

El modelo aristotélico de comprensión de los fenómenos cognoscitivos y su recepción medieval

Autor:

Carolina J. Fernández

Revista:

Patristica et Mediævalia

2013, 34, 51-71



Artículo

EL MODELO ARISTOTÉLICO DE COMPRENSIÓN DE LOS FENÓMENOS COGNOSCITIVOS Y SU RECEPCIÓN MEDIEVAL

CAROLINA FERNÁNDEZ*

Introducción: Brentano, Aristóteles y la narrativa actual sobre la teoría medieval del conocimiento

Los intérpretes actuales de la teoría medieval del conocimiento sostienen que después de Tomás de Aquino se produce la crisis de una concepción conformalista del mismo y el surgimiento de otra que podríamos llamar asimilacionista, representada por Duns Escoto. Según la primera, el conocimiento constituye una relación de identidad entre cognoscente y conocido; de acuerdo con la segunda, el conocimiento no se da si no media una cierta semejanza o representación de lo conocido en el cognoscente, que puede ser vista incluso como lo propiamente conocido. La concepción asimilacionista o representacionalista, según la misma narrativa, será a su vez sometida a crítica y sustituida por un modelo causal-lingüístico con Ockham¹. En este esquema interpretativo, el epitome del conformalismo es Aristóteles; principalmente, en los pasajes decisivos del *De anima*. Sin embargo, el Aristóteles del célebre comienzo del *De Interpretatione* puede considerarse también el padre de la teoría medieval de los conceptos como semejanzas de las cosas. En la historiografía de los últimos veinte años ha habido un renovado interés por la teoría medieval del conocimiento, en particular, intelectual, y en el centro de este interés suele aparecer la noción de intencionalidad y su terminología. Sugestivamente, los medievalistas y otros historiadores de la filosofía toman la definición de intencionalidad de Brentano y la aplican sin más a los autores del pasado².

* UBA-CONICET

¹ P. King, "Rethinking Representation in the Middle Ages. A Vade-Mecum to Mediæval Theories of Mental Representation", en H. Lagerlund (ed.), *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, Aldershot, USA - Cambridge, UK, 2007, pp. 83-102; id., "Mental Representation in Medieval Philosophy", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta, (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/representation-medieval>, 2004.

² R. Sorabji, "Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception", en M. Nussbaum & A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford, 1992, pp. 195-225; id., "From Aristotle to Brentano: the Development of the Concept of Intentionality", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. 9 (1991), pp. 227-259; D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*,

(Inversamente, es corriente en las presentaciones generales de los debates contemporáneos sobre dicha noción reconocer sus orígenes medievales, tanto en lo terminológico como en lo estrictamente conceptual³). Según la definición en cuestión, formulada en la *Psicología desde un punto de vista empírico* (1874), los actos de la mente se dirigen hacia, o se refieren a algún contenido u objeto, el cual, por ese mismo hecho, adquiere una “existencia para” la mente, y ambas características constituyen la marca identitaria de los fenómenos psíquicos por diferenciación respecto de todos los demás. En síntesis, los tres elementos de la definición brentaniana de intencionalidad son: (i) direccionalidad, (ii) “in-existencia” intencional u objetividad immanente y (iii) exclusividad⁴. También es célebre la remisión de Brentano a los escolásticos medievales, a Aristóteles y a varios autores intermedios (Filón, Agustín, Anselmo) como fuentes de esta noción⁵. En general, parece haber un mayor interés entre los especialistas

Leiden - Boston - Köln, 2001; id., *Théories de l'intentionnalité au moyen âge*, Paris, 2003; F. Bottin, *Filosofía medieval de la mente*, Padua, 2005; R. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge-N. Y., 2007; F. Amerini, “Intentionality”, en H. Lagerlund, *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, Dordrecht, 2011. Con mayor conciencia crítica sobre los problemas metodológicos de esta extrapolación, A. de Libera, “Intention” en B. Cassin, B. (dir), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, 2004, pp. 593-604.

³ P. Jacob, “Intentionality”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), E. N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/intentionality/>>.

⁴ F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, § 5, vol. 1, en O. Kraus, O. (ed.), Hamburgo, 1974, pp. 124-125; id., *Psicología* (trad. del alemán de J. Gaos), Madrid, 1935 (2ª ed.), pp. 27-29: “¿Qué carácter positivo podremos, pues, indicar? ¿O acaso no hay ninguna definición positiva, que valga conjuntamente para todos los fenómenos psíquicos? (...) ya los antiguos psicólogos han llamado la atención sobre una especial afinidad y analogía que existe entre todos los fenómenos psíquicos, y en la que los fenómenos físicos no tienen parte. Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad immanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc. Esta inexistencia intencional es exclusivamente propia de los fenómenos psíquicos. Ningún fenómeno físico ofrece nada semejante. Con lo cual podemos definir los fenómenos psíquicos diciendo que son aquellos fenómenos que contienen en sí, intencionalmente, un objeto”.

⁵ Brentano, loc. cit., n. 4: “Ya Aristóteles ha hablado de esta inherencia psíquica. En sus libros sobre el alma dice que lo sentido, en cuanto sentido, está en quien siente; el sentido aprehende lo sentido, sin la materia; lo pensado está en el intelecto pensante. En Filón encontramos igualmente la doctrina de la existencia e inexistencia mental. Pero confundiendo ésta con la existencia, en su sentido propio, llega a su contradictoria doctrina del Logos y las Ideas. Cosa parecida les sucede a los neoplatónicos. San Agustín menciona el mismo hecho, en su doctrina del *Verbum mentis* y el *exitus interior* de éste. San Anselmo lo hace en su famoso argumento ontológico, habiendo muchos subrayado que el fundamento de su paralogismo consistió en conside-

en filosofía antigua que en los medievalistas por identificar las distorsiones que pudo haber introducido Brentano en la interpretación de Aristóteles. Con todo, lo que se ha cuestionado más específicamente es la interpretación brentaniana de la teoría aristotélica de la percepción⁶. El marco de estas críticas ha sido la nueva interpretación antiespiritualista y filo-funcionalista de la antropología aristotélica, que ha entendido la relación entre alma y cuerpo en Aristóteles como relación entre un elemento determinante-funcional y un elemento determinado o soporte, no esencialmente diferente, v. g., de la relación entre un *soft-ware* y un *hard-ware*, de modo que, por supuesto, el alma no constituye una realidad independiente en modo alguno⁷. Con esta interpretación parece, efectivamente, incompatible una concepción como la brentaniana, según la cual los procesos de la percepción implicarían algún tipo de cambio "cognitivo" o "espiritual", distinto de los cambios físicos. Pero lo que pretendemos discutir aquí es, más en general, si la concepción aristotélica de los fenómenos cognoscitivos puede considerarse el primer antecedente de la noción de intencionalidad. Para nuestro propósito destacaremos e intentaremos profundizar en tres rasgos del modelo aristotélico que podrían vincularse con una concepción intencionalista de los fenómenos cognoscitivos. Al hablar de fenómenos "cognoscitivos" restringimos la más amplia noción de fenómenos "psíquicos", que incluiría el ámbito de las pasiones o estados afectivos, los cuales no analizaremos aquí, pero incluimos tanto los procesos intelectuales, los únicos que propiamente constituyen conocimiento en la perspectiva aristotélica, como los sensitivos o perceptivos, que de todos modos constituyen la base imprescindible de los primeros.

Tres rasgos del modelo aristotélico

I. El paralelismo de facultades

Los pasajes centrales de Aristóteles enfocados por Brentano son aquellos del *De anima* en los cuales caracteriza la sensación como un devenir

rar la existencia mental como una existencia real (cf. Ueberweg, *Historia de la filosofía*, II). Santo Tomás de Aquino enseña que lo pensado está intencionalmente en el que piensa; el objeto del amor, en el amante; lo apetecido, en quien apetece, y utiliza estas afirmaciones para fines teológicos. Explica la inherencia del Espíritu Santo, de que habla la Escritura, como una inherencia intencional mediante el amor. Y trata de hallar también cierta analogía con el misterio de la Trinidad y de la procedencia del Verbo y del Espíritu *ad intra*, en la existencia intencional que hay en el pensamiento y en el amor".

⁶ Como ejemplo de este debate, cf. en general los trabajos reunidos en Nussbaum-Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*.

