativa, por eso puede remitir a la cosa en su ser natural, sin ser ella misma la cosa en su ser natural. El estatuto de lo cognoscitivo es estrictamente cognoscitivo y en este sentido, no tiene existencia. Sólo tiene una conformidad con lo existente, esto es, lo manifiesta, pero para hacerlo tiene que diferenciarse de alguna manera de lo existente físico⁷¹. La necesidad de una formalidad cognoscitiva de aquello que existe se debe a que las cosas en su ser natural no son directamente cognoscibles para el entendimiento, pues requieren de la acción abstractiva del sujeto para volverse cognoscible, para manifestarse.

El ser manifiesto o conocido no es algo que le acontezca a la cosa, sino más bien es una condición que el sujeto que conoce provoca en la cosa. Esta acción de hacer manifiestas las cosas es propia del sujeto cognoscente inteligente. Él está naturalmente ordenado a efectuar esta manifestación, pero las cosas no le son de suyo manifiestas. Así lo expresa Tomás:

«El sentido y el entendimiento están referidos a lo sensible y a lo cognoscible, los cuales por ser realidades que se dan en el ser natural, están fuera del orden ser sensible y de lo inteligible. De este modo, entre el entendimiento y el sentido hay una relación real en cuanto que están ordenados a conocer y sentir las cosas. Pero tales cosas, consideradas en sí mismas, están fuera de dicho orden. Por lo tanto en las cosas no existe ninguna relación real con el entendimiento y el sentido; sino sólo una relación conceptual, en cuanto que el entendimiento las aprehende como término de la relación del entendimiento y del sentido»⁷².

⁶⁹ Cf. MARITAIN, J., *Distinguir para unir o Los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968; GILSON, E., *El Tomismo*, Eunsa, Pamplona, 1978; CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, P.P.U., Barcelona, 1987.

⁷⁰ «Ad cognitionem non requiritur similitudo conformitas in natura, sed similitudo representationis tantum; sicut per statuum auream ducimur in memoriam alicuius hominem; ratio autem procedit ac si similitudo conformitatis naturae ad cognitionem requireretur». *De Veritate*, 2, 5, ad 5um.

⁷¹ Sobre este *no ser* del ser mental, ver POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, tomo I, Eunsa, 1984, 2.^a ed., 1987. Especialmente interesante es la Lección Cuarta. Ver también LLANO, A., *El enigma de la representación*, y más recientemente, INCIARTE, F. - LLANO, A., *Metafísica tras el final de la Metafísica*, cap. 4.

⁷² *STh.* I, 13, 7: «Sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile, quae quidem, in quantum sunt res quaedam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et

En la respuesta a la sexta objeción esta relación se precisa aún más:

«En este sentido hay que considerar la ciencia y lo cognoscible. Pues lo cognoscible encierra potencialidad; la ciencia hábito o acto. De ahí que lo cognoscible, por su mismo significado, exista antes que el entendimiento. Pero, si se toma como acto lo cognoscible, entonces se da como acto junto con la ciencia; pues lo conocido no es nada si no se le conoce»⁷³.

Usando la terminología escolástica, se puede decir que en el conocimiento la relación a lo cognoscible es una relación real (*secundum esse*), porque el conocimiento depende en su ser de que efectivamente haya algo conocido, sin el cual no tiene efecto el acto conocido. Pero la relación de la cosa cognoscible al conocimiento no es de la misma manera, pues su ser no depende del ser conocida, es una relación *secundum dici*⁷⁴.

