

**ID QUOD E ID QUO: LA ESPECIE INTELIGIBLE
Y SU PROBLEMÁTICA ANEXA EN SUMA TEOLÓGICA I Q.
85, A. 2**

Julio A. CASTELLO DUBRA

(CONICET - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

“... de algunas cosas no es el que las hace el único juez ni el mejor; tal es el caso de todos aquellos de cuyas obras entienden también los que no poseen ese arte; por ejemplo, entender de la casa no es solo cosa del que la ha hecho, sino que la juzga también mejor el que la usa (y el que la usa es el dueño)”

ARISTÓTELES, *POLÍTICA*, III 11, 1282A17-21

Pocos textos relativos a la teoría medieval del conocimiento son tan célebres como el artículo segundo de la cuestión 84 de la *prima pars* de la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino, donde se discute si las especies inteligibles son aquello *que* es entendido (*id quod intelligitur*) o aquello por lo cual algo es entendido (*id quo intelligitur*). La cuestión versa sobre una noción central de la noética de Aquino y, en general, de la teoría del conocimiento intelectual que es resultado de la incorporación del nuevo Aristóteles —el de los *libri naturales*, en este caso, el *De anima*— por parte del medio universitario latino occidental: la *species intelligibilis*, esto es, la forma inteligible de la cosa que, por la acción abstractiva del intelecto agente, se imprime en el intelecto posible y da cuenta así del primer contacto del intelecto con el objeto de conocimiento. Acerca de ella, se pregunta si ha de ser considerada aquello mismo que es conocido, el verdadero objeto de conocimiento, en detrimento de la cosa real externa de la cual procede o, más bien, aquello por lo cual la cosa es conocida, un medio

Temas Medievales, 22 (2014), 15-49

o un instrumento interior al intelecto, a través del cual se alcanza el conocimiento de la cosa real externa. Es difícil sustraerse a la tentación de considerar este texto como una respuesta *avant la lettre* al representacionalismo moderno clásico, que consideraría que nuestro conocimiento no va más allá de las “ideas” o impresiones que se forman en nosotros. Como veremos, la doctrina aludida en la refutación corresponde a un interlocutor contemporáneo preciso. También puede pensarse en una lúcida toma de conciencia sobre un inconveniente que podría derivarse de las propias posiciones asumidas. Si ese fuese el caso, la fortuna histórica de la teoría de Aquino no parece haberle concedido un gran éxito a esas precauciones. El curso posterior del pensamiento medieval mostrará un fuerte debate sobre la necesidad de postular la especie inteligible previa al acto conceptual.

En lo que sigue voy a emprender una reconstrucción general de la estructura argumentativa y del contenido del artículo segundo de la cuestión 85, analizando cada uno de sus momentos tal como constan en el texto y trayendo a colación, en cada caso, las aclaraciones y elementos provenientes de otros contextos que considero pertinentes para una comprensión profunda de la tesis que Tomás de Aquino se propone defender. A través de este análisis, intentaré demostrar, por una parte, que Aquino es plenamente consciente de las principales dificultades implicadas en su propia propuesta, manifestadas sobre todo en las objeciones basadas en principios o premisas a las que él mismo adscribe; por la otra, que la doctrina aquí defendida es perfectamente compatible con desarrollos tempranos como la adhesión a la doctrina aviceniana de la indiferencia de la esencia o con una distinción sostenida hasta obras más tardías entre la especie inteligible y el verbo mental. Antes del análisis específico, como es natural, vamos a reconstruir el contexto en el que este tratamiento se inserta.

I. El contexto de la cuestión

El pasaje que analizamos pertenece al denominado “tratado de la naturaleza humana”, el ciclo de cuestiones de la primera parte de la *Suma* donde es posible hallar la antropología filosófica de Aquino. Aunque es indudable la relevancia filosófica de la *Suma*, en vista de la abrumadora presencia de contenido y argumentación filosóficos,

no debe perderse de vista que se trata de una obra de teología, más específicamente, de teología cristiana. Desde este punto de vista, acerca del hombre, al teólogo le interesa fundamentalmente el alma y, eventualmente, el cuerpo, solo en su relación con el alma¹. En el tratamiento del alma se destaca el análisis de sus facultades y operaciones, entre las cuales se cuentan las relativas al conocimiento, tanto sensible como intelectual.

La cuestión 84 da comienzo, pues, al tratamiento del conocimiento humano intelectual, en una secuencia ascendente respecto del nivel de los posibles objetos de conocimiento: primero se investiga el conocimiento intelectual que el hombre tiene de las realidades inferiores, esto es, de los seres corpóreos; luego el conocimiento intelectual que el alma puede tener de sí misma y, finalmente, el conocimiento de las realidades superiores como las inteligencias angélicas.

Por influencia de los intereses de la filosofía contemporánea se tiende a dar por descontado que el ámbito de tratamiento de la teoría del conocimiento es el del conocimiento humano, y, preferentemente, el del conocimiento que el hombre tiene del mundo externo. El ámbito en el cual coinciden las teorías medievales del conocimiento lo hacen como para ofrecer un punto de comparación es, en verdad, solo uno de los niveles en que el fenómeno del conocimiento puede ser analizado, y no precisamente el superior. No solo cabe considerar una diversidad de objetos para el conocimiento humano sino que éste no agota el panorama de la intelectividad. El intelecto humano pertenece al grado inferior de las inteligencias, junto a los ángeles y a Dios. Y en cada uno de ellos es posible indagar sus respectivos objetos de conocimiento: el conocimiento que el ángel tiene de los seres que le son inferiores —entre ellos, el hombre, del cual está al cuidado—, el que el ángel tiene de sí mismo y, finalmente, de la esencia divina y, de modo análogo, el conocimiento que Dios tiene de Sí mismo y de todo otro ser distinto de Él.

Es importante advertir esto para comprender el desafío particular al que se enfrentan los autores medievales: la dificultad de hallar, hasta donde sea posible, una teoría integral del conocimiento que abarque en un único universo conceptual casos tan diversos y

¹ Tomás de AQUINO, *Summa theologiae* [ST] I q. 75, proem.

disímiles. Ello requiere un considerable esfuerzo por encontrar analogías y elementos comunes para niveles intelectivos dispares, lo que quizá explique buena parte de las ambigüedades y vacilaciones en que a veces parecen incurrir.

El desarrollo que Aquino hace, a lo largo de las cuestiones 84 a 86, está caracterizado por una perspectiva general que domina el punto de partida del abordaje. La situación del intelecto humano frente al desafío de captar la naturaleza inteligible de la realidad corpórea se expone a una dificultad derivada de un conjunto de datos iniciales. Aquino asume una toma de posición ontológica que es consecuencia de la crítica aristotélica a la teoría platónica de las Ideas: no hay esencias inteligibles existentes en sí y por sí, a las cuales el intelecto podría captar de manera inmediata. De ello resulta una fuerte heterogeneidad entre las condiciones que presenta la realidad a inteligir y las exigencias de un conocimiento al que debe aspirar el intelecto. La realidad corporal que se ofrece es sensible, singular y contingente; el conocimiento que debe obtener el intelecto tiene que llegar a ser inteligible, universal y necesario.

La necesidad de plantear un puente o una mediación frente a esa heterogeneidad inicial permite explicar por qué Aquino suele abordar la respuesta a diversos tópicos con una metodología recurrente. Él suele encarar la respuesta de varios de estos artículos con la exposición de doctrinas antiguas, sus motivaciones y sus fundamentos pero en un esquema muy particular. En primer lugar, presenta el materialismo y sensualismo de algunos filósofos presocráticos, en particular, Demócrito; a continuación, contrapone el apriorismo y el intelectualismo de índole platónica o aviceninana y, finalmente, acude a una línea superadora intermedia (*via media*) que recoge los mejores elementos de ambas sin caer en sus extremos o errores, línea representada invariablemente por Aristóteles.

II. Organización del artículo: la estructura de la *quaestio*

La estructura de la *quaestio*² se abre con un título que enuncia su objeto de indagación bajo la forma de una oración interrogativa indirecta introducida por la conjunción *utrum*. La naturaleza bímembre de esta conjunción indica que el tema se está enunciando a partir de una disyunción entre dos opciones. Así, en la *quaestio* que se interroga por “si el alma es inmortal” se sobrentiende que se pregunta si el alma es inmortal *o no*. En consecuencia, se asume la discusión en torno de dos tesis contrapuestas, sobre las cuales se volcará un correspondiente aparato argumentativo.

En la forma más usual de la *quaestio* –al menos, como predomina en Aquino, particularmente en la *Suma teológica*–, inicialmente se desarrollan los argumentos que defienden la tesis contraria a la que se va a adoptar en el cuerpo del artículo. La tesis contraria es anunciada con un ambiguo “parece que”. Luego, el andamiaje argumentativo que parecía sostener la tesis contraria es contradicho o restringido por el *sed contra*, un momento de referencia a la autoridad, generalmente una cita de la Escritura o de una autoridad en materia doctrinaria o filosófica.