⁷ Para una síntesis de esta interpretación, cf. la introducción de M. D. Boeri a su reciente traducción de Aristóteles, *Acerca del alma*, Buenos Aires, 2011, pp. XIII-LXXX, que seguiremos de cerca en este trabajo.

o “hacerse como”, “semejante a” lo sentido⁸, pero también dice que sentir es “recibir la forma” de lo sentido “sin su materia”⁹. Con respecto al intelecto, se trata de las conocidas fórmulas según las cuales el entender es “recibir” la forma de lo entendido, el entendimiento o intelecto es “en potencia tal como” la forma, sin ser la forma misma, y por eso el intelecto es, a los inteligibles, como la facultad sensitiva, a los sensibles¹⁰; asimismo, la tesis de que ambas facultades pueden “ser las cosas mismas”, en el sentido de ser las formas de las cosas¹¹. El primer rasgo del modelo cognoscitivo aristotélico es, entonces, la atribución de una estructura común o paralela al sentido¹² y al intelecto, consistente en la tríada “facultad/potencia - acto - objeto”¹³: *tó aisthetikón* y *tó aisthetérion* como facultad sensitiva y órgano sensorio, respectivamente, *aisthesis* como el acto de sentir y *ton aisthéton* como su objeto, “lo sentido”, ya en potencia, ya en acto; el *noûs* como la facultad o potencia intelectual, el *dianoeisthai* o el *noeisthai* como sus actos propios y *ta noetá* como los inteligibles, sus objetos¹⁴. Las formas *aisthema* y *noéma* (“perceptos” y “conceptos”), que designan el resultado de las respectivas actividades de sentir y pensar, también se registran en el texto de Aristóteles¹⁵. Este paralelismo se ve reforzado cuando, como hemos dicho, Aristóteles dice que tanto el conocimiento intelectual como la sensación son la recepción de la forma de lo conocido/ percibido sin su materia y que ambos son, potencialmente, lo que sus respectivos objetos son actualmente. Se trata, ciertamente, de una analogía: él mismo le impone restricciones y matices. Ante todo, mientras que caracteriza la sensación como un proceso por el cual el sentiente pasa, de ser desemejante, a hacerse semejante a lo conocido, esta caracterización está ausente de su descripción de los procesos intelectuales, en la que parece primar, en cambio, el vocabulario de la identidad. Discutiremos en la sección final si se trata meramente de dos maneras diferentes de decir lo mismo. Pero el paralelismo entre los sentidos y el intelecto resulta indudablemente fracturado a partir de la conocida tesis aristotélica de que la

⁸ Aristotle, *De anima* (= *DA*) II 5, 416b35-417a2, 417a 18-21 y 418a5-6 (Ed., Introd. & Notas de D. Ross), Oxford, 1967; D. W. Hamlyn, *Aristotle. De anima. Books II and III (With Passages from Book I)*, Clarendon Aristotle Series, J. L. Ackrill & L. Judson (eds.) Oxford, 2002 (Repr. 1968).

⁹ *DA* II 12, 424a18-21.

¹⁰ *Ib.* III 4, 429a15-18.

¹¹ *Ib.* III 8, 431b20 - 432a.

¹² Cabe señalar que es lícito hablar de “sentido” como una unidad, dada la importancia del llamado sentido común como instancia unificadora de los cinco sentidos propios, cf. *DA*, Boeri, Introd., pp. CXLVIIss.

¹³ *DA* II 4, 415a14-23.

¹⁴ Sobre el paralelismo entre sentidos e intelecto en el *DA*, cf. Boeri, Introd., pp. CLXXVIII-CLXXIX.

¹⁵ *DA* I 407a 8-10ss. (Boeri, ad loc., n. 89, p. 32). *Ib.* III 8, 432a9 y 12 (Boeri ad loc, n. 389, p. 162). La forma *aisthema*, que aparece dos veces en *DA* y en los *Segundos Analíticos* (Boeri ad loc, n. 374, p. 157; Hamlyn ad loc., p. 146). También, en el citado *Met.* 1010b30-1011a2 (*DA*, Boeri, Introd., p. CXLV).

facultad intelectual no precisa órganos corporales para sus actividades¹⁶. En contraste, la potencia o facultad sensitiva, que —dice Aristóteles— “no tiene magnitud”, usa órganos sensorios, que sí la tienen¹⁷.

No obstante, algunos elementos de la caracterización aristotélica del proceso intelectual son comunes a la de la sensación: se refiere a la sensación y la intelección por igual como poderes activos que no se dan en la materia y, por lo tanto, no se ven afectados cuando actúan. También se asimilan en cuanto a que no tienen un fin ulterior o distinto de ellos mismos¹⁸. Similarmente, ambos son lo que los escolásticos llamarían acciones “perfectivas”, es decir que no suponen una alteración en sentido estricto (la sustitución de una cualidad por su contraria), sino la intensificación de una perfección adquirida y latente en estado disposicional¹⁹. Desde otro punto de vista, también es común a la intelección y a la sensación —aunque por diversas razones— el ser infalibles por definición²⁰; finalmente, la intelección, siendo esencialmente algo distinto de la sensación, está ligada a ella mediante las imágenes, ya que, según las palabras de Aristóteles, los conceptos no son imágenes pero no se dan sin ellas²¹. También se podría contar como un contraste entre intelecto y sensación la impactante afirmación aristotélica de que el intelecto “no es nada” antes de inteligir²²: si se la tomara literalmente, implicaría que la sensibilidad es, a la postre, más “actual” que el intelecto, pues Aristóteles dice que, por el hecho de nacer con sus capacidades sensitivas, el animal cuenta con un cierto grado de actualización²³. La sensación propiamente dicha es para Aristóteles una forma, y por lo tanto, una actividad del alma, en tanto que lo propiamente pasivo es la capacidad²⁴ —que, según lo dicho, tampoco es pasiva en sentido absoluto—. Sin embargo, se podría dar por implícito que también el intelecto goza de un grado de actualidad mínima por el solo hecho de generarse el ser que tiene la capacidad intelectual²⁵. Lo cierto es que la

¹⁶ Ib. III 4, 429a 25-28.

¹⁷ Ib. II 12, 424a25-28. La facultad sensitiva y su órgano sensorio son interpretados como dos aspectos de una unidad funcional.

¹⁸ DA (Boeri, Introd., p. CLXXXII). La referencia es *Met.* 1050a34-b1, donde se dan los ejemplos de la visión en el que ve, la teoría en el que está teorizando y la vida en el alma. Seguimos la traducción de T. Calvo Martínez (Trad., introd. y notas), Madrid, 2000.

¹⁹ DA II 5, 417a21-417b19.

²⁰ Las sensaciones, porque, para Aristóteles, el órgano sensorio sano, por definición, no yerra respecto de su sensible propio (DA, Boeri, Introd., p. CLXVIII); los conceptos, porque en cuanto conceptos primeros y simples su captación es inmediata y directa, apareciendo el error y la falsedad con su combinación (Ib. p. CLXX).

²¹ DA III 8, 432a7-14.

²² Ib. III 4, 429a22-24.

²³ Ib. II 5, 41718-20. *Categorías* (= *Categ.*) 8a7-8. Para las referencias a las *Categ.* seguiremos la reciente traducción con introducción y notas de E. Sinnott, Aristóteles, *Categorías*, Buenos Aires, Colihue, 2009.

²⁴ DA, Boeri, Introd., pp. XXIX y CXXIX.

²⁵ DA II 5, 417b17-18 (Ross ad loc., p. 237).

teoría de la sensación o percepción parece, en algunos puntos, más clara que la del conocimiento intelectual²⁶: en *DA* III 4, la hipótesis de que el intelecto ha de ser receptivo, si se mantiene su paralelismo con el sentido, parece incongruente con la afirmación subsiguiente de que el intelecto es sin mezcla de materia. En efecto, si el intelecto ha de ser, a los inteligibles, lo que el sentido, a los sensibles, debería ser receptivo, pero ¿cómo algo inmaterial podría ser receptivo? La analogía entre la receptividad de la sensación y la del intelecto está asociada con la fórmula según la cual la sensación es la recepción de la forma del objeto sin su materia. Se descubren en este punto las aporías que surgen de mantener a rajatabla el paralelismo de las facultades. Aunque Aristóteles deja bien claro que el intelecto no es pasivo en el sentido en que lo es un cuerpo, admite que lo es en cuanto puede pasar de la potencia al acto y adquirir conocimientos nuevos²⁷, llegando a atribuirle la capacidad de conocer objetos excelentísimos, en contraste con los sentidos, que requieren objetos “proporcionados” para que la percepción se cumpla adecuadamente²⁸. En *DA* III 8 se suma una cantidad de elementos de difícil evaluación a la hora de caracterizar el proceso intelectual: el alma puede ser de algún modo todas las cosas, pero sin ser ellas mismas, esto es, ser sus formas. Esto ciertamente sugiere una identificación inmediata entre el alma, o mejor dicho el intelecto, y los inteligibles. Si el concepto es la cosa misma en el alma, esto es, su forma sin su materia, esto podría implicar un cierto compromiso con una comprensión de la forma como única (es decir, como común a muchos individuos) y como identificable con la cosa total, comprensión que no todos los intérpretes concederán que Aristóteles sostuvo, o, al menos, no todo el tiempo. También dice que los conceptos no son imágenes, pero no aclara qué sean positivamente²⁹.