Este es un punto importante, pues nos hace reparar en la vinculación real que se establece entre el entendimiento y lo conocido como término de su operación. La conexión entre lo esencial (la forma o semejanza) y lo real, aquello que existe, es más fuerte de lo que a primera vista parece ser en la perspectiva de Tomás de Aquino. Por una parte, la relación se establece en el inicio mismo del conocimiento cuando éste *padece*, como se veía en el *Comentario al Peri Hermeneias*; por otra, la estructura antropológica de la persona humana, así como el carácter ontológico de la realidad, condicionan la referencia del contenido conceptual a la *res* conocida, porque sin esta *aplicación* no habría propiamente conocimiento. Recordemos que no cabría la formulación de la proposición «Sócrates es hombre». Y ahora, al considerar el ser mental en su estatuto repre-

intelligibilis: et ideo in scientia quidem et sensu est relatio reales, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res; sed res ipsae in se consideratae, sunt extra ordinem huiusmodi. Unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum; sed secundum rationem tantum, in quantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiae et sensus».

⁷³ *STh.* I, 13, 7, ad 6um: «Et hoc modo se habent scientia et scibile. Nam scibile dicitur secundum potentiam: scientia autem secundum habitum, vel secundum actum. Unde scibile, secundum modum suae significatione, praeexistit scientiae. Sed si accipiatur scibile secundum actum: nam scibile non est aliquid nisi sit eius scientia».

⁷⁴ Tomás de Aquino distingue entre la relación de razón y la relación real. Son relaciones reales las que se encuentran en la misma naturaleza de las cosas; así sucede con algunas cosas que por su misma naturaleza tienden a una relación recíproca por estar ordenadas unas a otras, por ejemplo, la atracción gravitatoria entre los cuerpos. En cambio, son de razón las que se dan cuando el orden indicado por los extremos de la relación se encuentran sólo en la aprehensión que hace la razón, por ejemplo, la comparación del hombre al animal como la especie al género. Ver *STh.* I, 28, 1 c. En el mismo artículo, en la respuesta a la cuarta objeción, precisa: «Sed relationes quae consequuntur operationem intellectus, quae sunt inter verbum intellectualiter procedens et illud a quo procedit, non sunt relationes rationis tantum, sed rei: quia et ipse intellectus et ratio est quaedam res, et comparatur realiter ad id quod procedit intelligibiliter, sicut res corporales ad id quod procedit corporaliter». Cf. *Metafísica* IV, 5 *ad finem*, donde Aristóteles plantea la relación entre el objeto del conocimiento sensible y el sujeto sentiente. Ver también *Categorías*, VII, 7b 22-34: «Con todo, no parece ser verdad de todos los relativos el que se den simultáneamente por naturaleza. En efecto, lo cognoscible parecería ser anterior al conocimiento, ya que en la mayor parte de los casos obtenemos los conocimientos porque preexisten las cosas». (Sigo la traducción de J. Mittellmann de Losada, 2009.)

sentativo, vemos que éste se entiende adecuadamente sólo desde una perspectiva manifestativa: representa aquello que es fuera de la mente; envía o remite a los entes que participan de esa esencia o quiddidad representada conceptualmente⁷⁵. La semejanza es estrictamente cognoscitiva, es decir, sólo es en cuanto concepción del entendimiento y, como tal concepción, remite a la cosa conocida porque el entendimiento forma o concibe para acceder a la cosa. Podríamos decir que el acto cognoscitivo consiste en este formar. El conocer requiere el formar intelectual, porque debe hacer cognoscible en acto aquello que cognoscible en potencia, como ya se dijo.

