



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

A

# Cómo hacer cosas con ideas. El carácter activo del conocimiento en las noéticas de Avicena y Tomás de Aquino

Autor:

Ignacio Anchepe

Revista:

Patristica et Mediævalia

2013, 34, 27-50



Artículo



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

## **CÓMO HACER COSAS CON IDEAS**

### **El carácter activo del conocimiento en las noéticas de Avicena y Tomás de Aquino**

IGNACIO ANCHEPE\*

La teología (esa teología que, justamente, puede fundarse en Aristóteles y que con Santo Tomás, la escolástica, etc., va a ocupar el lugar que todos conocemos en la reflexión occidental), [...] fundaba al mismo tiempo el principio de un sujeto cognoscente en general, sujeto cognoscente que encontraba en Dios, a la vez, su modelo, su punto de cumplimiento absoluto, su más alto grado de perfección y simultáneamente su Creador y, por consiguiente, su modelo (Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*).

El propósito del presente trabajo es explorar algunas influencias de la tesis de la creación en algunas noéticas medievales, particularmente en la de Avicena y la de Tomás de Aquino. Como cualquier otra actividad humana, la filosofía se desarrolla a la sombra de supuestos, los cuales, a pesar de ser extrafilosóficos, influyen sobre ella y condicionan sus conclusiones, a veces de un modo determinante. En el Medioevo, la tesis teológica de la creación ocupó este lugar. Cristianos, árabes y judíos creían que la totalidad de lo real había sido causada por Dios y pendía de Él. Esta creencia, además de ocupar un lugar central en metafísica, influyó en el modo en que las filosofías del Medioevo concibieron la naturaleza o el conocimiento.

Hay una presunción muy difundida sobre las relaciones entre creación y conocimiento durante el Medioevo. Según ésta, la irrupción del Creador en el horizonte filosófico habría producido dos consecuencias significativas. Por un lado, habría contribuido a la consolidación ontológica del orden sensible. Por otro, habría legitimado la idea de un conocimiento entendido como simple recepción o mensuración por parte de las cosas. En otras palabras, el cognoscente de una noética medieval "estándar" (a causa de la presencia del Creador) se definiría por su carácter receptivo o pasivo en oposición al carácter productivo del Intelecto Divino (y del sujeto kantiano, que vendría más tarde). En resumen, la aparición de un Dios Creador e Intelecto habría fomentado una noética que entendió el realismo como una recepción más bien pasiva a partir de una *res sensibilis* ontológicamente consolidada.

\* UBA - CONICET.

E. Gilson ha sido probablemente quien sostuvo más solventemente esta interpretación. En conferencias dictadas en 1931 (*Gifford Lectures*, Universidad de Aberdeen) reunidas y publicadas más tarde en *El espíritu de la Filosofía Medieval*, el filósofo francés defendió el planteo precedente al punto que creyó ver una afinidad esencial entre aristotelismo y filosofía medieval (al menos, con la que él llamaba “una filosofía cristiana plenamente consciente del sentido de sus principios”). En efecto, la concepción aristotélica de la realidad sensible habría proporcionado a la filosofía medieval la justificación filosófica que le permitiría darle forma racional a la impronta teológica creacionista, que tendía de suyo a la consolidación ontológica de la realidad sensible. En resumen, el dogma de la Creación habría causado una revolución en el pensamiento filosófico occidental, la cual habría consistido en una consolidación ontológica (y por ende noética) de la realidad sensible. La filosofía medieval experimentó según Gilson “una necesidad vital” que la obligó “a mantener intacto el valor inteligible del orden sensible”<sup>1</sup>. Correlativa con esto, la actitud esperada del cognoscente tiene que ver con la pasividad. Según Gilson, esto habría encontrado su formulación canónica en la famosa tesis tomista de *De Veritate* 1.1 según la cual mientras que las cosas son medidas y medidoras, el intelecto humano solamente es medido<sup>2</sup>.

El propósito de este trabajo es someter a discusión este modo de interpretar las relaciones entre Creación y conocimiento humano en dos pensadores medievales fundamentales: Avicena y Tomás de Aquino. En pocas palabras, me preguntaré si en las noéticas de Avicena y Tomás de Aquino la presencia del Creador efectivamente produjo la consolidación de la *res sensibilis* y la consiguiente “pasivización” del sujeto cognoscente. ¿Es correcto afirmar que para estas noéticas medievales Intelecto Divino y cognoscente humano se oponen uno a otro como un principio activo de producción y un principio pasivo de recepción? ¿Es este el modo en que Avicena y Tomás creyeron que era razonable representarse la racionalidad humana?

<sup>1</sup> E. Gilson, *El espíritu de la Filosofía Medieval*, Madrid, 1981, p. 238.

<sup>2</sup> Además de encontrarla en Gilson, la postura descrita es una presunción altamente difundida. Recientemente fue defendida por S. Filippi en “Razones teológico-metafísicas del realismo aristotélico medieval”, *Studium. Filosofía y Teología*, 29 (2012), pp. 101-16. Por otra parte, elementos de ella pueden encontrarse por separado, por ej., cuando se afirma que para Tomás el conocimiento no es más que la recepción de la forma de lo conocido. Así, por ejemplo, H. Lagerlund dice de Tomás: “La especie actualiza el intelecto potencial así como una forma actualiza la potencia. La especie inteligible en el intelecto potencial constituye el pensamiento” (H. Lagerlund, “Mental Representation in Medieval Philosophy”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en línea: <http://plato.stanford.edu/entries/representation-medieval/#2>). Espero que quede claro en el desarrollo de este trabajo que, tomando como modelo al Intelecto Divino creador, la noética de Tomás propone un modelo de intelecto humano mucho más activo que esto.

## Avicena: el conocimiento como emanación

En Avicena la actividad creadora del Intelecto Divino constituye un paradigma para pensar la actividad cognoscitiva humana. Intelecto humano e Intelecto Divino no se caracterizan por oposición sino por el hecho de que el primero es una suerte de versión *minor* del segundo. Al tomar como paradigma al creador, la noética aviceniana estructura el conocimiento en torno a la actividad y prácticamente deja a un lado la recepción de parte de la *res sensibilis*. La actividad noética tiene que ver con la emanación y la producción de ítems mentales<sup>3</sup>: por un lado, las quiddidades abstractas procedentes de la Inteligencia Activa y, por el otro, las representaciones elaboradas por la sensibilidad interna. Estas últimas, a su vez, son de dos tipos: imágenes que reproducen la realidad sensible (sentido común) e imágenes que resultan de una actividad ejercida por el alma (estimativa, cogitativa).

Lo primero –las quiddidades abstractas– constituye un tipo de emanación y lo segundo –las representaciones de la sensibilidad interna– una preparación imprescindible en vistas de la emanación. En esta sección consideraré primero la emanación de las quiddidades, y segundo la elaboración de representaciones sensitivas. En último lugar, insistiré en que este planteo noético descansa de alguna manera sobre un debilitamiento de la *res sensibilis* en tanto ésta es interpretada como mera instancia alternativa de una esencia que le es *per se* indiferente.

### *El conocimiento como emanación de esencias*

Para tomar contacto con las esencias en estado de pureza inteligible, la mente debe recibirlas de una inteligencia superior, identificada por Avicena como Inteligencia Activa. El intelecto humano no las puede alcanzar por sus propias fuerzas. El momento culminante del conocimiento consiste en un traspaso o emanación de esencias. Lo primero que establece Avicena a propósito del intelecto humano no es su dependencia de la rea-

<sup>3</sup> Considero que nociones como ítem y representación mental son algo inadecuadas para la noética aviceniana. Como advierte M. Sebti (M. Sebti, *Avicenne. L'âme humaine*, Paris, 2000, p. 63) siguiendo a J.-B. Gourinat, mientras que la noción cartesiana de representación mental consiste en una imagen inmaterial (*res cogitans*) producida por el alma, la imagen producida por el sentido común aviceniano y almacenada por la imaginación retentiva, es una impresión o huella estrictamente material ubicada en el cerebro. Por otra parte, como lo desarrollo más abajo, es difícil ver hasta qué punto las imágenes mentales (sensibles o inteligibles) pueden ser una representación de la cosa distinta de ella para Avicena, el cual afirma que la *misma* esencia es indiferente a existir en la realidad o en la mente. En este sentido, más que representaciones serían instanciaciones. No obstante, debido a su difundido uso entre los estudiosos de las filosofías de la Antigüedad y del Medioevo, para aludir a la noética de Avicena y Tomás, incorporo el uso de esos términos con cautela.

lidad sensible sino de otras inteligencias más activas que él. "La causa por la cual se nos dan las formas inteligibles no es sino una inteligencia en acto, en la cual están los principios de las formas inteligibles puras"<sup>4</sup>.