II. La estructura relacional de los fenómenos cognoscitivos

El segundo rasgo del modelo cognoscitivo del *De anima* es la formulación de los procesos sensibles e intelectuales en términos de una correlación entre sensible y sentiente, y entre cognoscible y cognoscente. Sin embargo, hay tres grupos principales de textos en el *De anima*, las *Categorías* y la *Metafísica*, en los que parece otorgar una mayor determinación al polo objetivo en las relaciones cognoscitivas. En el *De anima*, si bien comienza por aclarar que, tanto “sentir” como “sensación” y “sensible” se dicen en acto y en potencia³⁰, continúa señalando con claridad que sentir no depende de nosotros y que los objetos de la sensibilidad son las cosas

²⁶ Ib. III 4 (Hamlyn ad loc., pp. 136-137 y 139).

²⁷ Ib. III 12, 424a17 (Hamlyn ad loc., pp. 113-114).

²⁸ Ib. III 4, 429ba 31 - 429b5.

²⁹ La diferencia nunca es explicada por Aristóteles, cf. *DA* III 8, 432a13-14 (Ross ad loc., p. 310).

³⁰ *DA* II 5, 417a10-14.

externas³¹, y concluye con la contundente afirmación de que, mientras que la facultad sensitiva es en potencia, lo sensible ya es en acto³². Posteriormente agregará que lo sensible pone la facultad sensitiva en acto sin ser él mismo alterado ni ser afectado³³. Esta orientación resulta refrendada por algunos pasajes de las *Categorías*: ciertamente, allí encuadra con claridad a la sensación y al conocimiento (*epistémé*) en la categoría de relativos³⁴, con la carga predicativa relacional que su correcta enunciación implica. V. g., como relativos, todos ellos implican un correlativo: el conocimiento se dice conocimiento “de lo cognoscible” y lo cognoscible, cognoscible “para el conocimiento”, y de modo semejante, la sensación³⁵. La categorización de los fenómenos cognoscitivos bajo la categoría de los relativos constituye, en sí misma, una señal relevante de que Aristóteles ve estos fenómenos como dotados de una complejidad particular. Con todo, Aristóteles encuadra los fenómenos cognoscitivos bajo un subtipo particular de relativos cuyos términos no son simultáneos por naturaleza: v. g., lo cognoscible es anterior, en sentido de preexistente, al conocimiento (raramente —dice Aristóteles— ambos adquieren existencia simultáneamente), mientras que lo inverso, es decir, que exista lo cognoscible mas no el conocimiento, es posible. Similarmente, lo perceptible y corpóreo es anterior a la percepción, tanto en el sentido de que, si se elimina el cuerpo, se elimina junto con él la capacidad perceptiva (que depende de órganos corporales), como en el sentido de que hay cuerpos externos cuyos rasgos cualitativos —los ejemplos son el cuerpo, lo cálido, lo dulce, lo amargo y demás—, están llamados a ser captados por cada sentido particular³⁶. Esto sugiere que para Aristóteles “...independientemente de que se las conozca, y antes de que se las conozca, las cosas poseen ya las propiedades que registramos al conocerlas”³⁷. ¿Cómo concertar esto con el importante pasaje del propio *De anima* donde dice que el acto de lo sensible y el de la sensación son uno y el mismo, aunque su ser no es el mismo?³⁸.

Esta expresión —se ha señalado— puede significar que el objeto material, dotado de magnitud, v. g., “lo que suena”, es distinto en esencia de su acto, puesto que el acto en sí mismo, v. g., la “sonación”, es sin magnitud; al mismo tiempo, el acto es *del objeto*, es decir, no se da sino en él³⁹. Pero la citada sentencia también puede significar el carácter biunívoco o complementario de la *aísthesis* y lo *aísthétón*, v. g., que el acto del color y el de

³¹ Ib. 417b26-29.

³² Ib. 418a3-4.

³³ Ib. III 7, 431a4-5.

³⁴ *Categ.* 7, 6b3-4 y 5.

³⁵ Ib. 6b29-30 y 33-37.

³⁶ Ib. 7b15 - 8a12.

³⁷ Ib. (Sinnot ad loc, n. 348, pp. 73-74). Aristóteles coloca, como correlato de la sensación, a “lo sensible” y no a “lo sentido”, similarmente, como correlato de “conocimiento”, a lo “cognoscible” (*epistétón*) y no lo “conocido”.

³⁸ *DA* III 2 425b26-27. Ib. 426a15-17.

³⁹ Boeri ad loc., n. N° 294, pp. 124-125.

ver el color son inescindibles: "...sin el *aisthetón* (que tiene poderes causales y es un objeto ya actualizado) la *aisthesis* no puede activarse. Inversamente, sin *aisthesis* lo *aisthetón* no es susceptible de ser percibido, pues en su sentido pasivo la sensación es la *capacidad* de percibir sensorialmente"⁴⁰. Hay un sentido quizá más fuerte en que se puede interpretar la misma afirmación, y es que la sonación y la audición actuales sean un único proceso real visto desde dos puntos de vista diversos⁴¹. Pero ¿en qué sentido serían uno si son diferentes en el ser? Podría imaginarse algún tipo de unidad que supera la mera unidad conceptual o nominal sin ser una unidad ontológica: algo así como una unidad fáctica pero en algún sentido estructural. La sentencia parece resultar aclarada inmediatamente después cuando Aristóteles dice que un animal puede tener la capacidad de oír sin estar oyendo actualmente, y similarmente, un objeto puede tener la capacidad de sonar pero permanecer silencioso en diversos momentos; mas cuando el oído no es meramente capaz de oír sino que está oyendo actualmente, y sucede de igual modo con el objeto sonoro, entonces, audición y sonación se producen al mismo tiempo. A continuación enuncia la célebre tesis de que el cambio o movimiento tiene lugar en lo que es movido: esta se puede interpretar en el sentido de que tanto el sonido en acto como el oído en acto son –valga la redundancia– actualizaciones de sus respectivos seres en potencia. V. g., la sonación se da en el objeto que puede sonar y la audición, en el oído que puede oír⁴². Con todo, parece más bien una referencia al principio desarrollado en la *Física*⁴³ según el cual la acción del agente y la afección del paciente se dan, ambas, en el segundo. Significaría, en este sentido, que el acto de lo sensible y el de la facultad sensitiva se dan, ambos, en lo que puede sentir, es decir, en el sentiente. Esto último parece implicar que el ser cognoscente es una verdadera instancia de completamiento de un proceso que se inicia causalmente fuera de él y, en esa medida, podría equilibrar un poco la balanza a favor de lo que hemos dado en llamar el polo cognoscitivo.

En *Metafísica* IV, 5 Aristóteles refrenda inicialmente lo dicho en las *Categorías*: es posible que exista lo sensible sin que, en contrapartida, exista la sensación, mientras que, inversamente, es imposible que exista sensación sin que existan sensibles, por el principio de la prioridad de lo "en acto" respecto de lo "en potencia"⁴⁴. Con todo, subsiguientemente Aristóteles dice que, de no existir más que lo sensible, "seguramente sería ver-

⁴⁰ Ib.

⁴¹ Ross ad loc., p. 276; Hamlyn ad loc., p. 123. A. Vigo, "Indiferentismo ontológico y fenomenología en la *Física* de Aristóteles", en *Dialéctica y ontología. Coloquio internacional sobre Aristóteles*, Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1988, p. 104 de pp. 77-110.

⁴² *DA* III 2, 426a3-4. (Boeri ad loc., n. 297, p. 125).

⁴³ Ib. 426a9-11. Aristóteles, *Física* III 3, 202a13ss. A. Vigo (Trad., introd. y not.), Buenos Aires, Biblos, 1995.