Sin embargo, en otros casos la estructura es más compleja. No todas las cuestiones tienen una respuesta simple. La alternativa propuesta como un dilema encubre alguna distinción que no es percibida y permite una respuesta que escapa a la alternativa planteada inicialmente. Tal el caso, por poner un ejemplo, de la cuestión sobre si el trascendental *verum* es totalmente idéntico al ente o no³. El desarrollo de la argumentación despliega, en primer término, una serie de razones que podrían avalar la identificación lisa y llana entre ambas nociones para luego, a partir de un *sed contra*, generar una segunda serie de razones que parecería indicar que en ningún senti-

² La *quaestio* como forma o estructura metodológica no debe confundirse con la *quaestio* como unidad textual que suele ser subdivida en artículos, cada uno de los cuales está desplegado bajo aquella forma o estructura de *quaestio*. Para evitar malentendidos, utilizaremos la palabra latina *quaestio* para denominar esa estructura metodológica y la palabra castellana “cuestión” para designar las unidades textuales a las que se hace referencia en cada caso.

³ *Quaestiones disputatae de veritate* [De ver.] q. 1, a. 1.

do son idénticas. La respuesta quedará en un plano de mayor precisión: lo verdadero y el ente son idénticos en la realidad pero difieren en su concepto. En otros casos, la alternativa no es superable pero es demasiado para el alcance de la razón humana. Tal la cuestión acerca de si el mundo es eterno o tiene un comienzo en el tiempo⁴. Ambas series de argumentaciones no harán sino adelantar razones probables a favor de una y otra posición, que no alcanzan el nivel de la certeza demostrativa. El tipo de despliegue argumentativo de estos dos ejemplos citados preanuncia la estructura formal bastante más compleja que es usual en teólogos del S. XIV como Duns Escoto y Guillermo de Ockham, en donde se contraponen directamente dos líneas argumentativas: el *quod sic* y el *quod non*.

III. Dificultades

Los argumentos enumerados en favor de las tesis opuestas deben considerarse independientes. Por más que presenten relaciones o elementos comunes, no inciden uno en el otro ni se precisan mutuamente. Desde este punto de vista lógico, ninguno de los argumentos añade nada a la validez o la verdad de los otros. Desde una posición que excede el plano lógico, difícilmente puede decirse que la multiplicación de argumentos de peso en una misma línea no conduce a nada ni agrega nada. En un plano pragmático de la argumentación, la mayor cantidad de argumentos volcados contra una opinión es un elemento decisivo para considerarla insostenible. Por otra parte, la cantidad de argumentos forjados depende del género de obra en que se insertan. Como es natural, en las cuestiones disputadas, verdaderos registros de un ejercicio escolar asiduo, el promedio de los argumentos *in contrario* que Tomás de Aquino elabora está entre los quince y los veinte, mientras que, en una obra sintética por su objetivo “didáctico”, como la *Suma Teológica*, el promedio está entre tres y cinco.

Los argumentos en favor de la tesis contraria pueden estar basados en líneas filosóficas opuestas, como los postulados fundamentales de la teoría platónica de las Ideas o en el platonismo larvado

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum [In Sent.]* II d. 1, q. 1, a. 5.

de un Agustín de Hipona o de Avicena. Pueden también consistir en una reconstrucción de argumentos pertenecientes a maestros contemporáneos, de tendencias o extracción rivales, como los intelectuales agustinianos de la orden franciscana o los maestros de artes influidos por el denominado aristotelismo heterodoxo o averroísmo latino. Pero también puede tratarse de argumentos que llevan a una dificultad aparentemente insuperable ciertas posiciones personales asumidas, es decir, argumentos que están basados en premisas propias. Este tipo de argumentaciones es de particular interés porque revela un grado sutil de reflexión sobre la propia construcción filosófica, un ejercicio crítico que supone una auténtica internalización de la figura del “oponente” con el cual se dialoga. Como veremos, los tres argumentos esgrimidos en el artículo pertenecen a esta clase.

III.1. Primera dificultad: lo inteligido en acto

El punto de partida del primer argumento *in contrario* se basa en un principio central de la noética del libro III del *De anima*: la identificación entre “lo inteligido en acto” y “el intelecto en acto”. Según ello, lo inteligido en acto estaría en el intelecto en acto. Pero lo que hay en el intelecto que entiende actualmente es precisamente la especie inteligible. La conclusión que parece imponerse es que la especie inteligible es aquello mismo que es inteligido.

La dificultad se basa, pues, en un principio aristotélico que es plenamente asumido: el acto de lo inteligible —la dimensión de lo real que puede ser inteligida— y el acto de lo intelectivo —la facultad del alma que está en condiciones de entender— es uno y el mismo. El acto de conocimiento intelectual es concebido como la actualización simultánea de dos potencialidades: la de la realidad para ser conocida intelectualmente y la del intelecto humano para conocerla. El argumento asume de alguna manera que si la realidad es solo potencialmente inteligible —como efectivamente se desprende de la crítica a las Ideas platónicas—, su inteligibilidad actual viene a coincidir con el ámbito de la intelección actual, es decir, con el del intelecto. Por tanto, la especie inteligible, que vendría a ser esa dimensión inteligible de lo real actualizada no existe sino en el intelecto, como para constituirse en aquello mismo que es inteligido.

III.2. Segunda dificultad: la especie debe existir en algo

El segundo argumento retoma el principio del anterior aunque elabora una estrategia diferente. Es preciso que la especie inteligible exista en algo, que tenga su ser en alguna cosa; lo contrario valdría tanto como decir que no existe en absoluto. La especie debe residir en alguna zona o territorio de lo real. Pero no caben muchas posibilidades: o existe en la realidad exterior al alma o en el intelecto. El primer caso aparece como imposible, puesto que la cosa exterior es material, de modo que nada de lo que hay en ella podría constituir lo entendido en acto. No cabe sino la segunda opción, que la especie exista en acto solo en el intelecto, con lo cual termina confundándose con lo inteligido mismo en acto.

III.3. Tercera dificultad: los significados de las voces

La tercera objeción parte de uno de los textos fundamentales para toda la semántica medieval, destinado a cruzarse con los desarrollos de la noética y la teoría del conocimiento: el célebre “triángulo semántico” con que se abre el *De interpretatione* de Aristóteles⁵. Según este pasaje, lo que hay en la palabra (*phoné/vox*) es símbolo de las afecciones del alma (*pathémata tês psychês/passiones animae*), las cuales, a su vez, son semejanzas de las cosas (*prágmata/res*). Tomás de Aquino sigue la tradicional interpretación boeciana, que establece una mediación intelectual entre el nombre y la referencia a la cosa: la palabra puede que designe o *refiera*, en última instancia, a la cosa externa pero *significa*, propiamente, el concepto que el intelecto ha podido formarse de ella. Por ello, dice Aquino que “significamos con la palabra aquello que entendemos”, vale decir, con nuestras palabras nombramos las cosas en la medida en que las concebimos intelectualmente. Ahora bien, según la interpretación también predominante entre los medievales, aquellas “afecciones del alma” de las que habla el *De interpretatione* se identifican con las concepciones del intelecto que constituyen el significado de los nombres. De ello parece seguirse que aquello que el intelecto entiende acerca de la cosa real no es más que su propia afección.

⁵ *De interpr.* I, 16^a3-8.

IV. El *sed contra*

Hemos señalado que el momento de la autoridad suele estar dado por una cita bíblica o alguna referencia a una autoridad en materia teológica o filosófica. En algunas situaciones extremas, el autor no encuentra una cita expresa que respalde la posición que va a defender. Es el caso del artículo que nos ocupa. Estos casos límite evidencian claramente que el tema es lo suficientemente complejo y carece de los antecedentes como para encontrar en las autoridades una guía que oriente argumentación hacia la propia posición.

Aquino insiste en algo que constituye el punto de partida de su abordaje del conocimiento humano: el paralelismo entre lo que ocurre en el ámbito de la sensibilidad y el del intelecto, fundado en el análisis que hace Aristóteles en el *De anima*. El mencionado paralelismo lo lleva a nuestro autor a moverse siempre en una línea fluctuante. En realidad, se trata de plantear una *analogía* entre los elementos estructurales de uno y otro ámbito —la relación entre la facultad y su objeto, la acción que los vincula, etc.— como base para destacar las diferencias que precisamente se encuentran entre ellos. En este caso, el paralelismo le permite a Aquino trasladar la relación que la especie sensible tiene con la facultad sensitiva a la relación que la especie inteligible debe tener con la facultad intelectual. Si la especie sensible, manifiestamente, no es “lo sentido” sino aquello por lo cual el sentido siente, análogamente habrá que esperar que la especie inteligible no sea “lo inteligido” sino aquello por lo cual el intelecto entiende. Por cierto, no pasa de ser una pista, una indicación de cómo y en qué sentido debe desplegarse la argumentación que hallará su verdadero lugar en el momento central de la respuesta.