Pero ¿qué significa en último término formar en sí la naturaleza de la cosa o concebirla? ¿Cuál es el papel de la mediación conceptual? Intentaré una explicación desde la perspectiva de la primera persona que permita captar lo que se podría llamar *contenido* del conocimiento intelectual. En primer lugar, hay que afirmar que este contenido es inmanente, no hay un «objeto» o «resultado» de la acción cognoscitiva entendida como un algo, un producto exterior al conocer. El concebir entendido como palabra (*verbum*) o expresión del conocimiento no es estrictamente un resultado, sino que es más bien la manera natural de darse en el hombre lo conocido. Es el lenguaje interior del que se habla en el *Comentario al Peri Hermeneias* y que se puede explicar como la efectiva posesión de lo conocido en el cognoscente al hacerse uno con lo conocido. Sin contradecir la inmanencia cognoscitiva, se puede entender el concepto como término *ad quem* de la operación cognoscitiva. En el texto citado de *Suma Teológica*, I, 28 ad 4um, el término es el concepto —el verbo o la palabra— que procede del entendimiento. Visto así, lo concebido tiene cierta realidad porque se diferencia del entendimiento como facultad y de la cosa entendida; el sujeto cognoscente puede considerar reflexivamente «lo conocido o concebido». Esta consideración versa sobre lo conocido en cuanto perfección del entendimiento y se refiere a aquello que ha determinado al entendimiento en su posibilidad de ser todas las cosas.

Avanzando en esta perspectiva de la primera persona y de la perfección de la potencia al conocer, hay que precisar que el sujeto al conocer la cosa, conoce su propia perfección, porque la cosa conocida es idéntica a la actualización del entendimiento. Es la realización de la capacidad del entendimiento de ser todas las cosas⁷⁶. A la inmanencia cognoscitiva hay que añadir una trascenden-

⁷⁵ D. L. Black en su artículo «Mental Existente in Thomas Aquinas and Avicena» enfatiza el carácter ideal o representativo de lo mental porque la posesión de la naturaleza común o la forma de la cosa conocida es el resultado de la co-actualidad cognoscitiva entre el cognoscente y el objeto conocido. Aunque Tomás de Aquino toma de Avicena el concepto de naturaleza común, establece una distinción entre esta naturaleza presente en el individuo, la única *real* y aquella a la que se le atribuye la intención de universalidad (*intentio universalitatis*), la que poseemos intelectualmente. Ver al respecto *In II De anima*, lectio 12, n. 378.

⁷⁶ Cf. A. Kenny que expresa muy claramente este aspecto: «Aquinas' theory of intentionality can be summed up thus: the object of thought exists, intentionally, in the intellect; its existence is the actualization, the life, of the intellect». *Aquinas on Mind*, Routledge, London and New York, 1993, p. 107. Del mismo autor ver también *The Legacy of Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell, 1984, chapter 5.

cia cognoscitiva que no es otra cosa que el carácter intencional del conocer. Tomás armoniza la inmanencia con la trascendencia al afirmar que la cosa está en el cognoscente por su forma (*similitudo, species*)⁷⁷. Es más consistente con su pensamiento afirmar que a través del verbo, *species* o forma, se conoce la cosa, sin que esto signifique dos «momentos» cognoscitivos, sino un solo acto que permanece en el sujeto como perfección cognoscitiva⁷⁸. No como un ente que «está» en la mente, sino como un hábito o perfección de la mente por la que ésta se vincula o relaciona con la cosa. Se da así la coexistencia del *quod cognoscitur* y el *quo cognoscitur*, porque la operación intelectual capta la *ratio* de la cosa y por ella accede a la cosa. Es el *quod* el que se conserva como perfección o hábito; es sobre este *quod* que cabe la reflexión. Este mismo contenido conceptual permite conocer la cosa en su particularidad, gracias a la vinculación del intelecto con la imaginación.