⁴⁴ *Met.* 1010b30-1011a-2.

dad que no existirían *sensibles* ni sensaciones”, como dando a entender que lo sensible no tiene propiamente razón de ser si no hay quien lo sienta⁴⁵. Realmente, este parece el único pasaje donde hay una clara afirmación de la dependencia de los sensibles respecto de los sentientes para ser considerados sensibles en sentido propio⁴⁶. Se ha dicho que “...la posición habitual de Aristóteles consiste justamente en que los objetos primarios de percepción (v. g., colores, sabores, etc.) no tienen existencia *actual* independientemente del acto mismo de percepción, mientras que sus respectivos sustratos, es decir, los objetos materiales –que se denominan sensibles solo en sentido derivado– pueden existir *efectivamente* con independencia de la actividad perceptiva como tal”⁴⁷. Es obvio que los particulares sustanciales son actuales independientemente de todo acto perceptivo, operando, en todo caso, como sustrato de las determinaciones cualitativas, las únicas que constituyen objetos propios de percepción⁴⁸. El punto es, más bien, si para Aristóteles dichas cualidades pueden considerarse sensibles solo en la medida de que existan seres capaces de sentir, de suerte que, v. g., no existan propiamente colores, temperaturas, olores, etc. sino “para” o en función de algún ser que actualmente vea, sienta o huelga dichos ítems cualitativos.

¿Significaría esto que Aristóteles en cierta forma piensa la relación sensación-sensible como una unidad inescindible? Mas no puede, ciertamente, ser una unidad ontológica, pues ¿qué clase de unidad tal existe entre el color en el objeto y el acto de verlo por parte del ojo o, menos aún, el ser que lo ve? Más bien parece ser algún tipo de unidad causal y, en esa medida, explicativa. Si así fuera, ¿podríamos decir que Aristóteles está más próximo a una concepción intencionalista de los fenómenos cognoscitivos?

⁴⁵ Así lo entiende enfáticamente Boeri, *DA*, Introd., pp. CXLV-CXLVI y *DA* II 5, 417b29 ad loc, n. 202, p. 83.

⁴⁶ En el pasaje paralelo citado por Boeri: *Met.* IX 3, 1047a4-6. Allí Aristóteles dice, creemos, lo contrario. El pasaje en cuestión dice: “En efecto, nada habrá frío ni caliente ni dulce, ni nada sensible, en general, a no ser que esté siendo sentido”. Sin embargo, el contexto de discusión con los megáricos es claramente polémico: Aristóteles está en contra de la anterior afirmación, como se ve en las líneas precedentes: “Hay algunos que afirman, como los megáricos, que sólo se tiene potencia para actuar cuando se actúa, y cuando no se actúa, no se tiene: por ejemplo, que el que no está construyendo no puede construir, sino solo el que está construyendo, mientras construye. Y lo mismo en los demás casos. No es difícil ver los absurdos en que estos caen. (...) ¿es que uno va a dejar de poseer el arte cuando cesa <de ejercerlo>, pero va a ser capaz de edificar, otra vez, inmediatamente después? ¿Adquiriéndolo cómo? Y pasará igual con las cosas inanimadas. *En efecto, nada habrá frío ni caliente ni dulce, ni nada sensible, en general, a no ser que esté siendo sentido.* Por consiguiente, vendrán a sostener la doctrina de Protágoras”. (Lo destacado es nuestro). Esta referencia a Protágoras tiene una contrapartida en el mismo *DA* III 2, 426a19-26: allí atribuye a los presocráticos la tesis de que no hay nada visible sin visión y la explica como producto del desconocimiento de la distinción entre ser en acto y en potencia en sentido absoluto y relativo.

⁴⁷ Vigo, “Indiferentismo ontológico y fenomenología en la *Física* de Aristóteles”, pp. 29-30.

⁴⁸ Punto que desarrolla Boeri, *DA*, Introd., pp. CXXVIII-CXXIX.

Por cierto, las líneas finales del citado pasaje de la *Metafísica* vuelven a relativizar la dependencia de lo sensible con respecto a la sensación: "...la sensación no lo es de sí misma, sino que hay además algo distinto de la sensación que es necesariamente anterior a la sensación. En efecto, lo que mueve es por naturaleza anterior a lo movido, y no lo es menos por más que se diga que lo uno y lo otro son correlativos"⁴⁹. Estas palabras sugieren que Aristóteles está discriminando entre, por una parte, la anterioridad ontológica de lo sensible respecto de la sensación como una condición explicativa del proceso sensible *qua* proceso ontológico y, por otra parte, la simultaneidad cognoscitiva de lo sensible y la sensación⁵⁰. Según esto, solo desde el punto de vista ontológico los sensibles estarían en acto con independencia de ser sentidos. Esta constituiría, por otra parte, su diferencia crucial con los inteligibles, ya que, como dice Aristóteles, fuera de nosotros estos no están en acto, sino en potencia en los particulares concretos⁵¹.

III. La ambigüedad identidad/ semejanza en la caracterización de los hechos cognoscitivos

El tercer rasgo del modelo aristotélico, que ya hemos adelantado, es su ambigüedad sobre si diferencia o no entre la sensación y el conocimien-

⁴⁹ *Met.* IV 5, 1010b30 - 1011a-2.

⁵⁰ En esta línea interpretativa, cf. Ch. H. Kahn, "Aristotle on Thinking", en Nussbaum-Oksenberg Rorty, (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, p. 373 de pp. 359-379: "Así como los colores están completamente actualizados solo en los actos de la visión, así la forma noética como tal estaría completamente actualizada solo en los actos de *nóesis*". Hamlyn, en su comentario a *DA* II 7-8, capítulos dedicados respectivamente a la vista y el oído, sostiene exactamente lo contrario, diciendo que es improbable que Aristóteles distinga el color del color percibido (esto es, admita que puede haber color no percibido), y de modo similar, sonidos no oídos. Según él, Aristóteles solamente distingue entre sonido actual y potencial en el sentido de cosas que actualmente hacen ruido y cosas que pueden hacerlo (Hamlyn ad loc., pp. 108-109). Sin embargo, en su comentario a *DA* III 2 afirma que Aristóteles "...claramente no llega a implicar que 'no hay sonido actual sin audición actual'" (Hamlyn ad loc., p. 123). Esta aparente contradicción se resolvería con el pasaje de este último capítulo que Aristóteles dedica a los primeros físicos pero que el comentarista considera referido a Protágoras, tal como el pasaje de *Met.* IX 3 (supra). La tesis "subjetivista" de estos, según la cual no hay sonido sin audición, sería verdadera solo tomando ambos conceptos en sentido potencial, mientras que sería falsa tomándolos en sentido actual, puesto que puede haber sonidos actuales sin que sean actualmente oídos (*DA* III 2, 426a15; Hamlyn ad loc., pp. 124-125).

⁵¹ *DA* III 4, 430a6-9. Una cuestión adicional que debería examinarse para tener más elementos de juicio sobre este segundo rasgo del modelo aristotélico es si Aristóteles define los sentidos en función de sus objetos o sensibles propios o si, inversamente, define los objetos en función de los sentidos ordenados a percibirlos. Ciertamente, las definiciones de color, luz, sonido, olor, etc. en *DA* II, 7-8 no hacen referencia a los sentidos (Boeri, *Introd.*, p. CXLVII). Por otro lado, la definición general de los sensibles propios y comunes al comienzo de *DA* II, 6 indicaría lo contrario (Hamlyn ad loc., p. 108). Un similar trabajo debería hacerse respecto de la intelección y los inteligibles.

to intelectual como procesos de asimilación e identificación del cognoscente con lo conocido, respectivamente. Por lo pronto, recordemos, Aristóteles afirma que tanto los sentidos como el intelecto "son" potencialmente sus objetos. En cambio, la fórmula de la asimilación, según la cual el sentiente pasa, de ser desemejante, a ser semejante a lo sentido a través del proceso de sensación, parece ausente del tratamiento aristotélico del intelecto. La imagen de la asimilación parece cercana a la idea de una sucesión y, en ese sentido, incompatible con la descripción aristotélica de la intelección como "una y continua", como el mismo intelecto⁵². ¿Cabe decir que el conocimiento intelectual implica para él un proceso radicalmente distinto, v. g., de identificación, y no meramente de asimilación a lo inteligible? La identidad parece ser, evidentemente, una relación más intrínseca que la de semejanza. Sin embargo, si examinamos los pasajes pertinentes, no parece haber diferencias sustanciales entre ambas caracterizaciones. Generalmente, la comparación de la sensación con un proceso de asimilación está cerca de alusiones a los presocráticos, a los que se remite el lema de que lo semejante conoce a lo semejante en alusión a las doctrinas del conocimiento que, en la visión aristotélica, prácticamente homologaban el conocimiento sensible con una recepción material y a su vez reducían el conocimiento intelectual al conocimiento sensible. Abundan allí los comparativos *homóios* y *hómoion*⁵³. Ahora bien, a pesar de su oposición a estos filósofos, Aristóteles reconoce⁵⁴ que el proceso de percepción tiene cuando menos un componente físico, es decir, que no hay sensación sin la modificación cualitativa del órgano sensorio por causa de un rasgo cualitativo adecuado o correspondiente en un objeto externo (v. g., el calentamiento de nuestra carne cuando tocamos un objeto caliente⁵⁵). Su reconocimiento de que los órganos sensoriales están hechos de los mis-

⁵² Boeri, *Introd.*, n. 182, p. CLXX-CLXXI. Según la explicación del comentarista, los conceptos del intelecto conforman una unidad por sucesión, por oposición a la unidad de magnitud que corresponde a los entes dotados de magnitud, es decir, materiales. En ese sentido, la actividad intelectual tiene un carácter discursivo. Con todo, la idea de que es "una y continua" está constituido por unidades que son, cada una en sí misma, una unidad y ser objeto de una aprehensión inmediata, diferenciándose, así, de la obtención de los ítems de la percepción, que se obtienen mediante un proceso de alteración material del órgano sensorio.