V. El cuerpo del artículo

El tratamiento del cuerpo del artículo comprende varias secciones. En primer lugar, Aquino hace una breve mención doxográfica a las doctrinas que habrían sostenido la opinión contraria. Esta referencia implícita a los presocráticos oculta, en verdad, el auténtico destinatario que será manifiesto en pasajes paralelos de otras obras. A continuación, viene una parte argumentativa que reconstruye dos razones en contra de la opinión contraria. Finalmente, sigue la sec-

ción en la que Tomás de Aquino desarrolla su propia posición sobre la base de ciertos principios y distinciones concernientes al proceso intelectual. En último término se formula una concesión relativa, un sentido secundario y limitado en el que únicamente cabría hablar de la especie inteligible como algo conocido o inteligido, que no afecta la validez de la tesis principal que hace funcionar a la especie como el medio por el cual la cosa es conocida o inteligida.

V.1. El origen de la doctrina de refutar

Aquino comienza su respuesta con una referencia doxográfica a algunos que afirmaron que nuestras facultades cognitivas no conocen más que los propios estados internos, al modo en que el sentido no siente más que su propia afección en el órgano corporal. La doctrina aludida parecería ser una generalización de esta característica del sentido a todas las facultades del alma, en especial, al intelecto. Con ello, el intelecto no conocería más que su propia afección, esto es, la especie inteligible, la cual se convertiría de inmediato en aquello que es inteligido. Según lo que se argumentará en el cuerpo, la referencia podría apuntar a un tipo de relativismo como el protagórico. Si es éste el caso, es curioso que, en la *Suma*, Aquino oculte la fuente que en otras obras constituye el verdadero destinatario de la refutación, que no es otro que la doctrina averroísta sobre la unicidad del intelecto agente⁶. En los términos de nuestro autor, el Comentador pretende deducir de la universalidad de las formas inteligibles la unicidad del intelecto. La motivación teológica de la polémica es manifiesta: si se remueve la diversidad de intelectos humanos, siendo que el intelecto es la única parte incorruptible e inmortal del alma, nada individual permanecerá de ésta después de la muerte, con lo que se suprime la retribución de premios y penas en la otra vida⁷. Sin embargo, la estrategia argumentativa que Aquino moviliza en contra del flagrante “error” de Averroes es estricta y totalmente filosófica: una impugnación de

⁶ *Summa contra Gentiles* [SCG] II cap. 75; *Sententia libri De anima* [In De an.], III lect. 8; *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis* [De spir. creat.], a. 9, ad 6^{um}; *Compendium Theologiae* [Comp. Theol.], cap. 85.

⁷ *De unitate intellectu contra averroistas*, proem.

la fertilidad explicativa de la teoría averroísta para dar cuenta del fenómeno del conocimiento intelectual, tal como éste puede y debe ser atribuible al hombre *individual*. En este sentido, la imputación lanzada al averroísmo es un contragolpe hacia sus objetivos: se trataba de fundamentar cómo es posible la validez universal de los conceptos postulando una instancia única que sería su sujeto y ello, desemboca finalmente en una suerte de relativismo en el cual el intelecto humano individual —el de este hombre concreto en su acto de entender— no conoce la cosa real sino su propia afección, en la medida en que, para “conectarse” con aquel Intelecto separado, tiene que convertir a la especie inteligible en aquello mismo que conoce. De allí la necesidad de distanciar la propia posición de Tomás de Aquino de este error que será duramente combatido.

V.2. Inconvenientes de la doctrina expuesta

A continuación, Aquino presenta dos argumentos que muestran la imposibilidad de esta doctrina. El primero señala que aquello que es inteligido viene a coincidir con aquello sobre lo cual son las diversas ciencias. Si lo que inteligimos es meramente aquello que está en nuestra alma, nos quedaríamos sin ciencia de las realidades exteriores a ella. Todo nuestro conocimiento se reduciría a lo que está en nosotros y habríamos perdido conocimiento de la realidad externa, al modo en que lo perdían los platónicos por reducir todo conocimiento a las Ideas. El segundo argumento apunta en la misma dirección pero con un blanco más importante. La doctrina objetada equivaldría a un relativismo en el que toda opinión resultaría verdadera, en última instancia, una negación del principio de no contradicción. Si la facultad del alma no conoce más que su propia afección, el juicio no sería sino sobre ésta, con el resultado de que sería imposible atribuirle algún tipo de error al juicio tal como se le presenta a la facultad. En efecto, carece de sentido decir que el juicio sensible sobre la dulzura de la miel, de parte de quien tiene un gusto sano, es más verdadero que el juicio sobre su amargura de parte de quien tiene un gusto enfermo si, en definitiva, uno y otro no juzgan sino sobre su propia afección. Sin mayores reparos, Aquino traslada este análisis sobre el juicio sensible al nivel del cono-

cimiento intelectual.⁸ Si todo fuese como enuncia la doctrina, toda opinión o, en general, toda comprensión (*acceptio*) sería verdadera.

Este tipo de razonamientos pertenece a una clase de argumentos que no es infrecuente en Tomás de Aquino y que podríamos llamar de tipo “cuasi-trascendental”. Se trata de refutar una doctrina señalando su imposibilidad para dar cuenta de algún tipo o nivel de conocimiento que se presupone como válido y necesario. De una exigencia epistémica se infiere cuál debería ser la estructura misma de la realidad congruente con ella. Fácilmente se advierte que el tenor de estos argumentos no alcanza para lograr una refutación estricta o absoluta de la opinión impugnada. Tan solo suman un inconveniente, exponen su infertilidad explicativa, a partir de premisas que el oponente quizá no comparte. Por ello es que los hemos denominado argumentos “cuasi-trascendentales”, porque no tienen, ni pretenden tener la validez absoluta de una argumentación trascendental en sentido kantiano. En todo caso, están más cerca de tener una naturaleza dialéctica, en sentido aristotélico y, en tal medida, deben ser tomados como un elemento más de una estructura argumentativa mayor, que incluye una argumentación positiva basada en premisas propias y que aporta la solución definitiva a la cuestión. Es en ese contexto mayor en donde este tipo de argumentos adquiere su verdadero sentido. Si ése es el caso, la exposición que Tomás de Aquino hace de estas razones ciertamente habla más de sus propios intereses y expectativas que de las opiniones objetadas. En tal sentido, no está demás insistir en que la preocupación fundamental que subyace a la cuestión es la necesidad de garantizar un conocimiento objetivo acerca de la realidad externa. Ello refuerza la interpretación que debemos hacer de los argumentos vertidos *in contrario*, como una anticipación de las dificultades que podrían derivarse de premisas o principios propios.

⁸ Personalmente, no me queda clara la validez de esta traslación. El paso a un nivel como el intelectivo podría significar un conocimiento que, a pesar de remitirse a un estado interno, podría ser de naturaleza objetiva. Después de todo, ¿no sería algo semejante al caso del idealismo trascendental kantiano? Por cierto que, con otras bases bastante más lejanas que las que Aquino puede conjeturar...

V.3. El principio de la solución: distinción entre la acción inmanente y la transitiva

Como es frecuente en Tomás de Aquino y, en general, en el procedimiento escolástico, la solución pasa principalmente por una distinción. Es preciso distinguir entre dos tipos de acciones: una, que podríamos llamar inmanente, que permanece en quien actúa y otra, que podríamos llamar transitiva, precisamente porque trasciende hacia una cosa exterior. Significativamente, ejemplos de la primera son acciones cognitivas como el ver y el entender —a los que quizá uno podría agregar actos de las facultades apetitivas como el querer o el desear—; ejemplos de la segunda son acciones físicas como el calentar y el cortar. Tras distinguir netamente entre ambas y, quizá presuponer su diferente naturaleza, Aquino señala, sin embargo, un cierto elemento común, que está dado por un principio general de su ontología: ambos tipos de acciones se realizan según una cierta forma, vale decir, en ambas se da una forma que constituye el principio de la operación.

Cuando se dice aquí que la forma es “principio de operación”, la palabra principio no debe tomarse tanto en el sentido coloquial del comienzo o el punto de partida de la operación sino en el sentido técnico en que “principio” pertenece al vocabulario general de la causalidad, junto a “causa” y “elemento”. La forma es, efectivamente, el principio que responde por, da cuenta de la operación que emana de la cosa. La forma es el acto primero de la cosa, en cuanto principio determinante que la hace ser en acto lo que es, en tanto que la operación es el acto segundo.