Ahora bien, el verdadero paradigma de esta actividad cognoscitiva concebida como emanación es la actividad creadora. La creación se da a través de un encadenamiento emanativo. Éste comienza con el Primer Intelecto o Ser Necesario, que es al mismo tiempo máximo inteligente y máximo objeto de intelección. Al contemplarse a sí mismo emana de él un primer intelecto. De aquí en adelante, cada uno de los sucesivos intelectos se contemplará a sí mismo desde tres puntos de vista, lo cual producirá a su vez tres efectos. Pensándose a sí mismos, originarán otro intelecto; pensándose como necesarios por otro, producirán el alma de una esfera; y pensándose como posibles, producirán el cuerpo de esa esfera<sup>5</sup>.

En realidad, creación y conocimiento constituyen dos caras de la misma moneda. Como advierte R. Ramón Guerrero, la teoría cosmológica aviceniana es en realidad una trasposición ontológica de su teoría del intelecto<sup>6</sup>. El Intelecto Activo, que preside el mundo sublunar, despliega dos actividades "en paralelo". Por un lado, imprime formas en la materia extramental, y por el otro, las imprime dentro de la mente. Por el otro, cada una de las esferas superiores emana del intelecto que la preside, de modo que el proceso emanativo cosmológico se realiza por vía intelectual. Por lo tanto, toda actualización —ontológica o noética— en última instancia brota de un intelecto. Lo fundamental del conocimiento resultará de una actualización superior —del contacto del intelecto inferior con el superior— más que de una interacción con la realidad sensible<sup>7</sup>.

Por otra parte, la tradición árabe, Avicena en particular, llegaron a definir las diversas instancias del progreso intelectual por referencia al grado de unión con la Inteligencia Activa o *Dator Formarum*. Así distinguieron tres estados o tipos de intelecto: (1) el *intelecto potencial*, que se encuentra en un estado completamente inicial, es decir, totalmente "en blanco"; (2) el *intelecto habitual o especulativo*, que se caracteriza por dis-

<sup>4</sup> Para un panorama sobre el intelecto humano en Avicena v. su *De Anima*, libro V, capítulos 5 y 6 (especialmente ed. Van Riet 126.34 ss. = ed. Bakoš 166.41). Todas mis citas de Avicena están tomadas del libro que el medioevo latino conoció bajo el nombre de *Liber Sextus de Naturalibus*, que es el *Tratado sobre el Alma* de la *Sifâ*. Cito este libro dando tres indicaciones: número de libro y número de capítulo, número de página y número de línea de la traducción latina medieval editada por S. Van Riet (Avicena, *Avicenna Latinus / Liber de anima seu sextus de naturalibus*, Louvain, 1968-72, 2 vol.), y, finalmente, número de página y número de línea de la traducción francesa de I. Bakoš (Avicena, *Psychologie: d'après son oeuvre As-Sifa*, Prague, 1956).

<sup>5</sup> R. Ramón Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, Madrid, 2004, pp. 157-8.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Sobre la emanación del universo y el intelecto activo como causa de la existencia del mundo sublunar v. H. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*, Oxford, 1992, pp. 74 ss.

poner de aquellas disposiciones que le permitirán salir de la potencialidad; y (3) el *intelecto adquirido*, que es aquél que se encuentra ejerciendo en acto su capacidad de conocer. A estos tres se puede añadir un cuarto intelecto, que es el aludido *Intelecto Activo*, correspondiente al intelecto agente aristotélico de *De Anima* Γ.5, que es inmortal, eterno, separado del hombre y no individual<sup>8</sup>.

De lo dicho hasta aquí podría surgir la siguiente objeción contra el planteo de este trabajo: Hasta qué punto la irrupción de un Intelecto Creador fomenta en Avicena una concepción más activa del conocimiento humano, si la instancia culminante de su noética es la recepción, por así decir pasiva, de las formas abstractas de parte del *Dator Formarum*? En pocas palabras, parecería que al cognoscente “estándar” de un mundo presidido por el Creador no le cabría más que recibir pasivamente de parte de éste el objeto de su conocimiento.

En primer lugar hay que tener en cuenta que hasta cierto punto este carácter pasivo es una impresión que resulta de concebir disociadamente el intelecto agente con respecto al individuo cognoscente. Por ello, a pesar de que en este punto el individuo cognoscente se comporte receptivamente, ello no desmiente el hecho de que el panorama gnoseológico general incrementa en actividad, pues el conocimiento comienza a concebirse no ya como una recepción pasiva a partir de las cosas, sino como una emanación a partir de otro intelecto. Y eso, precisamente, a causa de la aparición de un Intelecto Creador. Pero por otro lado no debemos perder de vista que la noética aviceniana propone un sujeto fuertemente activo, pues la recepción de las formas sólo se obtiene tras una muy activa preparación que depende de la interacción con las cosas sensibles, y sobre todo, de las sucesivas representaciones elaboradas por la sensibilidad interna del individuo. Como advierte D. Black, una excesiva atención puesta en la recepción intelectual de las formas hace que se suela marginalizar la importancia de los sentidos internos en Avicena. Por otra parte, enfatiza Black, no hay que perder de vista que con ser uno de los más racionalistas y dualistas de los filósofos medievales, Avicena es el fundador de la tradición de los sentidos internos, manifestación inequívoca de actividad noética.

### *El conocimiento como producción de imágenes*

La interacción entre el alma y la *res sensibilis* es incapaz de producir conceptos. Aún más: la *res sensibilis* tampoco produce por sí mismas las imágenes propias del conocimiento a nivel sensitivo. Por el contrario, al

<sup>8</sup> Sobre el problema v. D. Black, “Psychology: soul and intellect”, en: P. Adamson & R. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, 2005, pp. 317 s.; H. Davidson, pp. 83 ss.; R. Ramón Guerrero, “Las fuentes árabes del agustinismo avicenzante”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* IV (1984), pp. 85 s.

igual que ocurre a nivel intelectual, la actividad creadora se convierte en paradigma del conocimiento sensible. Puede trazarse un paralelo entre dos hechos: por un lado, el ser natural no se genera porque su forma sea producida por agentes naturales precedentes, sino que éstos cumplen la función de predisponer o preparar la materia en vistas al advenimiento de la forma desde el *Dator Formarum*; por otro lado, en el plano noético, el cognoscente no toma su ciencia de las cosas sensibles, sino que el intercambio con ellas lo conduce (reflexión y cogitación mediante) a una correcta predisposición para el advenimiento de la quiddidad universal, que desciende desde el *Dator Formarum*<sup>9</sup>.

A pesar de su orientación racionalista, en la noética aviceniana se da un exuberante y complejo desarrollo de la actividad de los sentidos, particularmente de los sentidos internos. En el *De Anima* de la *Šifā'*, de un total de cinco libros, los tres primeros están dedicados a la percepción sensible. Sería como si esta actividad interior de la sensibilidad fuera un intento por compensar el débil poder noético concedido a la *res sensibilis*. A pesar de su carácter creacionista, la filosofía aviceniana rompe con la ecuación de realidad sensible fuerte y conocimiento como recepción. Por el contrario, la teoría de los sentidos internos tiene que ver con una intensificación de la actividad de parte del cognoscente con vistas a compensar el hecho de que la *res sensibilis* sea incapaz de ser inteligida. Lo que prepara cognoscitivamente al hombre no es lo que obtiene de la *res sensibilis* sino lo que su sensibilidad interna es capaz de producir. Esta preparación es insoslayable ya que, como indica D. Gutas, la emanación de las formas jamás es automática y el intelecto activo nunca la inicia<sup>10</sup>. Por su parte, G. Verbeke advierte que esta actividad de los sentidos internos tiende a conferirle orden y estabilidad a la realidad sensible por medio de la generación de representaciones incoadadamente abstractas<sup>11</sup>.

Como es sabido, la noética aviceniana presenta cinco sentidos internos, en otras palabras, cinco potencias sensitivas localizadas en distintos lugares del cerebro. Son el *sentido común* junto con la *imaginación retentiva*, la *imaginación compositiva*, y la *estimativa* junto con la *memoria*. Siguiendo a Aristóteles, Avicena plantea dos tipos de objetos para la sensibilidad interna: las formas y las intenciones. Formas son los sensibles propios, es decir, todos aquellos contenidos sensibles que caen específicamente bajo el alcance de algunos de los cinco sentidos externos, es decir, el color, el sonido, etc. Las intenciones, en cambio, son contenidos que, a pesar de ser sensoriales, no caen estrictamente bajo ningún sentido exter-

<sup>9</sup> Este paralelo entre los dos planos de intervención del *Dator Formarum* ya lo explicitó Tomás en *QDA* 15 co.

<sup>10</sup> D. Gutas, "Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul", *The Muslim World* 102 (2012), p. 421.