⁵³ DA I 2, 405b15: *φασί γάρ γινώσκεισθαι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ*; Ib. I 5, 410a23-25: *αἰσθάνεσθαι δὲ τὸ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου καὶ γινώσκειν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον*; Ib. II 5, 416b35: *φασί δὲ τινας καὶ τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πάσχειν*.

⁵⁴ Según cierta mayoría de intérpretes. La significativa excepción es el principal defensor de la interpretación espiritualista de la teoría aristotélica de la sensación, M. Burnyeat, "Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible? A Draft", Nussbaum-Oksenberg Rorty (eds.), (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, pp. 15-26.

⁵⁵ En rigor, el órgano sensorio del tacto sería el corazón; la carne, solo el medio, cf. DA II 11, 422b34-423a (Boeri ad loc, n. 253, p. 106-107). Como marca Hamlyn, surge una dificultad explicativa mayor respecto de la vista y el oído, puesto que no parece fácil decir que la vista adquiera el color de lo visto al ver, y similarmente, el oído, cf. DA II 5, 418a3 y 12, 424a17 (Hamlyn ad loc., p. 113).

mos elementos materiales que los objetos que ellos perciben⁵⁶ suena como si lo reconociera un argumento plausible a favor de la gnoseología física. En ese marco, podemos pensar que la caracterización de los procesos sensoriales en términos de semejanza significa que la sensación implica la recepción, en el órgano, de una forma cualitativa distinta en número pero de la misma especie, esto es, semejante a aquella otra forma instanciada en el objeto: *semejante y no idéntica*, por el implícito principio físico aristotélico de que un mismo accidente en número no puede pasar de un sujeto a otro. Es verdad que, como hemos señalado, Aristóteles también aplica fórmulas de identidad a la sensación, v. g., dice que es la recepción, en el sentiente o percipiente, de la forma sensible sin su materia, como dando a entender que se trata de *una y la misma forma*. En este punto se vuelve a la cuestión ontológica que, según señalamos anteriormente, parece comprometida con el problema del conocimiento: ¿se trata, efectivamente, de *una única y misma forma* (v. g., la rojez o la blancura) instanciada en lo sensible y en el sentiente (v. g., en la flor y en el ojo) y solo distinta en virtud de su diverso sustrato, o se trata de *dos formas en sí mismas distintas y similarísimas*?

Con respecto al entendimiento o intelecto, su objeto propio es la esencia: la prescindencia de órgano sensorio corporal en la intelección y la consecuente ausencia de un proceso receptivo material puede ser la explicación de que Aristóteles omita toda descripción del proceso de conocimiento intelectual en términos de semejanza y prefiera el lenguaje de la identidad. V. g., donde no hay afectación material puede hablarse de estricta identidad y no de mera semejanza. Sin embargo, probablemente Aristóteles no esté describiendo procesos estructuralmente distintos y su caracterización de los procesos intelectivos esté más próxima a la idea de asimilación. Aunque la forma entendida en el alma sea presentada como “una y la misma” con la forma que informa la cosa concreta, la escisión entre ambas (inmaterial, una, y materializada, la otra) parece inevitable, desde el momento en que se reconoce la alteridad entre el intelecto mismo y las cosas⁵⁷. Hay una ambigüedad constitutiva del modelo aristotélico respecto a si la forma entendida es la misma forma o una forma semejante a la materializada. Probablemente, lo que interese a Aristóteles sea una explicación de los fenómenos psíquicos sensibles e intelectuales en términos de actualización de una potencia⁵⁸ y tanto el “lenguaje de la semejanza” como el “lenguaje de la identidad” remitan a ella.

⁵⁶ DA. II 5, 417a4-6.

⁵⁷ Ello se da por sentado en DA III 4, 429b22ss. Puesto que el intelecto es simple e impasible y no tiene nada en común con ninguna otra cosa (tesis que Aristóteles remite a Anaxágoras), pero puede inteligir y es, él mismo, inteligible, entonces, o bien el intelecto mismo se da en las cosas, o bien tiene algo de las cosas en él. Ambas posibilidades se descartan y se responde que el intelecto, como se ha dicho, “es” las cosas en potencia.

⁵⁸ DA III 7, 431a15.

Conclusiones: tres modelos intencionales

Podemos recapitular nuestras conclusiones sobre el modelo cognoscitivo aristotélico a la luz de la definición brentaniana para, ahora, reflexionar sobre el modelo escolástico medieval. El modelo aristotélico presenta tres elementos fundamentales: (i) un paralelismo analógico de las facultades, (ii) la estructuración de dichos fenómenos en términos de relación entre lo que hemos denominado un "polo objetivo" y un "polo cognoscitivo" y (iii) una ambigüedad de lenguaje asimilacionista-conformalista en la comprensión de dicha relación. Si volvemos a la triple caracterización de la intencionalidad de Brentano, el primero de sus elementos —la direccionalidad de los actos psíquicos a un objeto— presenta similitudes con el modelo aristotélico, aunque también importantes diferencias. Lo máximo que puede atribuírsele a Aristóteles es un análisis paralelo, dentro de los límites de la analogía, de los aparatos cognoscitivos del sentido y el intelecto: existe, en él y por primera vez, la articulación sistemática de una estructura explicativa de los fenómenos cognoscitivos en la que se diferencia entre lo que siente y lo que piensa, por una parte, y lo sentido y lo pensado, por otra, junto con sus respectivos actos y un esbozo de la idea de un "resultado" de estos últimos. Como anticipación de la direccionalidad brentaniana, ello no es poco: este programa aristotélico de análisis paralelo sin duda favorece cierta universalización del estudio de los fenómenos cognoscitivos y psíquicos en general que puede considerarse una característica, tanto de la tradición fenomenológica clásica, como de su posterior recepción analítica.

Lo que parece definitivamente ausente del modelo aristotélico es la reflexión sobre el "caso testigo" de los objetos intencionales no correspondientes a nada existente en el orden extramental, tema que muchos consideran el punto axial de la definición brentaniana⁵⁹. La cuestión del estatuto de los conceptos y las proposiciones referidas a entes inexistentes tenía, por cierto, un claro antecedente platónico y recorrería una larga historia⁶⁰, pero en Aristóteles no parece jugar ningún papel relevante para esclarecer la naturaleza de los fenómenos cognoscitivos. ¿Cuál es la relevancia general, para una teoría del conocimiento, de estudiar los conceptos que no corresponden a entidades existentes, incluidas las imposibles? En esos casos, el objeto no tiene, meramente, un "modo de ser" distinto a su ser extramental —como puede ser el caso de los universales, que al decir de Aristóteles⁶¹ tienen un exclusivo ser en el alma, mientras que las

⁵⁹ Para Sorabji, p. ej., no puede atribuírsele a Aristóteles una concepción del objeto intencional en sentido brentaniano, entre otras cosas, porque la marca de este último es "no tener que existir fuera de la mente para servir como objeto" ("Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception", p. 224).

⁶⁰ S. Ebbesen, "The Chimera's Diary", en S. Knuuttila & J. Hintikka, (eds.), *The Logic of Being. Historical Studies*, Dordrecht, 1986, pp. 115-143.