En tal sentido, el paralelismo planteado entre la acción física y la acción cognitiva no busca promover la asimilación de la segunda a la primera sino, por el contrario, destacar su diferencia y especificidad, en razón del diferente papel que cumple la forma como principio de operación en una y otra. Mientras que la acción física o transitiva tiende a actualizar una forma que está en potencia en un sujeto distinto, la acción cognitiva o inmanente tiende a actualizar una forma que está potencialmente en el mismo agente, o mejor, una dimensión activa del sujeto de la acción —el intelecto agente— tiende a actualizar una dimensión potencial del mismo sujeto —el intelecto

posible—. Entendemos que en ese preciso sentido cabe calificar a la acción de “inmanente”. El intelecto no actúa sobre el objeto de conocimiento, que queda en algún sentido “intacto”, inmodificado, a no ser por el hecho no menor de que, solo en el intelecto, el objeto ve plenamente realizada su inteligibilidad, que en la realidad se da solo en potencia y es en el intelecto y por la acción del intelecto que llega a ser en acto.

Pues bien, Aquino lleva el paralelismo entre la acción inmanente y la transitiva al plano de las relaciones de semejanza. Cuando uno esperaría que dijera que el efecto adquiere una forma semejante al agente que es su causa, Aquino lo formula en sentido inverso, quizá con el objeto de facilitar el paralelismo: la forma que es principio de la acción —v.g., el calor que tiene el fuego— es semejante a la forma que se da en el efecto —v.g., el calor producido en el paciente—. Del mismo modo, la forma que es principio de la operación intelectual —la especie inteligible— es una semejanza del objeto de conocimiento —la cosa real externa, o mejor, su aspecto inteligible, la quiddidad o esencia de la cosa—. Pero la diferencia crucial es que, como aquí la acción es inmanente, aquello a lo cual el principio formal de operación es semejante ya no constituye el término de la acción, en otras palabras, el objeto de conocimiento no es aquí el efecto de la acción causal del intelecto. Así es como queda salvada la distinción entre el *id quo* y el *id quod*. La forma que es principio de conocimiento es aquello mediante lo cual el intelecto conoce, por ser una semejanza de la cosa real externa que sigue siendo el objeto de conocimiento, aquello que el intelecto conoce.

La clave de la respuesta reside, entonces, en la noción de forma como principio de operación. Pero el análisis hecho hasta aquí —que es el nivel general de análisis en el que se queda el pasaje que nos ocupa— no ha revelado aún toda la complejidad de la cuestión. La especie inteligible es la forma por la cual el intelecto está en acto. Ahora bien, en una serie de contextos complementarios, Aquino elabora una crítica a la opinión de Avicena, según la cual no hay una memoria intelectual, esto es, los inteligibles no permanecen en acto en el alma intelectual humana, la cual debe volverse nuevamente hacia la fuente que se los provee —la cual, recordemos, es para Avicena un Intelecto Agente separado— toda vez que quiere inteligirlos

actualmente. La negación de esta tesis implica que las especies inteligibles se conservan en el intelecto posible ya informado mientras no están siendo inteligidas actualmente. Este intelecto que dispone de inteligibles ya adquiridos pero que no los presenta en conocimiento actualmente es en Aquino un intelecto *in habitu*, una suerte de intelecto en estado de “potencia intermedia”, entre la potencialidad absoluta del intelecto posible —aquel que es, de cierta forma, todas las cosas, como una tabla rasa en la cual no hay nada escrito— y el intelecto en acto en el sentido de la actualización de una “potencia segunda” —como el gramático que está ahora ejerciendo la gramática, actualizando la disposición habitual que adquirió al aprender la gramática—⁹.

En estos términos, se da la siguiente paradoja: el intelecto ejerce una acción antes de que pueda comenzar a ejecutar la acción de conocimiento intelectual propiamente dicha. En efecto, el intelecto agente realiza una acción sobre los *phantasmata* de la imaginación —en verdad, una doble acción de iluminación y abstracción¹⁰— como resultado de la cual los inteligibles se imprimen en el intelecto posible. Este intelecto “informado” por la especie está en condiciones de relacionarse con su objeto de conocimiento, pues la especie es una semejanza del mismo. Por contar con esa forma, el intelecto puede empezar a operar, lo que insinúa que debe haber un término de esa operación. Eso está llamando a un invitado que no ha hecho aparición en el cuerpo del artículo y que hará su entrada en la respuesta a la tercera dificultad.

V.4. *Una concesión secundaria*

La respuesta no termina en esta declaración negativa respecto de que la especie inteligible *no es* aquello mismo que es conocido. A título de precisión, el cuerpo del artículo se cierra con una salvedad. En la medida en que el intelecto es capaz de volverse sobre sí mismo e inteligir su propia intelección, la especie inteligible puede eventualmente llegar a constituirse en el objeto de su intelección, vale decir,

⁹ *De ver.* q. 10, a. 2; *SCG* II 74, 16; *ST* I q. 84, a. 3.

¹⁰ *ST* I q. 85, a. 1.

en aquello mismo que es inteligido, se entiende, no en el sentido primario y absoluto con el que se ha respondido a la cuestión sino en un sentido secundario y relativo. Uno estaría tentado a decir que si Aquino ha podido escribir todo el artículo, es decir, si ha podido pronunciarse acerca del *status* de la especie inteligible, es en la medida en que ha podido objetivarla como el término de la acción de conocer. De modo que esa perspectiva reflexiva también ha de poder salvarse. Desde luego, ello no va en perjuicio del alcance de la respuesta general, sobre todo en función de los objetivos que la han motivado, esto es, garantizar un conocimiento objetivo de la realidad externa.

VI. Respuestas a las dificultades

Las respuestas a las dificultades o razones esgrimidas *in contrario* cierran el esquema argumentativo de la *quaestio*. Se trata de “desanudar”, sobre la base de las elaboraciones desplegadas en el cuerpo del artículo, los problemas que estaban en su base. La dimensión y la calidad de las respuestas son diversas, en proporción directa con las de las respectivas dificultades. En algunos casos, puede uno encontrar respuestas algo formales, que solo retoman aquello que ya ha quedado en claro en la solución principal. Otras veces, el desarrollo de alguna de las dificultades adquiere proporciones considerables o bien aporta elementos sustanciales que no aparecen en el cuerpo del artículo. Como veremos, las respuestas a las tres objeciones presentadas darán lugar a algunos de los elementos más significativos del texto que tratamos.

VI.1. Primera respuesta: la noción de semejanza

Los dos primeros argumentos apelaban, a su modo, a un principio aristotélico aceptado por Aquino, la identidad entre lo inteligido en acto y el intelecto en acto. La respuesta a la primera dificultad establece lo siguiente:

A lo primero hay que decir que lo entendido está en el que entiende por medio de su semejanza. Y de este modo se dice que el entendimiento en acto es lo entendido en

*acto, en cuanto la semejanza de la cosa entendida es forma del entendimiento, tal como la semejanza de la cosa sensible es la forma del sentido en acto. Por ello, no se sigue que la especie inteligible abstraída sea aquello que es entendido, sino que sea su semejanza*¹¹.

La estrategia de Aquino consiste en relativizar la identidad presuntamente planteada por el *dictum* aristotélico de que lo inteligido en acto es el intelecto en acto, reduciendo aquella identidad formal a una semejanza. Lo que está en el intelecto *no* es la cosa misma sino una *semejanza* de ella, o mejor, que la cosa se hace presente al intelecto no significa sino que una semejanza de la cosa está en el intelecto y esa semejanza resulta ser la especie inteligible. Aunque el contexto general de las cuestiones 84-85 no lo aclara, a la vista de otros pasajes de Aquino uno debiera entender que la semejanza en cuestión es la que suele llamar “semejanza por representación”¹². En efecto, por mucho que, en el cuerpo del artículo, Aquino haya planteado un paralelismo entre la función de la forma como principio de operación en la acción inmanente cognitiva y en la acción transitiva física y haya destacado que, en ambas, la forma hace las veces de una cierta semejanza, no cabe duda de que no se trata del mismo tipo de similitud. La semejanza cognoscitiva no convierte o transforma al intelecto en algo de la misma especie de lo que recibe. Al igual que, al nivel sensitivo, el ojo no se vuelve rojo por recibir el color, tampoco el intelecto se vuelve un ser pétreo por conocer la naturaleza de la piedra. Desafortunadamente, Aquino no suele aportar mayores precisiones sobre en qué consiste este tipo peculiar de semejanza, a más del hecho meramente enunciado de que debe distinguirse de la semejanza ontológica o constitutiva.