<sup>11</sup> G. Verbeke, "Le 'De Anima' d'Avicenne, une conception spiritualiste de l'homme". En *Avicenna Latinus / Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus* IV-V, pp. 46\*- 59\*.

no: algo que el alma percibe de lo sensible sin que sea percibido por un sentido externo. Ejemplo de este sentido de *intentio* es la maldad del lobo percibida por la oveja a través de la estimativa; otro ejemplo de *intentio* (ya más ligado con el conocimiento intelectual) es la semejanza o desemejanza de dos imágenes sensibles percibida por el hombre a través de su cogitativa.

Sentido común e imaginación retentiva se refieren a las formas mientras que estimativa y memoria se refieren a las intenciones<sup>12</sup>. M. Sebtí ha enfatizado atinadamente que lo que se da en cada uno de estos niveles no es que la *res sensibilis* afecte al sujeto<sup>13</sup>. En cambio, según Avicena conocer en ambos casos consiste en la producción de una imagen. El sentido común es el encargado de producir la primera síntesis perceptual, que es una imagen basada en los datos procedentes de cada uno de los sentidos externos, aunque como tal esta imagen no se encuentra en la realidad sensible. Según Sebtí esta imagen, representa a la realidad exterior sentida, es decir, es una imagen-vestigio. Formándola, el sentido común cumple con una triple función: interiorización de lo sensible, depuración de la forma sensible de sus añadidos materiales e independencia de la presencia de lo sensible (en virtud de la imagen el alma puede poner ante sí la cosa incluso en su ausencia)<sup>14</sup>. Para Avicena, la percepción sensible "no es un simple choque sensorial, ni la recepción de una forma preexistente, sino la producción por parte del alma de una imagen por cuya mediación se conoce el objeto material presentado a los sentidos. No es el cuerpo que afecta al alma sino el alma la que a partir de una imagen que ella produce, se autoafecta"<sup>15</sup>.

Por su parte, la estimativa (al igual que la imaginación compositiva) se centran en la producción de un segundo tipo de imagen, también sensible pero más abstracta que la anterior. Mientras que la imagen del sentido común es un redoblamiento que remite a otra cosa en virtud de cierta semejanza, en cambio la imagen de la estimativa y de la imaginación compositiva no hace referencia directa a una fuente extramental. Gracias a esta segunda imagen, el alma se libera del sometimiento a la presencia de lo sensible y se vuelve sobre sí misma para componer y dividir las imágenes del modo más adecuado en vistas de la recepción de la quiddidad abstracta.

Además de estas potencias, según Avicena la sensibilidad interna cuenta con un quinto sentido, la imaginación compositiva, fundamental para la actividad intelectual. Este sentido interno es imaginación en tanto

<sup>12</sup> Para una sinopsis de los sentidos internos en Avicena v. M. Sebtí, *Avicenne. L'ame humaine*, Paris, 2000, pp. 51-90; también puede resultar útil G. Verbeke, *op. cit.*, nota 11

<sup>13</sup> M. Sebtí, "Le statut ontologique de l'image dans la doctrine avicennienne de la perception", en *Arabic Sciences and Philosophy* 15 (2005), pp. 109-140.

<sup>14</sup> M. Sebtí, *Avicenne. L'ame humaine*, p. 53.

<sup>15</sup> M. Sebtí, p. 112.



trata con imágenes, mas no para retenerlas (como la imaginación retentiva), sino para combinarlas o dividir las. Avicena entiende que a diferencia de lo que podría ocurrir en los animales, en el hombre la imaginación debe someterse obedientemente a la razón, lo cual constituye una suerte de condición ascética en vistas a acceder a la verdad. En el hombre, la imaginación compositiva recibe el nombre de potencia cogitativa, la cual prepara para la actividad de la razón, y garantiza la conexión adecuada de los conceptos universales con los seres singulares. Así como la razón compone y divide conceptos, la cogitativa compone y divide imágenes.

La cogitativa es el punto más alto de la sensibilidad humana, donde se alcanza el mayor grado de abstracción y orden que el conocimiento sensitivo puede alcanzar. Este orden y esta condición abstracta no dependen de una pasiva recepción sino de una intensa actividad cuyo paradigma es la Inteligencia Activa. La cogitativa ordena las imágenes sensitivas. Una de las formas de concebir los inteligibles es "distinguiendo y ordenando". La cogitativa opera un "orden de intenciones"<sup>16</sup>. Aunque naturalmente el orden operado por la cogitativa no es subjetivo, no se trata de un orden meramente "residual", en el sentido de que resulte de desnudar algo que ya está allí. Realmente está en potencia y su aparición depende de elaboración genuinamente activa. Por eso en la noética de Avicena hay sentidos internos, y en la de Aristóteles casi no. Con todo cabe tener en cuenta que como el mismo Avicena aclara la intención captada por la estimativa y por la cogitativa consiste en un dato no sensible pero de índole estrictamente particular. Como se sabe, el alma humana es incapaz de conseguir por sí misma una quiddidad totalmente abstracta.

Esta actividad ordenadora tiene un carácter comparativo y unificador a partir de semejanzas y desemejanzas de imágenes<sup>17</sup>. Gracias a la unidad funcional de cogitativa e intelecto, el alma puede comparar las imágenes de la sensibilidad. La interacción de intelecto y cogitativa permite distinguir por comparación "lo esencial y lo accidental de estas formas imaginativas". Cuando las imágenes se asemejan entre sí es porque ambas se corresponden con una única idea. "Las ideas por las cuales estos fantasmas no difieren devienen en la esencia de la inteligencia una úni-

<sup>16</sup> Avicena, *De Anima*, V.6 (ed. Van Riet 138.90 ss. = ed. Bakoš 171.15 ss.). A pesar de estos pasajes Sebtí afirma que la imaginación aviceniense carece de una función cognitiva determinada. Según Sebtí, esta actividad compositiva y disociativa no constituiría una función cognitiva sino una mera ayuda en vistas del descubrimiento del término medio por parte del alma (M. Sebtí, *Avicenne. L'ame humaine*, p. 73). Para una exposición aviceniense sobre la estimativa puede verse *De Anima* IV.3 (ed. Van Riet 34.90 ss. = ed. Bakoš 129.4 ss.); sobre la imaginación compositiva y la cogitativa, *De Anima* IV.2 (ed. Van Riet 12.50 = ed. Bakoš 119.19).

<sup>17</sup> Como indica Sebtí, Avicena establece que la cogitativa asocia y disocia imágenes a partir de la afinidad que detecta entre ellas; en la versión latina el término elegido para indicar esta afinidad es 'comparatio' (Avicena, *De Anima*, IV.2 [ed. Van Riet 20.76 = ed. Bakoš 123.3]). También M. Sebtí, p. 117.

ca idea en relación con la semejanza de unas con las otras. Sin embargo, lo que es en la esencia de la inteligencia en relación a aquello por lo cual los fantasmas difieren, deviene ideas múltiples<sup>18</sup>.

No obstante Avicena es cauteloso en aclarar que la actividad noética del alma existente en el cuerpo no consigue por sí misma alcanzar las quididades en su estado de mayor pureza intelectual abstracta, lo cual sólo se alcanza por la emanación a partir de la Inteligencia Activa. Se trata de "la debilidad de la inteligencia para concebir a partir de la materia las cosas que están en el límite extremo de la inteligibilidad y de la abstracción"<sup>19</sup>.

Cabe destacar que desde este punto es posible relativizar nuevamente lo dicho más arriba sobre el conocimiento como emanación. Son frecuentes las rápidas caracterizaciones de la noética aviceniana que sostienen que el alma del individuo recibe las quididades de parte de la Inteligencia Activa. Sin embargo si se van rastreando en el *De Anima* los textos sobre cogitativa se percibe que tan (o más) correcto que esto es afirmar que para Avicena el conocimiento humano se interpreta como sucesivas elaboraciones de imágenes cada vez más abstractas. Estas elaboraciones están todas a cargo del individuo, menos la última de ellas, la del límite extremo de máxima inteligibilidad y abstracción<sup>20</sup>.

En conclusión, la sensibilidad aviceniana se encuentra en una situación paradójica. Es una sensibilidad centrada en la actividad más que en la recepción. Como señala Sebtí, la sensibilidad aviceniana "se alimenta de lo sensible para sustraerse de él y lo pone de manifiesto apartándose de él"<sup>21</sup>. La noética aviceniana no ve en la sensación un encuentro entre el alma y la realidad sensible. En cambio, elabora una compleja sensibilidad interna para liberar al cognoscente del azar y de la contingencia de la esencial fragmentación de la *res sensibilis*. La sensibilidad interna parece hecha para justificar que se identifique el conocimiento con la reflexión del alma sobre sí misma sin que por esto se incurra en solipsismo. El sentido de esta actividad es la re-presentación estabilizadora de la realidad sensible, la cual, una vez representada en estas imágenes es como si ascendiera de grado, aumentando su nivel de abstracción y poniéndose "a nivel del alma". En otras palabras, la sensibilidad interna aviceniana parece una buena estrategia para que sentir sea más un volverse del alma sobre sí misma, o bien para disociar lo más posible el sentir de el ser afectado.