⁶¹ DA II 5, 417b20-25.

sensaciones pueden hacerse corresponder, una a uno, con un objeto del mundo—, sino que opera directamente como sustituto en ausencia de toda contraparte extramental, de manera de generar una cierta legalidad discursiva, es decir, permitir predicaciones, al menos, del concepto en sí mismo, aún si nada real le corresponde. ¿Cuál es la consecuencia última de instalar, en el centro de una teoría de la intencionalidad, los conceptos de objetos inexistentes? En la época de Brentano y en las discusiones a que este dio lugar en el siglo XX se consideró paradójal que una creencia sobre un objeto inexistente, aún si negativa, fuera verdadera⁶². Podríamos decir que la colocación de un objeto directo para cualquier acto mental, incluso si ningún ente le corresponde en la realidad, permite deslizarse a la inquietante consecuencia de que cualquier acto de la mente podría ser validado independientemente de que haya algo allí afuera. De hecho, Brentano elaboró esta noción en el marco de un fenomenismo de la conciencia⁶³. Fueron los escolásticos medievales el gran antecedente de Brentano en esta materia, quienes desarrollaron la cuestión de los conceptos correspondientes a entidades inexistentes en un derivado de la teoría general sobre el estatuto de las cosas en el intelecto divino, teniendo un punto de partida en el creacionismo aviceniano⁶⁴ y su máximo desarrollo en Enrique de Gante y Duns Escoto⁶⁵. Pero los escolásticos apenas plantearon lo que podemos considerar hipótesis aisladas de ruptura de la correlación entre el “polo objetivo” y el “polo cognoscitivo”, con objetivos principalmente lógicos (v. g., ¿qué consecuencias se seguirían, para la validez de nuestro discurso, de suprimir uno u otro?). Por ejemplo, el célebre problema abelardiano de cuál sería el estatus de un concepto que perdiera todas sus instanciaciones (v. g., ¿Cuál sería el significado de “rosa” si de pronto dejaran de existir todas las rosas?)⁶⁶. La respuesta abelardiana se valía, precisamente, de algo bastante parecido a un con-

⁶² Jacob, “Intentionality”.

⁶³ Perler, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge*, p. 18.

⁶⁴ D. Black, “Avicenna and the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings”, en *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 8 (1997), pp. 425-453.

⁶⁵ M. Tweedale, “Representation in Scholastic Epistemology”, en: H. Lagerlund (ed.), *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, Ashgate, Aldershot, USA - Cambridge, UK, 2001, pp. 73-74 de pp. 63-82.

⁶⁶ *Petri Abaelardi Logica “Ingredientibus”*, Geyer, B. (ed.), Peter Abaelards, *Philosophische Schriften, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster 1, Westfalia, 1919. Heft 1: Die Glossen zu Porphyrius 77: “...utrum et genera et species, quamdiu genera et species sunt, necesse sit subiectam per nominationem rem aliquam habere an ipsis quoque nominatis rebus destructis ex significatione intellectus tunc quoque possit universale consistere, ut hoc nomen ‘rosa’ quando nulla est rosarum quibus commune sit”. Se trata de la célebre “cuarta pregunta” que Abelardo inserta en su interpretación de las preguntas de Porfirio sobre los géneros y especies, esto es, los universales. Seguimos la reciente versión castellana en *La cuestión de los universales en la Edad Media. Selección de textos de Porfirio, Boecio y Pedro Abelardo*. Estudio preliminar: F. Bertelloni. Introd., trad. y notas: M. F. Marchetto - A. Tursi, Buenos Aires, 2010, <1>, p. 154-155.

tenido cognitivo-intencional, al que se dirigirían los actos intelectuales en ausencia de objetos extramentales⁶⁷. v. g., aún si dejaran de existir todas las rosas, el intelecto podría, mirando al contenido intelectual "rosa", formar la proposición verdadera "No existe ninguna rosa"⁶⁸. Otro ejemplo es la hipótesis ockhamiana de que si no hubiera intelecto alguno que formara una proposición de necesidad hipotética como *Homo est animal*, esta no sería verdadera, pues su verdad está sujeta a la condición de que sea formada o compuesta por algún intelecto⁶⁹. Se trata, claramente, de planteos *ad hoc*, ocasionales, y no de un cuestionamiento global y sistemático a la co-presencia o concomitancia, por así decir, del cognoscente y lo cognoscible; del intelecto y las cosas.

Una observación más sobre la constitución de una estructura "cognoscente-conocimiento-conocido-resultado de la acción de conocer" como un cierto tipo de unidad en la cual ninguno de los términos es propiamente independiente y absoluto con respecto a los demás. Los escolásticos medievales, especialmente a partir de Duns Escoto, dieron un paso más en dirección a solidificar esta estructura, al explotar su encuadramiento aristotélico bajo la categoría de los relativos⁷⁰. Sin embargo, en el enfoque

⁶⁷ Ib. /20/ (Bertelloni-Tursi, <<15>, pp. 196-197): "...turre destructa vel remota sensus qui in eam agebat perit, intellectus autem permanet rei similitudine animo retenta. Sicut autem sensus non est res sentita in quam dirigitur, sic nec intellectus forma est rei quam concipit sed intellectus actio quaedam est animae, unde intelligens dicitur, *forma vero in quam dirigitur res imaginaria quaedam est et ficta*, quam sibi quando vult et qualem vult animus conficit..." (El subrayado es nuestro.).

⁶⁸ Ib. /29-30/ (Bertelloni-Tursi, <18>, pp. 228-229): "Secundum hoc quod hic quartam intelligimus quaestionem, ut supra meminimus, haec est solutio quod universalia nomina nullo modo volumus esse cum rebus eorum peremptis iam de pluribus praedicabilia non sint, quippe nec ullis rebus communia, ut rosae nomen non iam permanentibus rosis, quod tamen tunc quoque ex intellectu significativum est liceo nominatione careat. Alioquin propositio non esset: Nulla rosa est".

⁶⁹ *Guillelmi de Ockham Scriptum in Primum Librum Sententiarum Ordinatio* I, dist. 2, q. 4, *OTh* II, q. 4, p. 152, lin. 17-18: "...haec semper est vera 'homo est', | § si propositio illa formetur § |...". La formación de la proposición es el primer y mínimo acto necesario para la existencia de la proposición; distinto y por lo tanto separable del acto de conocerla, cf. *Expositio in Librum Perihermeneias Aristotelis*, proem., § 6, *Opera Philosophica* II, p. 357, lin. 169-172 y p. 358, lin. 188-192: "...refert loqui de actu sciendi propositionem et de actu apprehendendi, quia actus apprehendendi magis erit ipsa propositio quam ipsius propositionis, et ita apprehendere propositionem non est aliud quam formare propositionem. (...) Sed si loquamur de actu sciendi aliquam propositionem, sic potest dici quod ille actus est alius actus a propositione. Et ideo quando aliqua propositio in mente scitur, tunc sunt duo actus intellectus simul, scilicet ipsa propositio et actus alius quo scitur illa propositio".

⁷⁰ En Escoto el acto cognoscitivo se encuadra bajo la categoría de operación, que es una entidad absoluta, por oposición a la noción de acción, que tiene un ser relativo; cf. *Quaestiones Quodlibetales XIII*. Introd.: F. Alluntis, BAC, Madrid, 1968, n. 8, p. 447. Con todo, hay una relacionalidad del acto a su objeto (n. 16, 450), que, según su variación, deriva en la variedad de actos intuitivos y abstractivos. Debo estos conceptos a un trabajo presentado por Gloria Elías (Universidad Nacional de Jujuy), en el congreso de la Asociación Filosófica de la República Argentina (AFRA) en Buenos Aires.

escolástico se percibe cierta tendencia a cosificar, por así decirlo, el polo “cognoscitivo”, otorgándole una consistencia que no parece tener en el modelo aristotélico: un autor como Tomás de Aquino, por ejemplo, habla casi unánimemente de la intelección como una asimilación *del cognoscente* —no *del conocimiento*, como debería decirse según la formulación aristotélica de la relación en las *Categorías*— a lo conocido. Ciertamente que Aquino también llama “similitudes de lo conocido” a los contenidos cognoscitivos o especies inteligibles “recibidas” en el *cognoscente*⁷¹. Pero según su fórmula más propia para aludir a los procesos cognoscitivos, el conocimiento aparece como una relación (de asimilación o de identificación: no importa en este caso cuál prevalezca) cuyos dos polos son el *cognoscente*, o en todo caso, el *intelecto*, y lo conocido o lo entendido⁷². Vale decir, los dos términos de la relación son dos cosas, más que —como debería ser según la fórmula aristotélica— un proceso u operación (la intelección, la sensación) y su objeto. Da la impresión de que, así, el polo cognoscitivo gana una consistencia y autonomía ontológica de la que carece en Aristóteles —en quien encontramos dichos como aquel de que el intelecto “no es nada” antes de entender—. Tómese esto como apenas un esbozo de hipótesis: sería, en todo caso, materia de un estudio exhaustivo evaluar si son verdaderamente tales las implicancias de estas variantes terminológicas entre el lenguaje escolástico y el original aristotélico a la hora de referirse a los fenómenos cognoscitivos.