En cualquier caso, lo importante es que aquí la semejanza parece tener la función de distanciar aquello que está presente en el intelecto de la cosa exterior al intelecto que es objeto de intelección o aquello *que* es entendido (*id quod*), de manera que a la especie-semejanza presente en el intelecto le queda solo el papel de aquello *por lo*

¹¹ *ST I* q. 85, a. 2, ad 1^{um}.

¹² *De ver.* q. 2, a. 3, ad 9^{um}; q. 2, a. 5 y ad 5^{um}; q. 7, a. 5, ad 2^{um}; q. 8, a. 1 y ad 3^{um}; q. 10, a. 4, ad 4^{um} y ad 5^{um}.

cual (id quo) aquella cosa es entendida. Podría decirse que el precio que decide pagar Aquino en este caso es bastante alto: al distinguir la especie inteligible de aquello que es entendido se ve obligado a relegarla a la condición de un ítem distinto de la cosa e incorporado de alguna manera a la naturaleza del intelecto. En términos del esquema hilemórfico que Aquino suele preferir, la especie inteligible es una forma que “se imprime” en el intelecto posible. El intelecto que ya ha sido actualizado, en el que se conserva la forma inteligible, es un intelecto “in-formado”, una suerte de compuesto hilemórfico donde el intelecto viene a ser el sustrato o materia y la especie inteligible la forma que lo actualiza. Pasando ya a una terminología en la que Aquino no suele abundar, quizá porque no la prefiere, nos veríamos obligados a decir que la especie inteligible es un accidente, probablemente una cualidad de aquella sustancia que es el intelecto.

En un segundo momento, Aquino necesitará remontar este distanciamiento y aproximar nuevamente la especie inteligible a la cosa externa de la que proviene, a la cual ha sido “asimilada”. Esto es precisamente lo que intentará hacer la respuesta a la próxima objeción.

VI.2. Segunda respuesta: la identidad de la natura

Pasemos a la respuesta a la segunda dificultad:

A lo segundo hay que decir que, cuando se dice “lo entendido en acto” quedan implicadas dos cosas, a saber, [a] la cosa que es entendida, y [b] el hecho mismo de ser entendida. Del mismo modo, cuando se dice “lo universal abstraído”, se entienden dos cosas, a saber, [a] la naturaleza misma de la cosa, y [b] la abstracción o la universalidad. Por tanto, [a] esta naturaleza a la cual le acontece el ser entendida o abstraída, o <a la cual le acontece> la intención de universalidad, no está sino en los singulares, pero [b] aquello mismo que es el entender o abstraer, o la intención de universalidad, está en el entendimiento. Y esto podemos verlo mediante un símil con el sentido. En efecto, la vista ve el color de la manzana sin su olor. Si se preguntara dónde está el color que es visto sin el olor, es manifiesto que el color

que es visto no está sino en la manzana pero el que sea percibido sin el olor le acontece de parte de la vista, en cuanto en ella hay una semejanza del color y no del olor. Del mismo modo, la humanidad que es entendida no está sino en este o en aquel hombre, pero el que la humanidad sea aprehendida sin las condiciones individuales —lo cual es <precisamente> abstraerla—, a lo cual le es consecuente la intención de universalidad, le acontece a la humanidad en cuanto es percibida por el entendimiento, en el cual hay una semejanza en cuanto a la naturaleza de la especie y no de los principios individuales¹³.

La objeción pretendía acorralar la posición de Tomás de Aquino preguntando por el lugar donde tenía su ser lo inteligido en acto, a lo que respondía ubicándolo en el mismo intelecto en acto. La respuesta “desdobla” lo inteligido en acto en dos componentes: el contenido de aquello que es inteligido —una piedra, un árbol, o, más precisamente, la esencia de la piedra o del árbol— y las formalidades que éste adquiere en tanto es inteligido —la abstracción, y, a consecuencia de ésta, la universalidad—. Lo inteligido en acto se asimila así al universal que es abstraído, donde cabe distinguir entre el contenido determinado de ese universal —el que se trate del universal “piedra” a diferencia del universal “árbol”— y la forma misma de la universalidad, la universalidad del universal —la característica o la propiedad por la cual decimos que “piedra” o “árbol” son universales y que precisamente se la atribuimos—. Así es posible responder que el primer aspecto, la determinación esencial de cada cosa que eventualmente es inteligida, es algo que tiene existencia en los singulares, como un componente esencial que los constituye pero el hecho de que adquieran la propiedad de la universalidad es algo que solo se entiende en la medida en que se los considera como concebidos por el intelecto. La noción o *intentio* misma de universalidad —la predicabilidad de muchos— es algo consecuente al modo de existencia que tiene ese contenido en el intelecto, esto es, en tanto abstraído, o sea, despojado de las particularidades en las que está envuelto en su existencia en la realidad, viene a ser un “uno dicho de muchos”, por

¹³ *ST I* q. 85, a. 2, ad 2^{um}.

la relación que guarda ese contenido presente en el intelecto con los múltiples individuos que se hallan en la realidad.

El pasaje utiliza una distinción de origen aviceniano entre dos sentidos de “universal”. Un término concreto como “blanco” significa tanto la cualidad de lo blanco como aquello que es blanco —v.g. el hombre o el papel—, en tanto que el término abstracto “blancura” refiere exclusivamente a la cualidad misma, con independencia de aquello en lo cual se da. Análogamente, el universal, aquel predicable porfiriano por excelencia que ha dado lugar a la célebre querrela medieval, cuando es tomado concretamente, comprende aquella propiedad de ser predicado de muchos, en conjunción con aquello a lo cual esa propiedad es aplicada, una determinada esencia, naturaleza o contenido inteligible como “hombre”, “animal”, etc. Tomado abstractamente, debemos hacer referencia de manera estricta y exclusiva a la propiedad en sí misma, a la universalidad del universal, la definición misma de la universalidad. Por tanto, en el universal tomado concretamente cabe distinguir entre la universalidad que estamos atribuyendo y *aquello* a lo cual se le está atribuyendo dicha universalidad, aquello “a lo cual *le acontece* la universalidad”.

Esta última expresión es la fórmula clave que abre el importante desarrollo del tratado V del *Liber de philosophia prima sive scientia divina* de Avicena en el que, al tratar sobre la naturaleza del universal, se expone la denominada doctrina de la “indiferencia” de la naturaleza o esencia. En efecto, aquello “a lo cual le acontece” la universalidad es algo que, en sí mismo y en cuanto tal, no es universal, más precisamente, no es universal ni singular aunque pueda eventualmente ser cualquier de los dos, no ya bajo una “consideración absoluta” de su esencia sino en cuanto ya es otra cosa. La esencia del caballo, la caballidad, en cuanto tal, es decir, en cuanto caballidad, no es más que la caballidad, no contiene ninguna nota fuera de las que entran en su definición. La esencia no es en sí misma universal sino solo en cuanto adquiere un determinado modo de existencia, a saber, la existencia mental, por el hecho de ser concebida en el intelecto.

Aunque la doctrina aviceniana de la indiferencia de la esencia tiene una fuerte presencia en las obras tempranas de Aquino —como el *De ente et essentia*— hay una tendencia en algunos intérpretes a

desestimarla o negarla en las obras más maduras. Giorgio Pini ha sostenido que Tomás de Aquino evolucionó de una interpretación “ontológica” de la doctrina aviceniana a una interpretación “gnoseológica” de la misma en sus obras más tardías¹⁴. En forma más categórica, Deborah Black considera que la teoría aviceniana de la identidad de una *natura* es incompatible con una doctrina escolástica como la de la especie inteligible, que constituiría una representación de la cosa en el alma¹⁵. El presente pasaje de la *Suma teológica* es considerado un ejemplo en este sentido, quizá por el hecho de que no hay mención a un estadio “intermedio” entre la existencia de la *natura* o esencia en los singulares y la universalidad que es relegada al ámbito del intelecto o bien porque se dice que la humanidad que es inteligida no existe sino en los singulares, esto es, en este o aquel hombre. Pero el mero hecho de que aquí no encontremos un esquema “triple” (en el que se distinga una consideración absoluta de la esencia, distinta de las dos formas de existencia que adquiere en la realidad) no significa que no esté implícito precisamente como el puente que garantiza la *correspondencia* entre aquella esencia que es captada universalmente en el intelecto y la que constituye a los singulares existentes en la realidad, lo cual es, cabría agregar, el sentido y el propósito fundamental de esta doctrina. Tanto más si se considera que lo característico de la doctrina de la indiferencia de la esencia es que no concede a la esencia absoluta o en cuanto tal un *tercer* modo de existencia al lado de los otros dos, la existencia real y la mental, particularmente en el abordaje de Tomás de Aquino, quien tiende a presentar ese estadio intermedio como una *consideración* absoluta de la esencia, en tanto se hace “abstracción de cualquier ser”¹⁶, es decir, de los dos modos de la existencia real y mental.