<sup>18</sup> Avicena, *De Anima*, V.5 (ed. Van Riet 128.64 ss. = ed. Bakoš 167.38 ss.).

<sup>19</sup> Avicena, *De Anima*, V.5 (ed. Van Riet 131.7 ss. = ed. Bakoš 169.3 ss.).

<sup>20</sup> Para completar esta descripción de las funciones de la cogitativa hay que tener en cuenta que ésta, en virtud de ser una facultad cognoscitiva de los singulares, es apoyo imprescindible de todo juicio acerca de ellas y motor de los movimientos que surgen de estos juicios; para lo cual puede verse Avicena, *De Anima*, V.1 (ed. Van Riet 79.21 ss. = ed. Bakoš 147.1 ss.).

<sup>21</sup> M. Sebtí, *Avicenne. L'ame humaine*, p. 77.

*Un "ensanchamiento" de lo mental*

En suma, en la noética aviceniana lo mental se ve incrementado, gana protagonismo hasta resultar equiparado con lo real. Como se sabe, lo mental y lo real constituyen en Avicena dos alternativas posibles para la existencia de una quiddidad. Por un lado, la existencia es un complemento que adviene sobre la quiddidad y, por tanto, resulta más bien un estado respecto del cual ésta es completamente indiferente. Por otro lado, el conocimiento es un tipo de existencia (existencia mental, *esse intentionale*) alternativo a la existencia en la realidad. En otras palabras, realidad y mente son dos posibilidades alternativas para la instanciación de una quiddidad que no dice relación esencial más a una que a otra<sup>22</sup>.

Estas tesis son solidarias con lo ya expuesto. Que los conceptos de conocimiento y creación se aproximen, que resulte verosímil explicarlos a ambos como tipos de emanación, se debe a que la quiddidad es concebida como un molde que —una vez salido del Intelecto Activo— puede replicarse o instanciarse tanto en la materia extramental como dentro de la mente. Mente y realidad se configuran como ámbitos o estados alternativos donde a la esencia puede acontecerle ser. De aquí que la quiddidad aviceniana no incluya dentro de sus notas propias la existencia o concomitantes tales como la unidad y o la pluralidad. Nada más claro al respecto que el célebre *dictum* aviceniano: la "equinidad" es simplemente la "equinidad" y por lo tanto en sí misma no es ni universal ni particular, sino que éstas últimas le acontecen<sup>23</sup>.

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

<sup>22</sup> "A tal punto la teoría de la intencionalidad está enraizada en el reconocimiento de un modo específico de una existencia mental a la par del ser extramental, que la consideración aviceniana de la distinción entre esencia o quiddidad y sus dos modos de existencia ofrece el fundamento ontológico para la doctrina medieval del *esse intentionale*" (D. Black, "Intentionality in Medieval Arabic Philosophy", en *Quaestio* 10 (2010), pp. 65-81).

<sup>23</sup> M. Marmura, "Quiddity and Universality in Avicenna", en M. Marmura, *Probing in Islamic Philosophy. Studies in the Philosophies of Ibn Sina, al-Ghazali and Other Major Muslim Thinkers*, Binghamton & New York, 2005, pp. 61-70. Respecto del *dictum* clásico sobre la equinidad el pasaje es de Avicenna Latinus, *Metaphysica*, V.1 (ed. Van Riet 228.32).

por el esclarecimiento de estos datos esenciales, el intelecto del individuo recibe la quiddidad misma de parte de la Inteligencia Activa<sup>24</sup>.

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

Tomás objetó contra Avicena que reducir el conocimiento sensitivo a preparación es una estrategia ineficaz. El Aquinate recurre a la objeción del ciego de nacimiento: si los sentidos se limitaran a estimular al cognoscente para recibir las especies de parte de la Inteligencia Activa, entonces un ciego de nacimiento podría obtener ciencia sobre los colores, una vez estimulado por sensaciones auditivas. En otras palabras, el planteo aviceniano fallaría porque una vez estimulada por un tipo de sensación, el alma podría recibir especies no necesariamente correspondientes. Sin embargo, la objeción del Aquinate no parece tener en cuenta algunos pasajes donde Avicena niega terminantemente que el inteligible emanado sea de un género totalmente distinto con respecto a la imagen sensitiva que prepara al alma para recibirla. En efecto, advierte el filósofo persa que “cuando al alma racional llega una cierta relación con las formas por intermedio de la iluminación del Intelecto Agente, de esta iluminación comienza a ser en el alma algo que, por un lado, pertenece al género de estas formas, mientras que, por otro lado, no pertenece a su género”<sup>25</sup>.

### Tomás de Aquino: el conocimiento como producción de un verbo mental<sup>26</sup>

Según la lectura más tradicional, la noética tomista se explica, por así decir, desde “fuera” hacia “dentro”. Fuera de la mente, la cosa material,

<sup>24</sup> D. Black, “Arabic Theories of Intentionality and their Impact in the Latin West”, en línea: <http://individual.utoronto.ca/dblack/papers.htm>.

<sup>25</sup> Avicena, *De Anima*, V.5 (ed. Van Riet 127.39 ss. = ed. Bakoš 167.20 ss.).

<sup>26</sup> Cito las obras de Tomás de Aquino según las siguientes abreviaturas: CSJ = *Super Evangelium S. Ioannis lectura*; DRF = *De rationibus Fidei ad cantorem Antiochenum*; QDA = *Quaestiones disputatae de anima*; QDP = *Quaestiones disputatae*

que devendrá objeto de conocimiento, está dotada de una forma o configuración esencial. Esta forma debe “ingresar” a la mente y hacerse una con ella, y en esto consistiría el conocimiento. Sin embargo, acceder a la mente y unirse con ella no es algo que la cosa pueda hacer. Se lo impide la materia, inevitablemente incluida en su estructura ontológica. En efecto, un ser material (por más que esté dotado de una forma) no puede devenir él mismo en forma de otro. Se hace necesaria, por tanto, la intervención del intelecto agente, el cual abstrae la forma, es decir, la “desmaterializa”. Esta forma deviene de ahora en más especie inteligible. Esta especie es recibida por el intelecto posible, el cual es informado por ésta. Y en esta información consiste el conocimiento. Por otra parte, en numerosos pasajes el Aquinate añade una instancia más al proceso descrito: el intelecto informado por la especie produce un concepto, también llamado verbo mental. En pocas palabras, lo que esta lectura convencional de la noética del Aquinate pone en el centro es la especie inteligible como presencia (o representación) de la cosa en la mente del cognoscente. La especie inteligible es el eje sobre el cual se centra toda la actividad noética<sup>27</sup>.

A pesar de los esfuerzos por “homogeneizar” la noética del Aquinate, ésta exhibe numerosos contrastes y dista mucho de coincidir dócilmente con el esquema resumido arriba. En este sentido, uno de los puntos más llamativos es el del verbo mental. Mientras que en ciertos pasajes más juveniles Tomás parece concebir el conocimiento como la simple recepción de una especie actuada en la mente por la cosa, en su madurez, en cambio, parecería haber terminado identificando la plenitud o actualidad completa del conocimiento con la activa producción de un verbo mental. La especie inteligible en este nuevo modelo más activo resulta ser más bien la forma de la actividad productora del verbo<sup>28</sup>.

En esta sección enfocaré la noética de Tomás desde la producción del verbo mental. Creo que hay tres motivos decisivos para apartarme de la versión tradicional. En primer lugar, entender la noética del Aquinate como la simple recepción de una especie que presenta (o representa) la cosa, parece dejar sin explicación aparente los numerosos textos en los que Tomás alude al verbo como elemento noético central. En otras palabras, si conocer consiste simplemente en ver la cosa presentada (o representa-

*de potentia*; QDV = *Quaestiones disputatae de veritate*; SCG = *Summa Contra Gentiles*; SSS = *Scriptum super libros Sententiarum*; ST = *Summa Theologiae*.

<sup>27</sup> Para esta lectura convencional o “tradicional” de la noética del Aquinate la bibliografía es abundante. Entre otros: E. Gilson, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1947; J. García López, *Metafísica tomista: ontología, gnoseología y teología natural*, Pamplona, 2001.