Curiosamente el conocimiento comporta a la vez la coactualidad del cognoscente y lo conocido y la distinción de ambos términos. Esto se debe a las perspectivas que adoptemos para considerarlo. Si consideramos el acto cognoscitivo desde la primera persona, el entendimiento es uno de los *relata*; los dos términos de la relación son *realmente* diversos; lo conocido es, de alguna manera, *algo*. Es aquello que yo conozco, es parte de mi *haber* cognoscitivo. Si considero, en cambio, el acto cognoscitivo como objeto de conocimiento, es decir, desde una perspectiva de la tercera persona, puedo entender que se dé la coactualidad por la que el entendimiento se hace uno y lo mismo con lo conocido, porque en esta coactualidad consiste el acto cognoscitivo⁷⁹. Desde esta perspectiva se puede decir que conocer es el coincidir la capacidad cognoscitiva del sujeto con la aptitud cognoscible del objeto actualizada por el intelecto en acto, esto es el intelecto agente, que hace cognoscible las cosas. El conocimiento en sí considerado no tiene un resultado: es el acto de conocer y este acto coexiste con el de lo conocido. Requiere lo conocido como condición del acto, porque lo conocido especifica la capacidad cognoscitiva que ha de ser entendida como pura actualidad. El conocimiento considerado como una operación de un sujeto, tiene un resultado, este es, lo conocido por el sujeto que se expresa en el concepto. Se trata de actos que se superponen sobre el acto del ser, son

⁷⁷ Cf. *STh.* I, 37, 1 corpus, y ad 2. En este texto Tomás se refiere a la Trinidad, concretamente a la Persona del Espíritu Santo. Por comparación alude al conocimiento humano destacando tanto la inmanencia como la trascendencia de aquello que se conoce. Lo conocido está en el que conoce en cuanto concebido por el cognoscente. Pero este permanecer implica también una relación, un respecto a la cosa conocida: «Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quaedam intellectualis conceptio rei intellectae in intelligente, quae dicitur verbum» (corpus). «Ad secundum dicendum quod intelligere et velle et amare, licet significantur per modum actionum transeuntium in obiecta, sunt tamen actiones manentes in agentibus, ut supra dictum est (q. 14 a. 2; q. 18 a. 3 ad 1); ita tamen quod in ipso agente important habitudinem quandam ad obiectum».

⁷⁸ Es frecuente citar dos textos del *De Potentia Dei*: c. 8, 1 y c. 9, a. 5 en la discusión acerca de qué es lo primero que conoce el entendimiento. Un texto que dirime muy bien esta cuestión es el de *De Veritate*, 4, 2, ad 3um.

⁷⁹ Cf. *De anima*, III, 2, 425b 25ss.

respectos, por eso el cognoscente y lo conocido son idénticos en la relación cognoscitiva, pero no son idénticos en su definición. Se podría también decir que se hacen uno y lo mismo, pero no son idénticos.

Respondiendo ahora más precisamente a la pregunta acerca del papel de la mediación conceptual, se puede decir que el concepto expresa la operación de conocer o concebir⁸⁰. Es un término de éxito, es decir, da cuenta de un logro: lo ya conocido, la comprensión intelectual de una realidad. Pero el comprender no termina en sí mismo, sino que es comprensión de algo. Estos dos aspectos han de reflejarse en una adecuada explicación de la intencionalidad del concepto. Aquello que se comprende o se concibe es y no es la cosa. No es la cosa en su ser natural; pero sí es la cosa conocida a través de su semejanza intencional: es decir en aquello que es lo propio de su ser, lo que llamamos la *conformitas naturae*. El siguiente texto es rico en matices y contenido acerca del tema que se está tratando:

«Y para remontarnos, en cuanto nos sea posible, de nuestro entendimiento al conocimiento del entendimiento divino, se ha de notar que la cosa exterior captada por nosotros no existe en nuestro entendimiento en su propia naturaleza, sino que es necesario que esté en él su *species*, por la que se hace entendimiento en acto. Actualizado por esta *species* como por su propia forma, conoce la cosa misma. Pero no de tal manera que el entender sea una acción transitiva del entendimiento, como la calefacción pasa al objeto calentado, sino que permanece en el inteligente. Sin embargo, este acto guarda alguna relación con la cosa entendida porque la *species*, que es principio de la operación intelectual en cuanto es forma, es semejanza de la cosa»⁸¹.