En cuanto al segundo elemento de la definición brentaniana, el de la objetividad inmanente, probablemente sea el más extraño a Aristóteles, y definitivamente parece tener un antecedente directo en los escolásticos. En ellos se verifica, para empezar y como es sabido, el desarrollo de una terminología de la *intentio* como traducción del original árabe. Se

⁷¹ *Thomae Aquinatis Summa Theologiae* I, q. 86 a1 ad 3: “...virtute intellectus agentis resultat quaedam *similitudo* in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata...”.

⁷² *Id.*, *Super Sent.*, lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 3. “...omnis cognitio est per assimilationem *cognoscentis* ad cognitum”. *Super Sent.*, lib. 2 d. 3 q. 3 a. 1 ad 2: “...*intelectus* divinus et humanus habent assimilationem ad res intellectas...”. *Ib.*, lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 q. 4 arg. 2. “...omnis scientia est secundum assimilationem *scientis* ad rem scitam, ut dicunt philosophi. Si igitur aliquis videt res alias in verbo, oportet quod *intelectus* assimiletur illis rebus...”. *Ib.*, lib. 4 d. 50 q. 1 a. 3 co. “...cum omnis cognitio sit per formas, quibus *cognoscens* rebus cognitis assimilatur...”. *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 65 n. 9: “Cognitio autem omnis fit per assimilationem *cognoscentis* et cogniti...”. *Summa Theologiae* I, q. 12 a. 9 arg. 1: “Omnis enim cognitio est per assimilationem *cognoscentis* ad cognitum...”. *Ib.* I, q. 76 a. 2 ad 4: “...cognitio fit secundum assimilationem *cognoscentis* ad rem cognitam...”. (Lo destacado es nuestro). *De veritate*, q. 2 a. 3 arg. 9: “...scientia est assimilatio *scientis* ad scitum”. *Ib.* q. 8 a. 1 ad 7: “...ad cognitionem non requiritur assimilatio nisi propter hoc ut *cognoscens* aliquo modo cognito uniat...”. *Ib.* q. 10 a. 7 co: “...in cognitione illa qua *mens* ipsum Deum cognoscit *mens* ipsa Deo conformatur, sicut omne *cognoscens*, in quantum huiusmodi, assimilatur cognito”. (El subrayado es nuestro).

ha señalado que, por sí misma, la noción de *esse intentionale* no necesariamente implica un modo de ser *sui generis* o propio de las intenciones en el alma, distinto del *esse subiective* de los entes concretos (incluso, de los anímicos, como los actos o los hábitos, que se encuadran bajo la categoría real de la cualidad). Este último es, efectivamente, el caso de Ockham, quien adopta el vocabulario, ya universalizado, de las *intentiones*, pero terminará rechazando cualquier otra categoría entitativa que la de *esse subiective* y llevará las *intentiones* a la categoría de signos mentales: una formulación, la ockhamiana, que "...ha mostrado, seguramente, su fecundidad desde el punto de vista lógico y semántico, pero que anula toda posibilidad de reflexión sobre la *intencionalidad* en tanto que cualidad irreductible de la relación noética entre aquello que se llamará más tarde un "sujeto", o una "conciencia", y el "mundo"⁷³. Contra la orientación ockhamista, a principios del s. XIV el *esse intentionale* se identificará con el *esse repraesentativum* o *esse obiectivum* y se desarrollará una verdadera reflexión sobre la estructura intencional como tal, que involucra, por una parte, la idea de una "tendencia hacia" el contenido inmanente, y por otra, la de una "presencialidad" de este en el alma⁷⁴. Podría decirse que, si hay un punto de culminación de la reflexión medieval sobre los fenómenos cognoscitivos, en el cual se alcanza un grado de sistematicidad y profundidad similar, en espíritu, al de Brentano, es este.

Si se mira hacia atrás, hacia Aristóteles, el segundo rasgo brentano de la "objetividad inmanente" parece serle completamente extraño: especialmente, entendiéndolo en fundamental alianza con el primero, el de la direccionalidad, de modo que los actos psíquicos (sensitivos o intelectuales) se consideren dirigidos *a ese objeto inmanente*. En efecto, aún si para Aristóteles la sensación no puede darse sin la adquisición, en el órgano sensorio, de una cualidad numéricamente distinta de la cualidad sentida que informa al objeto externo (el blanco "en" el ojo y el blanco en la pared), parece bien claro que para él *lo directamente sentido no es la primera sino esta última*. No coincidimos, en este punto, en interpretar de la teoría aristotélica de la sensación como "...una 'teoría de la imagen', en cuyo caso en el acto de percibir se da en el alma una imagen de lo percibido. Lo que se da es esa imagen y no la cosa misma", interpretación según la cual "(...) el sujeto percipiente replica en sí mismo el objeto y constituye así una especie de reflejo del mundo que percibe"⁷⁵. Sorabji, por ejemplo, considera que "Puesto que en la teoría de Aristóteles (...) *la forma es recibida, no percibida*, lo que es recibido no amenaza con interponerse como un velo entre nosotros y los objetos externos que necesitamos percibir. *No es un*

⁷³ J. Biard, "La notion de *praesentialitas* au XIVe siècle", en D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, p. 266 de 265-282.

⁷⁴ *Ib.*, pp. 267-268.

⁷⁵ Ello es apenas sugerido por Boeri, *DA*, *Introd.*, pp. CXXVII-CXXVIII y CXXXVIII.

objeto de percepción"⁷⁶. En cuanto a la intelección, parece evidente que para Aristóteles el "término" de la misma (vocabulario escolástico que implica un componente teleológico, el cual no sería irrazonable adscribir también a la comprensión aristotélica de los fenómenos cognoscitivos) es la forma de la cosa y no la forma en el alma, y en general, que los actos del sentido y el intelecto tienen por término los sensibles e inteligibles que constituyen, para Aristóteles, verdaderos rasgos de la realidad.

Si se mira hacia adelante, hacia Brentano, o más aún hacia Husserl, se ha señalado su diferencia respecto del concepto medieval de intencionalidad en un rasgo inequívocamente central del sentido originario de *intentio*: su ambigüedad, duplicidad o carácter anfíbio onto-gnoseológico. Esta alude, sí, a la cosa *en tanto entendida o conocida*, en su carácter de objeto de un intelecto que la piensa, pero no menos, al hecho de que el intelecto entiende o piensa *las cosas mismas*⁷⁷. Rasgo extraño a Brentano, debido a su posición más bien fenomenista, y también a Husserl: no tanto por su presunto solipsismo (que en todo caso quedaría salvado dado que su punto de vista no es empírico sino trascendental), como por el hecho de que, en su perspectiva, es la conciencia "...el vector privilegiado, a la cual se debe dejar manifestar los fenómenos o las cosas mismas"⁷⁸. Si el enfoque medieval está más volcado a enfatizar en el "polo objetivo", como sugiere esta observación, ello debería dejar de constituir un presupuesto incuestionable y dado por sentado en el sentido común de los historiadores y, en general, de quienes estudiamos la filosofía medieval, y debería pasar a ser, en todo caso, materia de un estudio profundo y desprejuiciado de las fuentes.

Algunas observaciones adicionales sobre lo que hemos caracterizado como el tercer rasgo del modelo cognoscitivo aristotélico, v. g., la ambigüedad sobre si concibe los fenómenos cognoscitivos en términos de asimilación o de identidad. Un dato parece saltar a la vista: esta ambigüedad no figura, precisamente, entre los desvelos de los aristotelistas, quienes ni siquiera parecen registrarla; en cambio, ha sido señalada como un verdadero eje organizador de la recepción de Aristóteles por parte de la escolástica cristiana y de sus antecedentes greco-árabes⁷⁹. La discusión sobre si lo conocido son las cosas mismas o alguna semejanza representacional de ellas constituye, en efecto, el hilo conductor de la actual reconstrucción de las teorías de la percepción, desde los comentaristas neoplatónicos de Aris-

⁷⁶ Sorabji, "Why the Neoplatonists did not have Intentional Objects", en Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, pp. 105-106 de pp. 105-114. (Lo destacado es nuestro.)

⁷⁷ K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics 1250-1345*, Leiden - New York - Köln, 1988, p. 13. L. M. De Rijk (ed.), *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica*, vol. II: *De Intentionibus*. Critical Edition with a Study on the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350, Leiden-Boston, 2005, pp. 19-26.

⁷⁸ Biard, "La notion de *praesentialitas* au XIVE siècle", p. 268.