<sup>28</sup> De todas maneras, como se sabe, es muy difícil encontrar en el Aquinate virajes teóricos muy marcados. Aunque en líneas generales es cierto que el verbo mental cobró mayor importancia en su noética de madurez, hay referencias explícitas a un *verbum cordis* o a ciertas *species conceptae* desde el temprano *Comentario a las Sentencias*. Lo novedoso o contrastante no es la aparición del concepto de verbo mental sino la centralidad mayor que cobra en los escritos de madurez.

da) por la especie parece que el añadido de la producción del verbo carece de sentido. Por decirlo de alguna manera, ya que poniendo en el centro a la especie el verbo no parece tener demasiado sentido, deseo examinar si el panorama no resulta más claro poniendo el verbo en el centro. En segundo lugar, el tema del verbo mental está inexplicablemente desplazado o invisibilizado en las exposiciones tradicionales de la noética de Tomás<sup>29</sup>. Finalmente, es evidente que este tipo de enfoque es más coherente y funcional con el propósito del presente trabajo. En lo que resta consideraré tres puntos: (a) el conocimiento en tanto producción de un verbo mental; (b) la especie inteligible como condición de esta actividad; y (c) de qué tipo es el contacto que el intelecto termina teniendo con la realidad extramental.

### *El conocimiento como producción del verbo mental*

A pesar de las razones aducidas, al menos dos objeciones pueden presentarse contra mi pretensión de enfocar la noética del Aquinate desde el verbo mental. En efecto, el verbo mental parece noéticamente no tan relevante y parece, además, formar parte de una mirada teológica más que verdaderamente filosófica<sup>30</sup>. Respecto a la primera objeción, pienso que la presunta irrelevancia noética del verbo procede más de un estereotipo de noética "aristotélico-tomista" que de un examen cuidadoso de las fuentes; Tomás desarrolla la función noética del verbo en varios pasajes y numerosas obras: *Quaestiones de Veritate*; *Quaestiones de Potentia*; *Summa contra Gentiles*; *Compendium Theologiae* y *Commentarium super Ioan-nem*. Por otra parte, parece bastante difícil justificar la falta de relevancia noética de un ítem mental sobre el cual Tomás dice explícitamente que es "lo entendido primeramente y *per se*"<sup>31</sup>. Respecto a la segunda objeción, si ella es estrictamente aplicada, bloquea todo estudio filosófico sobre Tomás ya que a menudo éste filosofó a instancias de inquietudes o nece-

<sup>29</sup> Obviamente esta invisibilización no es absoluta, pues hay algunos importantes estudios sobre el verbo mental en Tomás, acaso el más famoso sea de B. Lonergan, *Verbum: Word and idea in Aquinas* (ed. F. Crowe & R. Doran), Toronto, 1997. Para una mirada actual puede consultarse L. Capuzzo, *La dottrina del verbum mentis di Tommaso d'Aquino e le polemiche francescane del XIII secolo*, T. de doctorado, Università di Padova, en línea: [paduaresearch.cab.unipd.it/3829/](http://paduaresearch.cab.unipd.it/3829/). Una lectura "tradicional" (en la línea de J. Maritain e Y. Simon) en Y. Floucat, "L'intellection et son verbe selon saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste* 97 (1997), pp. 443-84; 640-93.

<sup>30</sup> J. O'Callaghan sostiene que en Tomás no hay algo así como una noética del verbo mental. Según él, "verbo mental" no sería más que una suerte de expresión metafórica destinada a aproximar, siempre con fines teológicos, la actividad intelectual humana con la actividad intratrinitaria. Al respecto véase J. O'Callaghan, "Verbum Mentis. Philosophical or Theological Doctrine in Aquinas?", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 74 (2000), pp. 103-19; y la continuación: J. O'Callaghan, "More Words on the Verbum. A Response to James Doig", *American Catholic Philosophical Quarterly* 77, 2 (2003), pp. 257-68.

<sup>31</sup> QDP 9.5 co.

sidades teológicas. Por otra parte, casi siempre que tematiza el verbo mental, Tomás advierte que analizará el funcionamiento natural del intelecto humano, a fin de barruntar a través de él el funcionamiento interno de la Trinidad (en la medida en que esto es posible). En otras palabras, si el verbo mental no perteneciera a la noética natural del intelecto humano sería imposible tomarlo como punto de partida de este ascenso apofático hacia el Verbo trinitario<sup>32</sup>.

El verbo mental nos pone ante varios desafíos interpretativos. A primera vista es difícil ver qué llevó a Tomás a postularlo. Si se define el conocimiento como una unión o una asimilación, basta con que una especie informe el intelecto posible. Si se lo entiende por analogía con el acto de ver, también basta con que una especie presente (o represente) la cosa ante la "mirada" del intelecto. Si se lo define como un acceso a la realidad extramental mediado por representaciones, alcanza con que una especie represente la cosa. En todos los casos el verbo parece una "duplicación" innecesaria de la especie inteligible. Por otra parte, parece conducir a contradicción, ya que si el verbo es un producto del intelecto posible, éste último resultaría al mismo tiempo posible (en tanto informado por la especie) y agente (en tanto productor del verbo). En definitiva, la pregunta es qué llevó a Tomás a postular un verbo mental.

Antes que nada, creo que un ejemplo resultará útil para dar a entender cuál es la función noética que cumple el verbo mental. Supongamos que alguien desea conocer con detalle un campo. Un buen procedimiento sería probablemente recorrerlo por completo prestando atención a los detalles y luego diseñar un mapa o un bosquejo de sus accidentes principales. La recorrida sin el mapa probablemente sería infructuosa (no se diferenciaría demasiado de un simple paseo). Pero el mapa o el bosquejo sin la recorrida sería imposible, incluso falso, la mera invención de una mente solipsista. En otras palabras, un conocimiento cabal del campo resulta de la sinergia de dos actividades: la recorrida atenta y la producción del mapa.

Volviendo a los interrogantes aludidos, distinguiré tres motivos para postular la noción de verbo mental: el primero es de orden sistemático, el segundo de carácter contextual, y el tercero está constituido por los motivos aducidos por el mismo Tomás. Con su tesis del verbo mental, Tomás viene a decir que el conocimiento no es simplemente recepción, un puro ver en el cual (hablando en los términos del mito de Eros) la cosa sería incontenible abundancia y el intelecto irremediable pobreza. El acto de conocimiento sólo es cabal y completo una vez que el intelecto elabora un verbo, produce en sí la universalidad y forma la quiddidad de la cosa que está fuera. Por eso, Tomás afirma que el término primero del inteligir

<sup>32</sup> Tomás comienza así uno de sus análisis sobre el verbo mental: "Y para que avancemos desde nuestro intelecto hacia el conocimiento del intelecto divino, en cuanto <esto> es posible...". (SCG 1.53)

(*terminus primo et per se*) no es la cosa extramental ni la especie inteligible sino el verbo<sup>33</sup>. Nótese que dice “término”, que no es lo mismo que decir “aquello que se busca conocer”, lo cual es y será siempre la *res* extramental, pues el conocimiento es sobre cosas y no sobre ideas. Eso no se discute. La gran pregunta es cómo esta *res* deviene objeto para la mente, en qué condiciones se da esto. Y la respuesta es que no resulta de un simple *intuitus* sino por la mediación de la activa producción de un verbo mental<sup>34</sup>. Al parecer, mientras que para Aristóteles bastaba con una única intervención activa del intelecto para se manifieste la naturaleza de la cosa, para Tomás hacen falta dos: pues junto a la actividad abstractiva del intelecto agente, de donde resulta la especie, Tomás pone la actividad del intelecto posible, de donde resulta nada menos que la quiddidad inteligida<sup>35</sup>.

El segundo motivo —el contextual— es que Tomás tiende a asumir el intelecto divino como modelo y arquetipo de todo intelecto, incluso del humano. Mientras que en Aristóteles el *noûs* divino se define casi por oposición al humano, en Tomás la noción misma de intelecto tiende a ser mucho más unitaria: mientras que para Aristóteles el *noûs* divino sólo se conoce a sí mismo porque es absolutamente impassible, para Tomás el *intellectus* humano (al producir su verbo) goza de un vestigio de la inmanencia absoluta que caracteriza a la vida trinitaria. Los rasgos fundamentales de la noción de intelecto como tal son de alguna manera los del Intelecto Divino, que resulta patrón y modelo de toda otra actividad intelectual. Por ende, es necesario que todo intelecto, por el hecho mismo de serlo, (1) despliegue una actividad, (2) que produzca un resultado inmanente, (3) sobre el cual recaiga primeramente la actividad intelectual.

<sup>33</sup> “Lo que es inteligido *per se* no es la cosa cuya noticia se tiene a través del intelecto. [...] Lo inteligido *per se* tampoco es la semejanza de la cosa inteligida, por la cual es informado el intelecto para entender. [...] Por tanto, lo que es primeramente y *per se* inteligido es lo que el intelecto concibe en sí mismo de la cosa entendida, sea esto una definición o una enunciación” (*QDP* 9.5 co); “Ya que esta *intentio* inteligida [sc. el verbo mental] es como el término de la operación intelectual...” (*SCG* 1.53); [el verbo mental] “es al intelecto no aquello por lo que [*quo*] el intelecto entiende, sino aquello en lo cual [*in quo*] entiende; porque en esto <que ha> expresado y formado, <el intelecto> ve la naturaleza de la cosa inteligida” (*CSJ* 1).