El término «relación» es usado por Tomás en otro texto que es sorprendente por la claridad con la que se establece que lo conocido es la cosa, por o a través de la *species*:

«La semejanza existente en la potencia cognoscitiva no es pues principio del conocimiento de la cosa según el ser que tiene en la potencia cognosciti-

⁸⁰ Sobre el tema del verbo en el conocimiento, ver entre otros a DEWAN, L., o.p., «St. Thomas and pre-conceptual Intellection», en *Études maritainiennes- Maritain Studies*, n.º 11, 1995, pp. 220-233. TAROT, DOM P., O.S.B., «La raison d'être du verbe mentale dans la pensée de saint Thomas», *Doctor Communis*, 1994, pp. 3-21; O'CALLAGHAN, J. P., «*Verbum mentis*. Philosophical or Theological Doctrine in Aquinas?», en *American Catholic Philosophical Quarterly, Proceedings of The American Catholic Philosophical Association*, vol. 74 (2000), pp. 103-119.

⁸¹ «Et ut ab intellectu nostro ad divini intellectus cognitionem, prout est possibile, procedamus, considerandum est quod res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro, pero quam intellectus in actu. Existens autem in actu per huiusmodi speciem sicut per propriam formam, intelligit rem ipsa. Non autem it quod ipsum intelligere sit actio transiens in intellectum, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in intelligente: sed habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius». SCG. I, 53. Tomás de Aquino explica que la doctrina de la especie es una cierta «traducción» de la teoría antigua que explicaba el conocimiento a partir de lo semejante. Ver *STh.* I, 85,2 c. Esta teoría la aplica también al conocimiento sensible. Para un estudio detallado de la especie ver SPRUIT, L., *Species intelligibilis: from Perception to Knowledge* (vol. I), Leiden, E. J. Brill, 1995.

va, sino según la relación que tiene con respecto a la cosa conocida; y por eso la cosa es conocida no por el modo que la semejanza de la cosa tiene en el cognoscente, sino por el modo en que la semejanza que existe en el intelecto es representativa de la cosa»⁸².

Demás está decir que el sentido que Tomás da a la representación es del todo diferente a lo que acostumbramos a llamar después de Descartes *representacionismo*, porque no hay aquí un ente intermedio entre el sujeto y el objeto, sino que la objetualidad representada es de suyo remitente. La representación es, por decirlo de alguna manera, la forma en que lo conocido se constituye como tal, pero, al mismo tiempo, es la manera en que lo conocido, la cosa, se manifiesta en cuanto término del acto cognoscitivo. Es, como ya se ha dicho, la dirección que adquiere la facultad cognoscitiva, abierta a todo lo cognoscible, hacia una determinada cosa o estado de cosas. El conocimiento no resulta una derivación o inferencia desde la representación a la cosa, sino un tránsito hacia la cosa que se ejecuta en el mismo conocimiento o representación cognoscitiva⁸³. Aquí representar quiere decir únicamente objetivar o constituir lo conocido en cuanto conocido. Se objetiva y constituye exclusivamente para conocer. Sólo como un segundo momento o como un acto diverso al conocer, se puede reparar y volver a la representación para hacer de ella objeto de una consideración lógica:

«Y digo *intentionem intellectam* a lo que el entendimiento concibe en sí mismo de la cosa entendida. La que en nosotros, ni se identifica con la cosa que entendemos ni con la sustancia de nuestro entendimiento, sino que es una cierta semejanza de lo entendido concebida en el entendimiento y expresada en palabras; [...] Y se ve ciertamente que dicha *intentio* no se identifica en nosotros con la cosa entendida, porque no es lo mismo entender la cosa que entender su *intentionem*, lo que hace el entendimiento cuando vuelve sobre su operación; de aquí que unas ciencias traten de las cosas y otras de las *intentionibus intellectis*»⁸⁴.

Este texto arroja luces sobre la necesidad de admitir un contenido mental o conceptual, que es el que puede ser objeto de un conocimiento de segunda intención. Sólo así es posible la conservación habitual de lo conocido que permite

⁸² «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». *De Veritate*, 2, 5, ad 17um.