⁷⁹ Tweedale, "Representation in Scholastic Epistemology".

tóteles al peripatetismo árabe, y de este a la teoría escolástica latina de la especie inteligible. En este largo trayecto es reconocible, como punto de inflexión, la distinción entre un aspecto propiamente lógico-semántico de los contenidos del intelecto humano y otro estrictamente psicológico —vale decir, la distinción entre aquello sobre lo cual versa un concepto, su determinación “objetiva” o su contenido (v. g., “hombre” = “animal racional”) y el hecho de que dicho concepto es pensado por un intelecto particular—. Esta distinción no aparece con claridad y sistematicidad sino hasta el filósofo persa musulmán Ibn Sina⁸⁰ y resultará profundamente influyente al ingresar en el Occidente medieval. Lo que podríamos denominar el problema de la individuación de los conceptos (v. g., cómo es que uno y el mismo concepto llega a estar en muchos intelectos), derivado de esta distinción, parece estar fuera de las preocupaciones de Aristóteles. Si esta perspectiva hubiese aparecido en él, probablemente la ruptura —no explicitada— entre la forma “en la cosa” y la forma “en el intelecto” se hubiera visto potenciada aún más por la ruptura entre la forma “en tu intelecto” y la forma “en mi intelecto”. Pero Aristóteles no trata este tema, lo cual le permite mantenerse en un considerable grado de ambigüedad sobre estos aspectos del problema del conocimiento. Esta ambigüedad será el fructífero origen de las discusiones posteriores; de ahí que parezca ser registrada, más bien, por quienes estudian dichas discusiones, que por los mismos aristotelistas. Es, precisamente, como respuesta a la necesidad de diferenciar entre el ser individual de un concepto en muchos intelectos particulares y su condición de ser “el mismo” concepto en contenido, que la escolástica latina desarrolla la distinción entre la especie inteligible y el verbo mental⁸¹.

Cabe, asimismo, señalar algunas cuestiones que merecerían ser discutidas sobre la caracterización del modelo cognoscitivo aristotélico en relación con los otros. Por una parte, la cuestión de cuán activo es el “polo cognoscitivo” en estos modelos: algunos consideran que el intelecto humano adquiere una dimensión más activa, en la escolástica, que la que tendría en Aristóteles, y consideran esta como uno de los rasgos intencionalistas del

⁸⁰ S. Van Riet (ed.) & G. Verbeke (introd.) (1980), *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, vol. II, Louvain-Leiden, V, 1, p. 238: “Haec forma, quamvis respectu individuorum sit universalis, tamen, respectu animae singularis in qua imprimatur, est individua; ipsa enim est una ex formis quae sunt in intellectu, et quia singulae animae sunt multae numero, tunc eo modo quo sunt particulares habebunt ipsae aliud intellectum universale, quod in tali comparatione est ad ipsas in quali est ad extra, et discernitur in anima ab hac forma quae est universalis comparatione sui ad extra quae praedicatur de illis et de aliis”.

⁸¹ *Thomae Aquinatis Summa Theologiae* I, q. 76 a. 2 ad 4: “Contingit autem eidem rei diversa secundum diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quod idem a diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu, nam plures vident eundem colorem, secundum diversas similitudines. Et similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam”.

modelo escolástico⁸². Sin embargo, habría que precisar bien qué se quiere significar por tal carácter activo: las diversas formas del abstraccionismo medieval suponen que el intelecto “hace” el universal, al concebir separadamente rasgos que en la realidad no están separados, pero esto no necesariamente esté en sintonía con la perspectiva brentano-husserliana, más bien propensa a ver la conciencia como una suerte de foco atencional que se puede centrar en diversos escorzos de un objeto simplemente dado. En todo caso, la sintonía será con los autores escolásticos “de segunda generación”, quienes desarrollaron teorías sobre la dimensión atencional de la facultad intelectiva⁸³. Finalmente, una cuestión espinosa es si estrictamente se puede adscribir la condición de “intencionalista” a un modelo cognoscitivo en el que no está asegurada una noción de conciencia como identidad personal —algo que, efectivamente, algunos aristotelistas han señalado fuertemente—⁸⁴. Sería, otra vez, necesario un análisis exhaustivo de las fuentes para determinar una respuesta a esta cuestión respecto de los escolásticos.

Podemos concluir con una más que breve consideración del tercer elemento de la definición brentaniana: la intencionalidad como nota exclusiva de los hechos psíquicos. Evidentemente, los aristotelistas enrolados en la corriente filo-funcionalista considerarán que la estructura cognitiva aristotélica debe ser interpretada en sentido contrario a la tercera tesis de Brentano. Cómo ha de librarse esta corriente de la interpretación “espiritualista”, no ya de la sensación, sino del proceso intelectivo en Aristóteles, es materia que supera nuestras posibilidades de análisis. Por lo que respecta a los autores medievales, podría considerarse que suscribieron implícitamente la tercera tesis brentaniana, con algunas sugestivas pero desperdigadas y poco desarrolladas excepciones. Efectivamente, los autores medievales no reconocieron ni presumiblemente hubieran reconocido como soportes de intencionalidad al lenguaje convencional, los signos naturales, los aparatos de información física ni, en general, los soportes

⁸² Amerini, “Intentionality”.

⁸³ Perler, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge*.

⁸⁴ DA III 2, 425b17 (Hamiyn ad loc, p. 122: “...la noción de un sujeto o persona que percibe y es consciente de estar haciéndolo, <junto con> la de identidad personal, están completamente ausentes de la filosofía de la mente de Aristóteles...”. Cf. también la introducción de esta obra). Menos terminante, Kahn, “Aristotle on Thinking”, p. 375: “Del lado de la conciencia subjetiva, donde la filosofía y la psicología postcartesianas han construido un ámbito de estados y eventos mentales, Aristóteles tiene apenas un esbozo de teoría. La memoria, la imaginación..., los sentimientos de placer y dolor, deseo y emoción están todos conectados con el principio unificado de percepción, *to aisthethikón*, pero los modos de estas conexiones y las varias interacciones con el *noûs* nunca se discuten sistemáticamente. De un puñado de pasajes, sin embargo, podemos concluir que la autoconciencia personal es concebida como una función de *to aisthethikón*. Parece no haber una correspondiente noción de subjetividad personal o individual en la autoconciencia del *noûs* como tal, no haber lugar para un ego noético, un ‘yo’ personal como sujeto propio de la *noésis*. (...) La *noésis* no es un acto que cumple yo, sino un acto que tiene lugar en mí”.

no humanos⁸⁵. La reacción contra la tercera tesis brentaniana es, así, mayormente ajena al abordaje medieval y típica de abordajes actuales como el del "programa de naturalización de la mente": ya sea porque rechazan que sólo los pensamientos humanos sean intencionales y admiten que también pueden serlo otras entidades; ya sea porque niegan que haya "intencionalidad" en lugar alguno del universo y buscan explicar los procesos de la mente humana recurriendo a procedimientos explicativos no diferentes a los que ofrecen para otras entidades (estas dos opciones no parecen ser fundamentalmente distintas); ya sea, finalmente, porque afirman que algunos fenómenos psíquicos son, efectivamente, intencionales, mas otros, no. Es típico de algunos destacados medievalistas actuales, presumiblemente comprometidos con dicho programa naturalista de la mente, el sobredimensionar o forzar estas "sugestivas excepciones" medievales, como la alusión a la "presencia intencional" de las especies sensibles en el medio o de la virtud divina en los sacramentos⁸⁶.

ABSTRACT

Our purpose is to analyze some features of the Aristotelian model of the cognitive phenomena which can be considered as proper of an intentional concept of the mind: (i) a common or parallel structure to analyze sense perception and intellectual cognition; (ii) the categorization of the mental affairs under the notion of relatives or relation; (iii) the ambiguous characterization of cognition as a relation of identity or similarity between he who knows and what is known. When compared with the classical notion of intentionality as defined by Brentano, the Aristotelian model shows both similarities and differences. The medieval scholastic model seems to be, because of a variety of reasons, in a middle term between both.

⁸⁵ Amerini, "Intentionality".

⁸⁶ V. g., especialistas como Pasnau, quien considera que las alusiones de Tomás de Aquino a una presencia de la especie sensible tanto en los órganos sensibles como en el medio inanimado implican la atribución de conocimiento a cosas sin alma y hasta de grados de "espiritualidad" en las cosas físicas, de suerte que los medios inanimados estarían al final de un *continuum* de cosas capaces de retener información representacionalmente, cf. Tweedale, "Representation in Scholastic Epistemology", p. 71.