<sup>34</sup> La concepción intelectual es diferente “de la cosa inteligida, porque mientras la cosa inteligida está fuera del intelecto, en cambio la concepción del intelecto no está sino en el intelecto. Y además la concepción del intelecto se ordena a la cosa inteligida como a su fin. Por eso el intelecto produce en sí una concepción de la cosa a fin conocer la cosa inteligida” (*QDP* 8.1 co).

<sup>35</sup> “Lo que es inteligido *per se* no es la cosa cuya noticia se tiene a través del intelecto [...] Lo inteligido *per se* tampoco es la semejanza de la cosa inteligida, por la cual es informado el intelecto para entender [...] Por tanto, lo que es primeramente y *per se* inteligido es lo que el intelecto concibe en sí mismo de la cosa entendida, sea esto una definición o una enunciación” (*QDP* 9.5 co); “Ya que esta *intentio* inteligida [sc. el verbo mental] es como el término de la operación intelectual...” (*SCG* 1.53); [el verbo mental] “es al intelecto no aquello por lo que [*quo*] el intelecto entiende sino aquello en lo cual [*in quo*] entiende; porque en esto <que ha> expresado y formado, <el intelecto> ve la naturaleza de la cosa inteligida” (*CSJ* 1).



Desde este punto de vista (y en las antípodas de la tesis gilsoniana) puede decirse que la irrupción del Intelecto Creador es un obstáculo para el realismo, y no un fomento.

Finalmente, a favor de su tesis del verbo mental, el propio Tomás ofrece algunas razones más. Por un lado, la *res* a causa de su materialidad se encuentra fuera del intelecto y en imposibilidad de unirse con él, de modo que el verbo vendría a cumplir con la presencia intramental de la cosa. Además, el intelecto es capaz de conocer la cosa no sólo cuando ésta está presente sino también cuando está ausente. Por último, el verbo mental es necesario porque el intelecto entiende la cosa como separada de sus condiciones materiales<sup>36</sup>. Para darle consistencia a su tesis, Tomás insiste en que su verbo mental ya se encontraría en Aristóteles, particularmente en dos lugares: en los *pathémata* del triángulo semántico de *De Interpretatione* A.1 y en las dos operaciones del intelecto insinuadas en *De Anima* Γ.6.

#### *La especie como condición de la actividad noética*

En lo expuesto hasta aquí hay un peligro latente, que es el de la duplicación. Como ya advertí el riesgo de postular tanto especie como verbo es que las funciones de ambos ítems mentales se superpongan y uno de los dos se vuelva redundante. Incluso el propio Tomás parece haber caído (a veces, no siempre) en esta tentación. En efecto, cuando justifica la necesidad del verbo en el hecho de que el intelecto conoce tanto lo presente como lo ausente<sup>37</sup>, uno se pregunta si la especie inteligible no podría cumplir con esa función conservativa. Lo mismo ocurre cuando se lo justifica diciendo que debe haber verbo porque mientras que lo conocido debe ser uno con el cognoscente y estar en él, la cosa de por sí es extramental, es decir, está fuera de la mente. En este caso, lo que uno se pregunta es si la especie inteligible (luego de la intervención del intelecto agente) no es lo suficientemente "unible" con el cognoscente e interior a él.

Pero hay un punto importante que puede aducirse a favor de Tomás. La aparente duplicación de funciones sólo surge cuando comparamos las del verbo con las funciones que asume la especie en aquellos contextos en los cuales Tomás no habla del verbo. Es como si al ingresar el verbo mien-

<sup>36</sup> "El entender mismo no alcanza acabamiento [*perficitur*] a menos que se conciba algo en la mente del que entiende, lo cual se denomina verbo. Antes de que una concepción se haya consolidado [*stabilizatur*] en nuestra mente, no se dice que estamos entendiendo [*intelligere*] sino que reflexionamos en orden a entender [*cogitare ad intelligendum*]" (*QDP* 9.9 co).

<sup>37</sup> El hecho de que el intelecto al entender produzca una *intentio* de la cosa es necesario "por el hecho de que el intelecto entiende tanto la cosa ausente como la presente, en lo cual coincide con la imaginación. Pero el intelecto tiene además <la capacidad> de entender la cosa como separada de sus condiciones materiales, sin las cuales [la cosa] no existe en la realidad natural. Y esto no sería posible si el intelecto no produjera para sí la mencionada *intentio*" (*SCG* 1.53).

tal en la noética del Aquinate la especie inteligible hubiera cambiado sustancialmente de función. La especie inteligible pre-verbo mental goza de algunas funciones que más tarde Tomás le atribuirá al verbo mental. Y en este nuevo modelo la especie pasará a ser condición de producción del verbo.

La pregunta, en todo caso, es por qué Tomás introdujo una nueva distinción y disoció ciertas funciones que anteriormente eran de la especie inteligible, para atribuírselas al verbo mental. La respuesta a este interrogante tiene que ver con el carácter modélico del Intelecto Divino. En algún momento el Aquinate comenzó a pensar que ciertos rasgos tradicionalmente propios de la especie, en realidad no eran recibidos ni procedían simplemente de la cosa, sino que presuponían la activa intervención del intelecto. Es allí donde surge el verbo mental y desaparece el peligro de duplicación.

La especie es necesaria porque para producir el verbo mental el intelecto debe estar determinado o informado por la cosa cuya esencia quedará representada en el verbo. Tomás piensa esta determinación como un tipo de unión y por analogía con la unión de forma y materia. Pero los seres materiales "no son unibles por su esencia a causa de su materialidad"<sup>38</sup>; "la cosa que subsiste por sí no puede ser forma de una materia, si esa cosa <ya> tiene materia como parte de sí, porque no es posible que la materia sea forma de algo"<sup>39</sup>. La especie surge entonces como un sustituto, que por estar libre del impedimento de la materialidad, puede desempeñar la función de activar el proceso cognoscitivo a nivel intelectual<sup>40</sup>. En otros contextos más aptos para el discurso simbólico, el Aquinate compara a la mente con la mujer, que es como la madre del verbo, la cual desempeña un papel pasivo en cuanto receptora de la actividad del varón<sup>41</sup>.

Analizando estas cuestiones, A. de Libera sostiene que el verbo mental de Tomás debe entenderse como la simple permanencia de rasgos residuales, primero presentes en la cosa y luego transmitidos por la espe-

<sup>38</sup> SSS 4.49. 2.1 ad16.

<sup>39</sup> SSS 4.49. 2.1. Coherente con esto, al discutir el modo en que el alma de los bienaventurados se une con la Divina Esencia, Tomás afirma que esa unión no se dará a través de una especie sino que será la esencia misma de la Divinidad la que se unirá a la mente de los que la contemplan. Y esto será así no sólo porque la Divina Naturaleza excede infinitamente el alcance representativo de la especie, sino porque, al estar libre de materia, no hay ningún impedimento para que ella misma se una al alma a modo de forma.

<sup>40</sup> Nótese que ver en la especie aquello que debe informar o estructurar la actividad del intelecto posible es la estrategia que subyace a la legitimación del conocimiento por especies en Tomás, *ST* 1.85.2 co: "Así como la forma de acuerdo con la cual acontece [*provenit*] la acción tendiente a la cosa exterior, es una semejanza del objeto de la acción (el calor del que calienta es una semejanza del calentado); de esa misma manera, la forma de acuerdo con la cual acontece [*provenit*] la acción que permanece en el agente, es una semejanza del objeto". Esta forma, cuya función es determinar la acción inmanente, es la especie inteligible.

<sup>41</sup> *CT* 38.9.

cie. Según de Libera, “la especie inteligible activa el intelecto posible por medio de una forma abstraída del *phantasma*: esta forma es la que queda del *phantasma* después de que éste ha sido despojado de todos los elementos que vienen de la cosa en tanto que presente, pero el intelecto posible así activado produce un concepto que es la serie ordenada de rasgos residuales [*traits résiduels*]”<sup>42</sup>. El propósito de de Libera con esto es demostrar que el verbo mental vendría a completar un presunto hiato abierto entre dos capítulos de *De Anima* Γ: el cinco (sobre las condiciones de la abstracción) y el seis (sobre la intelección de los simples y los compuestos). “El hiato entre los dos capítulos de *De Anima* Γ, es llenado por la articulación de un mismo acto de inmutación del intelecto posible por la *species* inteligible abstraída del *phantasma* y la producción del verbo mental”<sup>43</sup>.