⁸³ Cf. BARR, R. R., S.J., «A Relational Analysis of Intentionality», en *The Modern Schoolman*, March, 1963, pp. 225-244. El autor explica de una manera inferencial e introspectiva la intencionalidad.

⁸⁴ «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; [...] 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 de intentionibus intellectis». *SCG*. IV, 11. Dejo sin traducir el término *intentio*, para no usar la palabra idea que no es propia del lenguaje tomásiano que reserva este término exclusivamente para las ideas divinas.

que «el entendimiento conozca indiferentemente las cosas ausentes o presentes»⁸⁵. Pero hay que insistir en que este «haber cognoscitivo» por el que se poseen abstracta y universalmente las cosas, se conecta con el mundo natural o con lo que las cosas son tanto por su origen, como por su término. Por su origen, en la medida que la forma es principio del conocimiento, por su término, porque lo que queremos conocer es la cosa tal como ella es:

«Esta intención entendida, por cuanto es algo como el término de la operación intelectual, es distinta de la *species* inteligible que pone al entendimiento en acto, y que debe ser entendida como principio de la operación intelectual, aunque ambas sean semejanza de la cosa entendida. Y de que la *species* inteligible, que es forma del entendimiento y principio del entender, sea semejanza de la cosa exterior, resulta que el entendimiento forma su intención, que es semejante a la cosa, porque tal como uno es, así son las operaciones. Y de que la intención entendida sea semejante a la cosa, síguese que el entendimiento formando dicha intención, conoce la cosa misma»⁸⁶.

En esta cita están contenidas las ideas centrales de lo que Tomás de Aquino entiende que es el papel de la *species* inteligible y la explicación de cómo aquello que concebimos es realmente un acceso o un conocimiento adecuado de lo que la es la cosa extramental. Resumidamente se puede exponer la teoría tomaziana de la *species* inteligible de la siguiente manera: la *species* es principio de conocimiento porque permite que, por la posesión de la forma abstraída por el intelecto agente, el sujeto pueda realizar el acto cognoscitivo⁸⁷. La *species* es el vínculo entre la percepción sensible y el acto propiamente intelectual. De esta manera comunica, a través de la forma abstracta, al entendimiento con la realidad extramental⁸⁸. Como ya se ha dicho, la *species* no es objeto de conocimiento, sino aquello *por lo* que se realiza el conocimiento⁸⁹. Nos permite garantizar la objetividad del conocimiento intelectual, porque en su origen es fruto de la abstracción que el intelecto agente realiza respecto a las imágenes sensi-

⁸⁵ SCG. I, 53.

⁸⁶ «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». SCG. I, 53.

⁸⁷ La doctrina de la especie la desarrolla Aquino principalmente en las dos Sumas. Entre otros textos, ver *STh.* I, 76, 2 ad 4; 85, 2; *SCG.* I, 46; 47; 53.

⁸⁸ Cf. *STh.* I, 85, 1; 79, 3. Cf. A. Kenny señala certeramente que para Tomás de Aquino las imágenes se distinguen claramente de las ideas, tema que se desdibuja con el empirismo moderno. *Aquinas on Mind*, p. 103.

⁸⁹ Tomás de Aquino sale al paso de la posible interpretación de que nuestro conocimiento recaiga no sobre las cosas, sino sobre sus representaciones. La respuesta es clara: «Pues lo primero que se entiende es la realidad representada en la especie inteligible». *STh.* I, 85, 2. En *De veritate*, 2, 5, ob. 7.^a, plantea también esta objeción. Ver sobre este punto: *In III De anima*, lec. 8, n. 718 y *SCG.* I, 46.

bles. Este contenido abstracto informa al intelecto posible de manera que éste actualizado lleve a cabo su operación. El papel de la *species* es hacer presente en el sujeto la forma desmaterializada de la cosa. Por eso también Tomás la llama semejanza o representación, porque es la forma de la cosa tal como existe en el sujeto que conoce. La *species* se produce a la vez por la representación sensorial y el carácter activo del entendimiento. Es diferente del fantasma o imagen, porque es la representación esencial de la cosa la que puede inmutar al intelecto, no así las imágenes que son el resultado del conocimiento sensible⁹⁰. Así también queda claro el carácter activo del intelecto que eleva el material del conocimiento sensible al nivel de contenido intelectual.