Quizá la principal objeción que puede formularse a la interpretación que quiere ver en este pasaje la doctrina aviceniana de la *natura* sea la alusión final a la noción de semejanza. En efecto, se

¹⁴ Giorgio PINI, “*Absoluta consideratio naturae: Tommaso d’Aquino e la dottrina avicenniana dell’essenza*”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 15 (2004), 387-438.

¹⁵ Deborah L. BLACK, “Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna”, *Medieval Studies*, 61 (1999), 45-79.

¹⁶ *De ente et essentia*, cap. 3.

dice allí que lo que hay en el intelecto es una semejanza, uno podría agregar, no la *natura* idéntica sino aquella especie-semejanza que fue la clave de la respuesta anterior. En tal caso, es extraño que Aquino mantenga el lenguaje proveniente de la doctrina aviceniana, en la medida en que expresa que a la humanidad “le acontece la universalidad”, como consecuencia de que es abstraída de los principios individuantes. ¿A qué le acontece la universalidad? ¿a la semejanza de humanidad que existe en el intelecto o a la *natura humanitatis*, como dijo unas líneas antes? En realidad, la noción de semejanza, si acaso es introducida aquí para relativizar nuevamente la identidad entre lo inteligido en acto y el intelecto en acto, lo es con otra función. En la respuesta anterior, la semejanza tenía por objetivo distinguir entre la cosa que era entendida y aquello que existía en el intelecto. Aquí la función es más bien la contraria: admitido que lo existe en el intelecto aparece como distinto a lo que existe en la realidad —porque en la realidad existe de modo singular y, en el intelecto, en forma separada o abstraída, lo que implica la universalidad—, se trata de mostrar que aquello que es entendido universalmente en el intelecto tiene una *correspondencia* con aquella esencia que se encuentra en la realidad. En tal sentido, es ilustrativa la comparación que Aquino establece con el sentido, un ámbito en el que no hay abstracción ni universalidad y, sin embargo, se da un “modo de ser conocido” del objeto que resulta distinto del “modo de ser” que tiene fuera del alma, sin que ello ponga en peligro la objetividad del conocimiento. Cuando Aquino pregunta dónde existe el color que es visto sin el olor, uno estaría tentado a responder “en el sentido de la vista”, que es la que lo separa del olor. La respuesta es, sin embargo, que el color visto sin el olor existe en la manzana, solo el hecho de estar separado del olor es lo que existe exclusivamente en el sentido. El color que existe en la manzana es y no es el percibido por la vista. La manera de explicarlo es que, en la vista, hay una semejanza *respecto* del color y no del olor.

Del mismo modo, la esencia de lo inteligido existe en la modalidad singular que caracteriza a lo real pero es inteligida separadamente de las condiciones individuantes. La esencia que está en los singulares es y no es lo captado por el intelecto. Ello se expresa diciendo que en la esencia abstraída hay una semejanza *respecto* de la naturaleza de la especie y no la hay *respecto* de los principios in-

dividuales. La función de la noción de semejanza es la de vincular el contenido de aquello que es inteligido y delimitarlo respecto de aquello que escapa a la consideración del intelecto, de aquello en lo cual “no coincide” con lo que está en realidad.

El uso que Tomás de Aquino hace de la noción de semejanza, a la hora de dar cuenta del fenómeno del conocimiento, ha dado lugar a discusión. Tras estudiar detenidamente la doble serie de pasajes en los que Aquino explica el conocimiento tanto en términos de una identidad formal como en términos de semejanza, Claude Panaccio concluye que la proclamada identidad debería entenderse más bien en términos de semejanza en conexión con la noción de representación¹⁷. Por el contrario, Dominik Perler cree que las presuntas declaraciones sobre la semejanza deberían interpretarse más bien en la forma de una cierta identidad¹⁸. En realidad, lo que se verifica en Tomás de Aquino es un continuo desplazamiento entre ambas nociones. El uso de ese lenguaje presuntamente inconsistente quizá pueda entenderse mejor si, por una parte, se minimiza el alcance de la identidad en cuestión a una identidad *formal* y no a una absoluta; por la otra, si se tiene en cuenta la definición de semejanza como la unidad en la cualidad de cosas diferentes¹⁹. Así como la identidad formal ciñe la mismidad a un aspecto formal, presuponiendo un sustrato diferente —lo que está en el alma no es la piedra sino la forma de la piedra—, del mismo modo la semejanza implica alguna conformidad entre dos cosas que siguen siendo diferentes. La respuesta al primer argumento retiene el aspecto de diferencia contenido en la noción de semejanza: lo que está en el intelecto no es la cosa sino una semejanza, algo inherente al intelecto que no transforma al intelecto en la cosa conocida. La respuesta al segundo argumento retiene el aspecto de comunidad o de conformidad igualmente contenido en la noción de semejanza: lo que está en el intelecto es una abstracción

¹⁷ Claude PANACCIO, “Aquinas on Intellectual Representation”, en Dominik PERLER (comp.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden, Brill, 2001, pp. 185-201.

¹⁸ Dominik PERLER, “Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives”, *Topoi* 19 (2000), 111-122.

¹⁹ Con las reservas del caso, pues estamos aplicando por analogía la definición de semejanza ontológica al caso de la semejanza por representación.

de la esencia que existe singularizada en lo real pero es semejante a ella desde un punto de vista relativo, en cuanto al contenido determinado de aquello que es captado intelectualmente.

Los dos aspectos contenidos en la especie inteligible como semejanza –su diferencia con la cosa en tanto adquiere una existencia en el intelecto y su conformidad con la misma en cuanto al contenido inteligible que representa– vienen a ocupar los dos momentos que, en un cuadro terminológico y conceptual diferente, serán reelaborados por Duns Escoto: la especie inteligible como accidente del alma o *qualitas mentis* y su ser conocido o ser representado o el *esse obiectivum*. La diferencia estriba nada más y nada menos que en el lugar en donde se ubica la intencionalidad. Mientras que Aquino acude al *esse intentionale* para justificar el primer aspecto —la presencia inmaterial de la cosa en el intelecto sin que por ello éste se “transforme” en lo conocido—, Escoto canaliza inicialmente esa primera presencia como una presencia ontológica —y en tal medida, encuadrable en alguna categoría, como todo lo real— y más bien apela a la intencionalidad para precisar aquel otro costado por el cual el contenido que *determina* al acto mental es el ser mismo de la cosa que se hace objetivamente presente al intelecto²⁰.

VI.3. Tercera respuesta: el verbo mental

En la tercera respuesta nos vamos a encontrar con un protagonista no esperado, un invitado imprevisto en esta consideración de la especie inteligible. Aquino comienza nuevamente con una comparación con el sentido. Allí también cabe distinguir entre una primera operación aprehensiva y una segunda operación formativa ejecutada por la imaginación. De manera análoga, a nivel del intelecto hay una primera operación en la cual el intelecto posible es informado por la especie inteligible. A ella le sigue una segunda operación, en la que el intelecto forma algo, que puede de ser de naturaleza simple, como la *ratio* que corresponde a la definición de la cosa, o de naturaleza

²⁰ Juan Duns ESCOTO, *Ordinatio* I d. 3, p. 3, q. 1; *Reportata Parisiense* I-A d. 3, q. 4.

compuesta, como la composición y división que corresponden a la afirmación y la negación de la proposición.

El vocabulario y las nociones involucradas confirman que Aquino está aludiendo aquí a lo que, en otras obras, denomina la concepción del intelecto o el verbo mental. Con excepción de un pasaje ambiguo perteneciente al temprano *Comentario a las Sentencias*²¹, Aquino irá distinguiendo cada vez con mayor énfasis y claridad entre la especie inteligible, forma impresa en el intelecto posible como resultado de la operación intelecto agente, y este verbo mental, que viene ser como un producto elaborado por el intelecto posible, como algo que el intelecto forma en sí mismo²². Si la especie inteligible es el principio de la operación intelectual, el verbo mental constituirá el término de dicha operación. A los efectos de despejar la dificultad de la objeción planteada, la respuesta despacha simplemente el asunto señalando que lo significado por el nombre —las pasiones del alma del triángulo semántico del *De interpretatione*— no es la especie inteligible sino el verbo mental. Con ello se satisface el punto requerido: la especie inteligible no es aquella *passio animae* a la que se refiere el *De interpretatione* y, por tanto, no es aquello que es entendido. Pero el invitado insospechado aporta una dificultad nueva. ¿Acaso lo que es entendido es este verbo mental, un producto forjado al interior del intelecto? ¿De qué valieron, entonces, todos los argumentos anti-escépticos y anti-relativistas lanzados en función de la especie inteligible? ¿Servirán acaso también para el verbo mental?