No obstante, la tesis de de Libera no parece explicar satisfactoriamente la relación entre especie inteligible y verbo mental. En primer lugar, si el verbo mental consiste sólo en unos “rasgos residuales” de la esencia de la cosa, parece desempeñar una función ya cumplida por la especie (¿acaso la especie no tiene que ver con una permanencia de ciertos rasgos que libera al cognoscente de la presencia fáctica de la cosa?). En segundo lugar, si bien podría concederse que hay cierto hiato entre los aludidos capítulos de *De Anima* Γ, el verbo parece ser algo más que la simple explicitación de una tensión ya presente en el *De Anima* aristotélico. En efecto, la única actividad que Aristóteles parece suponer allí es la composición conceptual (*symplokê noemáton*), mientras que la presencia misma de los indivisibles (*adiaretá*) no parece implicar ninguna actividad. En cambio, Tomás dice explícitamente que no sólo hay verbo a nivel de la composición judicativa sino también a nivel de la intelección de los indivisibles o simple aprehensión<sup>44</sup>. Esto último lo confirman los numerosos pasajes donde Tomás dice que la intelección es una actividad que implica la producción de conceptos (*formare intentionem, formare conceptionem*)<sup>45</sup>. En otras palabras, lo único que podría echarse de menos en Aristóteles es la explicitación de qué potencia realiza la actividad de donde resulta la composición conceptual; en cambio, en Tomás la producción del verbo es una actividad noética central vinculada tanto al juicio como a la producción de conceptos simples.

En definitiva, interpretaciones como la de de Libera, tienden a asemejar las funciones del verbo y de la especie, y logran justificar de esta

<sup>42</sup> A. de Libera, *La Querelle des Universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1996, p. 275.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> “Lo que propiamente se denomina ‘verbo interior’, es lo que el inteligente forma al entender. Pero el intelecto forma dos cosas, en relación a sus dos operaciones. Ya que según la operación que se denomina inteligencia de los indivisibles forma la definición; y según la operación por la cual compone y divide forma la enunciación” (*CSJ* 1).

<sup>45</sup> “Siempre que [nuestro intelecto] entiende en acto, produce algo inteligible [*quoddam intelligibile format*], que es como su descendencia, por lo que también se lo llama concepto de la mente” (*SCG* 1.53 y 4.11; *QDP* 8.1; *DRF* 3).

manera un presunto carácter aristotélico del verbo mental. No obstante, haciendo esto, solapan su carácter novedoso. En efecto, en una versión "ortodoxa" de la noética del Estagirita hay un aspecto activo del *noûs*, cuya función es producir todas las cosas, y un aspecto pasivo (que no es nada antes de la intelección), cuya función es llegar a ser todas las cosas por vía de recepción pasiva del *eidôs*. En otras palabras, para Aristóteles es la recepción lo que constituye la etapa terminal del proceso cognoscitivo. En cambio, lo sorprendente en Tomás es que ambos aspectos del intelecto —intelecto agente e intelecto posible— son activos: el agente por producir la universalidad de la cosa y el posible por producir el verbo.

Podría preguntarse por qué el verbo mental es producto del intelecto posible. A primera vista podría pensarse que es así o bien porque no existe otra posibilidad, o bien porque el intelecto agente está muy ocupado con su específica actividad de iluminar las representaciones imaginativas. No obstante, hay un motivo teórico para esto. El Aquinate opera una resignificación de la pasividad del intelecto posible. Éste ya no es posible sólo porque puede llegar a ser todas las cosas sino, sobre todo, porque es capaz de producirlas en sus verbos<sup>46</sup>. En otras palabras, mientras que el intelecto posible aristotélico se define por poder ser todas las cosas, el intelecto posible de Tomás se caracteriza por poder producirlas todas. Y no se superpone con el agente, ya que lo que produce este último es las especies que precisa el posible para que su actividad no quede vacía, informe o desestructurada. Ya no es pasivo por ser recepción pura sino porque depende de la recepción de la especie para desplegar su actividad.

### *El lugar de la res*

La noética tomista explica el conocimiento intelectual construyendo un complejo dispositivo de especies, semejanzas y representaciones. Explicar qué significa conocer implicó hasta aquí la multiplicación de diversos ítems mentales. Esto nos lleva a una última pregunta: ¿hasta qué punto (o en qué condiciones) el intelecto alcanza la cosa conocida? Indudablemente debe haber algo en la noética del Aquinate que despierta esta inquietud, ya que tanto los pensadores posteriores a él como sus intérpretes actuales recaen en la discusión de este punto. Recordemos que la teoría de las especies recibió fuertes críticas de parte de pensadores contemporáneos a Tomás como Pedro de Juan Olivi, y de pensadores posteriores como Ockham<sup>47</sup>. En efecto, para ellos la noética del Aquinate era propensa al

<sup>46</sup> Aristóteles, *De Anima* Γ.5, 430a.14-5: "Y también hay un intelecto que es tal por llegar a ser todas las cosas [*ho mèn toioutos noûs tói pánta ginesthai*], y otro por producirlas todas... [*ho dè pánta poieîn*]"

<sup>47</sup> Para la crítica de Juan de Pedro Olivi a la teoría de las especies y, particularmente, del verbo mental puede consultarse su *Tractatus de Verbo*, que es un extracto del capítulo 1 de su *Lectura super Iohannem*: "Petri Iohannis Olivi Tractatus de verbo" (ed. R. Pasnau) *Franciscan Studies (Essays in Honor of Fr. Gedeon Gál)* 53 (1993)

escepticismo en tanto interponía entre el cognoscente y su objeto ciertas representaciones mentales.

No obstante, con el correr de los siglos y aún hoy es fuerte la corriente interpretativa según la cual los ítems mentales sostenidos por Tomás no irían en desmedro del carácter directo de su noética. Según este tipo de lectura —que atribuye a Tomás lo que habitualmente se denomina ‘realismo directo’— las representaciones imaginativas, las especies y el verbo serían instancias instrumentales de un proceso cuya finalidad consistiría o bien en que el intelecto devenga la cosa misma, o que se haga uno con ella, o que ésta comience a existir en él. ¿Qué forma más directa de realismo podría concebirse que aquella que postula la existencia misma de la cosa dentro del cognoscente? En numerosas oportunidades, el Aquinate afirma que la especie inteligible y el verbo son noéticamente funcionales porque son semejantes a la cosa extramental. Según una interpretación realista directa, esta semejanza se entendería como consecuencia de una identidad de fondo de naturaleza intencional. Una misma realidad (la cosa conocida) en dos estados o existencias (mundo y mente) y no dos realidades semejantes<sup>48</sup>.

Sin embargo, en los últimos años, algunos medievalistas comenzaron a defender la tesis opuesta. La noética de Tomás, en realidad, propondría que ítems mentales y realidad extramental son diferentes, que no se identifican. Por esta vía, los ítems mentales de Tomás serían en alguna medida representaciones de las cosas (y no las cosas mismas). Según C. Panaccio, ya que la noética tomista recurre a ítems dotados de cierto contenido semántico, constituye un cierto tipo de representacionalismo. En cambio R. Pasnau no duda en asumir una postura más radical, y afirma que la noética del Aquinate no se diferencia sustancialmente del típico representacionalismo moderno de J. Locke<sup>49</sup>.

Sin pretender resolver el fondo de este debate en un espacio acotado, podemos hacer algunas puntualizaciones sobre cuánto (y de qué manera) el conocimiento logra alcanzar las cosas según la noética del Aquinate. En

121-53. Una versión inglesa de este mismo opúsculo puede encontrarse en R. Pasnau, *Mind and knowledge* (The Cambridge translations of medieval philosophical texts, vol. 3) Cambridge, 2003. Respecto a Ockham, un *locus classicus* para su crítica de las especies es *Rep.* 2.13 = *O.Th.* V, 272.11-276.11. Por fin, para exposiciones de este y otros tópicos en ambos autores puede verse: L. Spruit, *Species intelligibilis: from perception to knowledge*, Leiden, 1994-5; R. Pasnau, *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge, 1997.

<sup>48</sup> La bibliografía que defiende esta interpretación de la noética del Aquinate es abundante, entre otros: C. Michon, “Les représentations rendent-elles indirecte la connaissance des choses?”, en J. Biard (ed.), *Le langage mental du Moyen Âge à l'Âge Classique*, Louvain, (2009), pp. 45-60; D. Perler, “Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives”, *Topoi* 19 (2000), pp. 111-122.