La representación —o la información por parte de la *species*— no es obstáculo para el conocimiento de la cosa tal como ella existe en la realidad o extramentalmente. El carácter universal y abstracto de la representación y también del concepto no se aplica a la cosa que se conoce que es siempre singular:

«La naturaleza que puede ser abstraída, entendida o concebida de manera universal, no existe más que en los singulares, mientras que su abstracción, intelección y universalización conceptual es propia del entendimiento»⁹¹.

Por esta razón es importante explicitar el vínculo que la representación tiene con aquello que representa: el modo en que existe la forma en el intelecto es abstracto y universal; la representación consiste en la consideración abstracta de aquello que existe singularizado, pero no sólo se considera o se conoce la forma abstracta, sino que este conocimiento se realiza como una relación o remitencia a aquello que existe extramentalmente. Tenemos entonces como un círculo que va de la cosa a la abstracción y de ésta a la concepción y en ella remite a la cosa.

EPÍLOGO

La concepción intelectual sustenta, por así decirlo, la palabra, sin que ello implique una prioridad temporal del concepto. Se parte del supuesto de que hay

⁹⁰ «Ad quantum dicendum quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ab intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahuntur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur». *STh.* I, 85, 1 ad 4um. Cf. SPRUIT, L., *Species intelligibilis...*, pp. 160-161. El autor señala la importancia de este punto en la discusión de Tomás con Avicena y Averroes.

⁹¹ «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». *STh.* I, 85, 2, ad 2um. D. L. Black subraya en el artículo citado esta diferencia en la explicación tomasiana del conocimiento y la de Avicena; ver pp. 70-72. También es interesante la comparación que establece A. Kenny entre Tomás y Scotto respecto al conocimiento de los particulares o entes individuales. Ver *Aquinas on Mind*, chapter 9.

una unidad significativa básica que está en el origen de todo discurso; esta unidad es *logos* y es origen de las operaciones complejas de la inteligencia que siguen al concebir. La palabra exterior depende de la interior, porque el significado no se constituye por la materialidad del sonido o la grafía, sino por la concepción intelectual que da sentido a la palabra.

Así como el lenguaje se funda en el pensamiento, éste se estructura en la relación del hombre con el mundo. La dirección del conocimiento al mundo está fuertemente expresada en lo que podríamos llamar «teoría del conocimiento» de Tomás de Aquino que en realidad no existe como tal. Son su concepción metafísica y antropológica las que conducen a una explicación del conocimiento humano que integra la inteligencia en la totalidad del ser de la persona, a la vez que concibe al hombre como un ser que se despliega en su relación con el mundo.

En este contexto, el estatuto de lo mental es complejo porque se debe articular entre la perfección y actualización del hombre en lo que es una de sus operaciones propias, y la intencionalidad radical de todo conocimiento. Perfección e inmanencia a la vez que relación y trascendencia son compatibles cuando el conocimiento se explica desde sí mismo, es decir, buscando *dar* con aquello que le es propio. La propuesta de este trabajo es la afirmación del conocimiento como perfección o actualidad. Desde esta perspectiva, el concepto es esencialmente perfección, capacidad cognoscitiva, poseer perfectivo y, por ello, apertura a la realidad.

Instituto de Filosofía, Universidad de los Andes
Av. San Carlos de Apoquindo 2200, Las Condes
Santiago de Chile
e-mail: pmoya@uandes.cl

PATRICIA MOYA C.

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2010]