La doctrina del verbo mental está firmemente desarrollada en la obra madura de Aquino. Sin embargo, el preciso lugar que la noción de verbo mental ocupa dentro de la teoría del conocimiento intelectual humano ha sido objeto de discusión. Para algunos intérpretes, el contexto teológico en el que casi invariablemente aparece —en función de la comprensión, hasta donde es posible, de la naturaleza del Verbo divino— sugiere que es incorrecto aplicarla de manera irrestricta al caso del intelecto humano²³. Evidentemente, se trata de

²¹ *In Sent.* I d. 27, q. 2, a. 2.

²² *Quaestiones disputatae de potentia Dei [De pot.]* q. 8, a. 1; q. 9, a. 5; *SCG IV 11; Super Evangelium S. Ioannis [In Evang. Ioan.]* cap. 1, lect. 1.

²³ John O'CALLAGHAN, "Verbum mentis", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 74 (2000), 103-119.

una noción que parece comprometer toda interpretación de la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino como un “realismo directo”, como es el caso de John O’Callaghan²⁴. Por ello, no es casualidad que ocupe un lugar más importante en la reconstrucción de aquellos intérpretes que no tienen mayores reparos en calificar la teoría de Aquino como una forma de “representacionalismo”. Tal la postura de Claude Panaccio, quien trabaja el verbo mental de Aquino en su reconstrucción de la evolución de la noción de un “lenguaje mental”²⁵. La cuestión se agrava ni bien se considera que, en uno de los pasajes más importantes, perteneciente a las cuestiones disputadas *De potentia Dei*, Aquino caracteriza el verbo mental como “aquello que es entendido por sí” (*per se intellectum*)²⁶. A esta altura, la contradicción con los objetivos primarios de nuestro artículo segundo de la cuestión 85 parece insalvable. Como era de esperar, una de las contribuciones más lucidas en cuanto al examen atento de todas las dificultades del asunto (y con una mirada no complaciente hacia la posición de Aquino) es la de Lawrence Dewan, quien señala con acierto que una noción como el verbo mental parece encajar poco y nada en una perspectiva como la que se propone un artículo que intenta justamente superar la idea de que el conocimiento solo alcanza un producto interior del alma²⁷. Ello explicaría por qué el invitado molesto hace su entrada “encubierto” en la respuesta a una de las dificultades y está totalmente ausente del cuerpo del artículo o, en general, de la mayor parte del desarrollo de las cuestiones 84-86. A mi entender, uno de los pocos que ha considerado la dificultad que presenta el mencionado pasaje del *De potentia* y propone una tentativa de solución digna de atención ha sido Cyrille Michon aunque a un precio un tanto alto: postular que, en dicho pasaje, el término *intelligere* debe entenderse en un sentido distinto del general que es aplicado en la cuestión 85 de la *Suma*. En el *De potentia*, *intelligere*

²⁴ John O’CALLAGHAN, *Thomist Realism and the Linguistic Turn: Toward a More Perfect Form of Existence*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2003.

²⁵ Claude PANACCIO, *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d’Ockham*, París, Seuil, 1999.

²⁶ *De pot.*, q. 9, a. 5.

²⁷ Lawrence DEWAN, “St. Thomas and Pre-Conceptual Knowledge”, *Études Maritainiennes/Maritain Studies*, 11 (1995), 220-233.

significaría “conocer intelectualmente” en el sentido de producir con el intelecto un resultado que es el término de su acción; mientras que, para todos los restantes casos, *intelligere* significaría conocer propiamente aquella cosa externa que constituye el objeto y la finalidad de la intelección. El verbo mental es “lo inteligido por sí” en el sentido de lo producido por el intelecto, sin perjuicio de que la acción cognitiva del intelecto es *acerca de* la cosa externa y no de este producto interior del intelecto²⁸.

Si esta distinción de Michon es válida, podría uno preguntarse si no sería posible aplicarla —con las diferencias del caso— a la especie inteligible, a fin de responder a interpretaciones polémicas como las de Robert Pasnau quien, a pesar de la letra manifiesta de Tomás de Aquino, ha volcado un considerable esfuerzo argumentativo para sostener que “en algún sentido” las especies inteligibles deben ser algo “conocido” por el intelecto²⁹. Si conocer o inteligir las especies inteligibles significa lisa y llanamente lo mismo que conocer o inteligir la cosa, no veo cómo podríamos hacer escapar a Aquino de las argumentaciones anti-escépticas y anti-relativistas que él mismo ha formulado. Más allá de la controversia, la discusión nos lleva al punto crucial en el que quizá se juega toda la gloria o la perdición de la posición de Aquino.

Conclusión

La teoría del conocimiento de Tomás de Aquino se despliega bajo la forma de un “análisis de facultades”, esto es, la distinción de potencias del alma a partir de sus respectivos *obiecta*. La distinción de dos grandes niveles, el de la sensibilidad y el del intelecto, y la multiplicación, al interior de cada uno de ellos, de distintas facultades —sentido externo, imaginación, intelecto agente, posible— va

²⁸ Cyrille MICHON, “Les représentations rendent-elles indirecte la connaissance des choses?”, en J. BIARD (ed.), *Le langage mental du Moyen âge a l'âge classique*, Lovaina, Institut supérieur de philosophie, 2009, pp. 45-60.

²⁹ Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; IDEM, “Id quo cognoscimus”, en S. KNUUTTILA y P. KÄRKKÄINEN (eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2008, pp. 131-149.

determinando distintas etapas por las que se configura el objeto de conocimiento. Cada uno de los respectivos objetos —la forma sensible, la imagen de la fantasía, la especie inteligible en acto o conservada habitualmente, el verbo mental— pueden ser considerados como “partes” o, mejor, como “momentos” de un mismo proceso de conocimiento de aquello que constituye el objetivo último: alcanzar la inteligibilidad de la cosa real externa. Si de cada una de esas partes o momentos de este proceso se quiere hacer un objeto o una unidad independiente en sí misma, una “cosa” que el intelecto debiera conocer, surge naturalmente la dificultad de que parece haberse multiplicado todo lo que hay para conocer antes de llegar al conocimiento de aquella cosa externa. En otras palabras, las mediaciones que parecían necesarias para vincular el intelecto con la cosa se convierten en algo que se interpone entre el intelecto y la cosa. El medio o instrumento insinuado por el *quo* pasa de ser un medio “puente” a un medio “obstáculo”. Así lo deben de haber entendido los ulteriores críticos de la teoría de la especie inteligible. Por ese camino se llegó finalmente al resultado inverso al que, para Aquino, era el principio de la solución: lejos de la necesidad de postular la especie inteligible, se considerará necesario eliminarla para garantizar el acceso directo del intelecto a la cosa.

La teoría que Tomás de Aquino elabora sobre la especie inteligible es una formidable construcción teórica en la que, una vez más, brilla el genio de Tomás de Aquino para lograr una sofisticada síntesis entre fuentes filosóficas diversas y para detectar y proponer vías de solución de profundos nudos conceptuales. Al mismo tiempo, el análisis cuidadoso pronto comienza a revelar las lagunas y los puntos oscuros que exigen mayor elaboración. Como el gran “edificio” teórico que es, la teoría admite la observación de Aristóteles en la *Política*: no siempre juzga mejor sobre una obra el que la ha construido sino el que le da uso. La teoría de la especie inteligible de Aquino es un imponente edificio, cuya dimensión se revela en su potencialidad para ser refaccionado, re proyectado o, por qué no, finalmente desestimado con vistas a la construcción de otro edificio sobre distintas bases. El examen de la pertinencia de las críticas que recibió y de los principios que sustentaron construcciones opuestas queda para otra ocasión.

APÉNDICE

Tomás de Aquino, *Suma teológica* I q. 85, a. 2³⁰

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod species intelligibiles a phantasmatibus abstractae, se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur.

Intellectum enim in actu est in intelligente, quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo huiusmodi species est ipsum intellectum in actu.

Praeterea, intellectum in actu oportet in aliquo esse, alioquin nihil esset. Sed non est in re quae est extra animam, quia, cum res extra animam sit materialis, nihil quod est in ea, potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quod intellectum in actu sit in intellectu. Et ita nihil est aliud quam species intelligibilis praedicta.

Respecto de lo segundo se procede así. Parece que las especies inteligibles abstraídas de las imágenes se relacionan con nuestro entendimiento como aquello que es entendido.

[III.1.] Lo entendido en acto está en quien entiende, porque lo entendido en acto es el mismo entendimiento en acto. Pero acerca de la cosa entendida nada hay en el entendimiento que entiende en acto, a no ser la especie inteligible abstraída. Por lo tanto, este tipo de especie es lo entendido en acto.