<sup>49</sup> C. Panaccio, “Aquinas on intellectual representation”, en D. Perler (ed.), *Ancient and medieval theories of intentionality*, Leiden, 2001, pp. 185-201; R. Pasnau, *Theories of cognition...*

primer lugar, ambos modelos interpretativos —realismo directo y realismo indirecto— tienen el significativo defecto de una escasa economía teórica. Por una parte, Tomás es bastante explícito en adherir al realismo directo, si por tal se entiende la tesis de que el objeto del conocimiento está constituido por cosas extramentales y no por ítems mentales, los cuales sólo se conocen por medio de una reflexión posterior<sup>50</sup>. Por otra, Tomás también es muy claro en no hablar del conocimiento en términos de identidad sino de semejanza representacional, justamente a fin de bloquear la presunción empedóclea de que el conocimiento replica literalmente lo real<sup>51</sup>. Todo esto obliga tanto a realistas como a representacionistas a afrontar esforzadas torsiones teóricas, los unos para reducir toda semejanza o representación a simple identidad (los realistas), los otros para crear sutiles acepciones de representacionismo donde sea posible encolumnar una noética que afirma explícitamente que nuestra ciencia es de cosas y no de especies. Y en segundo lugar, ambas interpretaciones parecen compartir una lógica subyacente extraña a la noética tal como la presenta Tomás. Ambas interpretaciones presuponen un único modo de explicar el conocimiento, consistente en poner delante de éste un solo objeto donde recaiga la acción cognoscitiva. Y este objeto o bien es la realidad extramental o bien una representación de la misma. En otras palabras (y tomando prestadas nociones de gramática) tanto realistas como representacionistas parecen creer que el conocimiento es como un verbo que lleva necesariamente un único complemento —en acusativo— que es su objeto. Por ende, explicar el conocimiento significa para ellos puntualizar qué es lo que ocupa (objeto o representación) el puesto único donde recae la actividad noética. Y la natural conclusión de este presupuesto común es que no bien un ítem mental cualquiera roza la condición de objeto, la noética en cuestión se convierte irremediabilmente en un tipo de representacionismo e, *ipso facto*, se expone a los ataques del escepticismo. Ni unos ni otros admiten que un ítem mental pueda asumir el más mínimo atisbo representacional, y que esto pueda ser noéticamente ventajoso.

Sin embargo, con su tesis del verbo mental, Tomás parece apartarse de este esquema. Reconsideremos el ejemplo propuesto más arriba, el del hombre que conoce un campo. Sin duda el objeto de su conocimiento es el campo, ya que es sobre el campo que aumenta su conocimiento. El mapa o bosquejo sólo lo tornaría como objeto quien realizara una reflexión cartográfica, es decir, quien tematizara sobre el mapa en sí y

<sup>50</sup> ST 1.85.2.

<sup>51</sup> Una lectura realista directa de la noética de Tomás debe resolver dos obstáculos serios. En más de una oportunidad Tomás afirma que el conocimiento resulta de cuatro factores concurrentes que *son distintos* y que *no se identifican*: la cosa extramental, la especie inteligible, la actividad de inteligir y el verbo mental (p. ej. en QDP 8.1 co). El segundo obstáculo es que también en más de una oportunidad Tomás que las especies *representan* la realidad extramental y que *son semejanzas* de éstas, lo cual parece excluir la identidad (p. ej. QDV 2.3 ad 9).

sobre el arte de producirlo. Pero lo que el individuo desea conocer es el campo. Sin embargo es muy importante tener en cuenta que el conocimiento del campo no aumenta en él por una suerte de experiencia directa o intuitiva de los accidentes geográficos sino por la escrupulosa producción del mapa. Porque el conocimiento no es simple transmisión de datos o mágica recepción, sino que exige la actividad productora del intelecto. Por lo tanto, si bien en un sentido absoluto el objeto de la actividad de conocimiento es el campo y sus accidentes, no es menos cierto que la actividad del cognoscente recae inmediatamente sobre la confección y el estudio del mapa.

Desde este punto de vista el verbo mental resulta un recurso noético bastante verosímil. Sin duda, la realidad extramental cumple dos funciones que sólo ella puede desempeñar. Por un lado, es el lugar obligado de donde el cognoscente toma las especies inteligibles. Por otro, es el fin último u objeto de la actividad cognoscitiva, en tanto que esta última es *sobre ella* y no sobre los ítems mentales. Sin embargo, para que esta finalidad (realista) se cumpla, el Aquinate recurre a una "sana dosis" de representacionalismo, consistente en la producción de un verbo mental en el cual se ponga de manifiesto (es decir, en el cual pueda verse) la naturaleza misma de la realidad extramental y sus articulaciones lógicas. Y por eso la actividad intelectual recae legítimamente sobre el verbo como sobre su término propio<sup>52</sup>.

\* \* \*

A lo largo de este trabajo hemos comprobado que la tesis gilsoniana aludida al comienzo o bien debe ser relativizada o bien no se cumple. Según esta tesis, la novedad del dogma de la creación habría producido dos consecuencias gnoseológicas importantes: la consolidación ontológica del orden sensible y la consolidación de una concepción pasiva del conocimiento, que sería entendido sobre todo como una mensuración operada por la realidad sensible en el intelecto humano.

Avicena elabora una noética perfectamente coherente con su credo creacionista. Sin embargo hemos visto que según él, el conocimiento intelectual no resulta de una simple interacción del alma con la realidad sensible sino de una emanación de conceptos provenientes de la Inteligencia Activa que preside el mundo sublunar. No obstante la noética de Avicena no propone un sujeto cognoscente pasivo, ya que esta emanación de conceptos no se da automáticamente sino que presupone una ardua actividad

<sup>52</sup> "Esto [sc. lo formado por el intelecto] así expresado, a saber lo formado en el alma, se llama 'verbo interior'. Y por eso es al intelecto no aquello por lo que [*quo*] el intelecto intelige sino aquello en lo cual [*in quo*] intelige; porque en esto <que ha> expresado y formado, <el intelecto> ve la naturaleza de la cosa inteligida. He aquí el significado del término 'verbo'" (CSJ 1).

noética previa. En esta instancia preparatoria, centrada mayormente en la actividad de los sentidos internos, el conocimiento va progresando al ritmo de la producción de sucesivos ítems mentales que van representando la realidad con mayor estabilidad y pureza, aunque nunca trasciendan lo particular. Es cierto que desde la lógica subyacente al paradigma historiográfico gilsoniano podría objetarse que la filosofía de Avicena no logra equipararse con la "metafísica del Éxodo". Pero no queda claro por qué motivo habríamos de negarle a la filosofía aviceniense el derecho a ser considerada una filosofía medieval en igualdad a otras, como la de Agustín o la de Tomás. En este sentido, se muestra sumamente endeble (si no ideológico) el concepto gilsoniano de "una filosofía cristiana plenamente consciente del sentido de sus principios". El modelo historiográfico gilsoniano opera sobre una identificación arbitraria y reduccionista de tres conceptos netamente distintos: filosofía medieval, filosofía cristiana y filosofía tomista.

Por lo que toca a Tomás, hay que reconocer que éste construye una noética en la cual el sujeto es más dependiente de la realidad sensible que en la noética aviceniense. No obstante, esta dependencia inicial no conduce en modo alguno a un modelo de conocimiento entendido como simple recepción o mensuración por parte de la realidad extramental. Si nos centramos en la noética del Tomás maduro y en su noción de verbo mental, constatamos que el conocimiento es concebido como la producción de un verbo mental sobre el cual recae *primo et per se* la actividad del intelecto. Con todo, el intelecto humano tiene un innegable aspecto pasivo señalado en varias ocasiones por el Aquinate, ya que la producción de este verbo depende necesariamente de que el intelecto reciba las especies inteligibles y sea informado por ellas. Sin embargo, este modo de concebir la pasividad del intelecto es novedosa con respecto del modo en que la concibió Aristóteles. Según el *De Anima* Γ, la recepción del *eidos* por parte del intelecto posible constituye de alguna manera el término o completitud de la actividad cognoscitiva. En cambio, para Tomás el momento pasivo o receptivo es una instancia intermedia que se justifica por su ordenación a la producción ulterior de un verbo mental.

Finalmente, se percibe que las noéticas de Avicena y de Tomás fueron fuertemente marcadas por el dogma de la creación. Sin embargo, esta influencia no se dio en los términos de Gilson. Más que consolidar la *res sensibilis* y pasivizar al cognoscente, la irrupción del Intelecto Divino y Creador parece haberles ofrecido a ambos pensadores un nuevo modelo desde donde pensar la actividad intelectual del hombre.

#### ABSTRACT

The aim of this paper is to examine a fairly common assumption: the arrival of a Creator God in the intellectual horizon of the Middle Ages would have promoted a rather passive image of both knowledge and the knower, and it would



have produced a ontological consolidation of *res sensibilis*. To achieve this purpose we will analyze some significant issues of Avicenna's and Aquina's noetics. We will try to test the following hypothesis: it's plausible that the Creator God –as the Divine Intellect– has offered to medieval noetic a model for the human intellect, which would have led to a more active view on this latter intellect.