[III.2.] Además, es preciso que lo entendido en acto exista en algo, de lo contrario no sería nada. Pero no está en la cosa exterior al alma, pues como ella es material, nada hay en ella que pueda ser entendido en acto. Resta, por tanto, que lo entendido en acto está en el entendimiento. Y así no es otra cosa que la especie inteligible abstraída.

³⁰ Los números en negrita intercalados entre corchetes corresponden a las secciones de este trabajo.

Praeterea, philosophus dicit, in I Periherm., quod voces sunt notae earum quae sunt in anima passionum. Sed voces significant res intellectas, id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsae passiones animae, scilicet species intelligibiles, sunt ea quae intelliguntur in actu.

Sed contra, species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est quod intelligitur actu, sed id quo intelligit intellectus.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod vires cognoscitivae quae sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, idest speciem intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc, species huiusmodi est ipsum quod intelligitur.

[III.3.] Dice el Filósofo en el [libro] primero de *Acerca de la interpretación*, que las palabras son notificativas de lo que está en las pasiones que se hallan en el alma. Pero las palabras significan las cosas entendidas. En efecto, con la palabra significamos aquello que entendemos. Por lo tanto, esas pasiones del alma, a saber, las especies inteligibles, son aquello que es entendido en acto.

[IV.] Pero en contra, la especie inteligible se halla con respecto al entendimiento como la especie sensible al sentido. Pero la especie sensible no es aquello que es sentido sino más bien aquello por lo cual el sentido siente. Por tanto, la especie inteligible no es aquello entendido en acto sino aquello por lo cual el entendimiento entiende.

[V.] Respondo. [V.1.] Debe decirse que algunos afirmaron que las facultades cognoscitivas que están en nosotros no conocen sino las propias pasiones, v.g., que el sentido no siente sino la pasión propia de su órgano. Y según esto, el entendimiento no entiende sino su pasión, esto es, la especie inteligible recibida en él. Y según esto, la especie de tal naturaleza es aquello mismo que es entendido

Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellecta in actu. Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod omne quod videtur est verum; et sic quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum. Puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat mel esse dulce, vere iudicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere iudicabit, uterque enim iudicat secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio.

[V.2.] Pero esta opinión aparece como falsa por dos [razones]. En primer lugar, porque aquellas cosas que entendemos son las mismas de las cuales hay ciencias. Por tanto, si aquellas cosas que entendemos fuesen solamente las especies que están en el alma, se seguiría que todas las ciencias no serían acerca de las cosas exteriores al alma sino solo de las especies inteligibles que están en el alma, tal como, según los platónicos, todas las ciencias son acerca de las Ideas, las cuales afirmaban que están en el entendimiento en acto. En segundo lugar, porque se seguiría el error de los antiguos que decían que es verdadero todo lo que parece y así los contradictorios serían simultáneamente verdaderos. En efecto, si la facultad no conoce sino la propia pasión, solo juzga acerca de ella. Pero algo parece [lo que es] según cómo la facultad cognoscitiva es afectada. Por tanto, el juicio de la facultad cognoscitiva siempre será de aquello sobre lo cual juzga, a saber, de la propia pasión, en cuanto es [tal]; y así todo juicio será verdadero. V.g., si el gusto no siente sino su propia pasión, cuando alguien que tiene el gusto sano juzga que la miel es dulce, juzgará con verdad; y del mismo modo, si aquel que tiene el gusto enfermo juzga que la miel es amarga, juzgará con verdad, pues ambos juzgan en cuanto su gusto es afectado. Y así se sigue que toda opinión es igualmente verdadera y, en general, toda comprensión.

Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus. Quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur IX Metaphys., una quae manet in agente, ut videre et intelligere, altera quae transit in rem exteriorem, ut calefacere et secare; utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis, ut calor calefacientis est similitudo calefacti; similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit.

Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suam intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo.

[V.3.] Por ello, hay que decir que la especie inteligible se halla, con respecto al entendimiento, como aquello por lo cual el entendimiento entiende. Lo cual es manifiesto por lo siguiente. Puesto que la acción es de un doble tipo, como se dice en el [libro] noveno de la *Metafísica*, una que permanece en el que actúa —como el ver y el entender— y otra que trasciende hacia una cosa exterior —como el calentar y el cortar—, ambos [tipos de acción] se realizan en virtud de alguna forma. Y así como la forma en virtud de la cual tiene lugar la acción que tiende hacia la cosa exterior es una semejanza del objeto de la acción —como el calor de lo que calienta es una semejanza de lo calentado—, del mismo modo, la forma en virtud de la cual tiene lugar la acción que permanece en el que actúa es una semejanza del objeto. De allí que la semejanza de la cosa visible es aquello en virtud de la cual la vista ve; y la semejanza de la cosa entendida —que es la especie inteligible— es la forma en virtud de la cual el entendimiento entiende.

[V.4.] Pero como el entendimiento reflexiona sobre sí mismo, conforme a esa misma reflexión entiende tanto su entender como la especie por la cual entiende. Pero aquello que es entendido primariamente es la cosa de la cual la especie inteligible es una semejanza.

Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant simile simili cognosci. Ponebant enim quod anima per terram quae in ipsa erat, cognosceret terram quae extra ipsam erat; et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terrae loco terrae, secundum doctrinam Aristotelis, qui dicit quod lapis non est in anima, sed species lapidis; sequetur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quae sunt extra animam.

Ad primum ergo dicendum quod intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu, inquantum similitudo rei intellectae est forma intellectus; sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo eius.

Y esto también es manifiesto por la opinión de los antiguos, que afirmaban que lo semejante es conocido por lo semejante. En efecto, afirmaban que el alma por medio de la tierra que está en ella podría conocer la tierra que está fuera de ella, y así de lo restante. Por tanto, si tomamos la especie de la tierra en vez de la tierra —conforme a la doctrina de Aristóteles, quien dice que no está la piedra en el alma sino la especie de la piedra—, se seguirá que el alma por medio de las especies inteligibles conoce las cosas exteriores al alma.

[VI.1] A lo primero hay que decir que lo entendido está en el que entiende por medio de su semejanza. Y de este modo se dice que el entendimiento en acto es lo entendido en acto, en cuanto la semejanza de la cosa entendida es forma del entendimiento, tal como la semejanza de la cosa sensible es la forma del sentido en acto. Por ello, no se sigue que la especie inteligible abstraída sea aquello que es entendido sino que sea su semejanza.

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color qui videtur sine odore manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, inquantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine, sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitatis secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum.

[VI.2] A lo segundo hay que decir que, cuando se dice “lo entendido en acto”, quedan implicadas dos cosas, a saber, [a] la cosa que es entendida y [b] el hecho mismo de ser entendida. Del mismo modo, cuando se dice “lo universal abstracto”, se entienden dos cosas, a saber, [a] la naturaleza misma de la cosa y [b] la abstracción o la universalidad. Por tanto, [a] esta naturaleza a la cual le acontece el ser entendida o abstraída, o [a la cual le acontece] la intención de universalidad, no está sino en los singulares pero [b] aquello mismo que es el entender o abstraer, o la intención de universalidad, está en el entendimiento. Y esto podemos verlo mediante un símil con el sentido. En efecto, la vista ve el color de la manzana sin su olor. Si se preguntara dónde está el color que es visto sin el olor, es manifiesto que el color que es visto no está sino en la manzana pero el que sea percibido sin el olor le acontece de parte de la vista, en cuanto en ella hay una semejanza del color y no del olor. Del mismo modo, la humanidad que es entendida no está sino en este o en aquel hombre pero el que la humanidad sea apprehendida sin las condiciones individuales —lo cual es [precisamente] abstraerla—, a lo cual le es consecuente la intención de universalidad, le acontece a la humanidad en cuanto es percibida por el entendimiento, en el cual hay una semejanza en cuanto a la naturaleza de la especie y no de los principios individuales.

Ad tertium dicendum quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus.

[VI.3] A lo tercero hay que decir que en la parte sensitiva se halla una doble operación. Una, en cuanto a la sola inmutación, y así la operación es llevada a cabo por el sentido por el hecho de que es inmutado por lo sensible. Otra operación es la formación, en cuanto que la facultad imaginativa forma en sí alguna imagen de la cosa ausente o incluso nunca vista. Y cada una de estas operaciones se conjugan en el entendimiento. Pues, en primer lugar, se considera la pasión del entendimiento posible en cuanto es informado por la especie inteligible. Una vez informado por ella, [el entendimiento] forma, en segundo lugar, la definición o la división o composición, la cual es significada por el vocablo. Por ello, la noción que significa el nombre es la definición y la enunciación significa la composición o la división del entendimiento. Por tanto, las palabras no significan las especies inteligibles mismas sino aquello que el entendimiento forma en sí para juzgar acerca de las cosas exteriores.