

Algunas puntualizaciones sobre las interpretaciones representacionistas de la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino

Resumen: A partir de la aparición de recientes estudios tales como *Species Intelligibilis*. From perception to knowledge de Leen Spruit (1994-5) y *Theories of cognition in the later Middle Ages* de Robert Pasnau (1997), ha crecido significativamente el interés de los estudiosos de la Filosofía Medieval por los temas vinculados a la teoría del conocimiento, particularmente, durante los siglos XIII y XIV. En este contexto, cobró importancia el debate acerca de las teorías representacionistas, las cuales, en palabras de Claude Panaccio son aquellas que le otorgan una función crucial a las representaciones mentales dentro del proceso de conocimiento. Nuestro propósito es analizar el papel de estas representaciones en la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino. Primeramente, someteremos a un examen crítico la interpretación "oficial" o "tradicional" de la gnoseología de Tomás de Aquino, la cual, a causa de su énfasis en un punto de vista realista, ha descuidado de alguna manera el valor de las representaciones mentales. En segundo lugar, examinaremos los distintos matices que recibe la noción de representacionismo en nuestro contexto. Finalmente, discutiremos si la relación entre intelecto y especie en Tomás de Aquino tiene un carácter meramente cognitivo, o si es más oportuno no menospreciar la dimensión del conocimiento como acto.

Palabras clave: Tomás de Aquino - gnoseología medieval - gnoseología tomista.

Abstract: With the publication of recent studies such as *Species Intelligibilis: From perception to knowledge* by Leen Spruit (1994-5) and *Theories of cognition in the later Middle Ages* by Robert Pasnau (1997), there has been a significant growth in the interest among Medieval Philosophy scholars about subjects linked to the theory of knowledge, mainly during the XIII and XIV centuries. In this context, the debate about representationalist theories gained importance. Such theories, as Claude Panaccio states, are those who assign a central function to the mental representations within the knowledge process. Our purpose is to analyze the role of these representations in Thomas Aquinas theory of knowledge. Firstly, we will examine critically the "official" or "traditional" interpretation of Thomas Aquinas' gnoseology, which, due to its emphasis on a realistic point of view, has overlooked in some way the significance of mental representations. Secondly, we will examine the different nuances the notion of representationalism has in our context. Finally, we will discuss about whether Aquinas' relationship between intellect and species has a merely cognitive character or whether the dimension of knowledge as an act deserves more attention.

Keywords: Thomas Aquinas, medieval gnoseology, thomistic gnoseology.

1. Planteo del problema

Tradicionalmente, la noética de Tomás de Aquino ha sido identificada como un tipo de realismo. Esta interpretación suele basarse en algunos tópicos recurrentes. (1) *Ubicuidad de la naturaleza inteligible*: “En la noética de Tomás de Aquino — indica Etienne Gilson — todo descansa sobre la experiencia elemental de que las cosas pueden existir de dos formas diferentes: primero, en ellas mismas; segundo, en nosotros mismos y por nosotros mismos”¹. (2) *Determinación inmaterial del intelecto*: la principal condición de esta capacidad migrante de la forma es la inmaterialidad de la posesión cognitiva. Para que la forma del objeto se haga presente en el sujeto es imprescindible que éste la reciba sin dejar de ser él mismo. La especie — que de algún modo es la quiddidad misma — informa al intelecto, pero no lo hace del mismo modo en que informa a la materia. Así, el intelecto deviene intencionalmente en la cosa conocida. “La especie — explica Octavio Derisi — determina inmaterial u objetivamente la potencia cognoscitiva, poniéndola en posesión e identificación intencional causal con la forma del objeto que es recibido como objeto, como otro, sin modificar para nada el ser de la potencia”². (3) *Identidad*: del proceso descrito, resulta cierta identidad entre sujeto y objeto. “Antes de la conformidad — afirma Josef Pieper — y sólo entonces, el entendimiento se encuentra en estado de no identidad con la realidad. En la medida de su propia actualización, actualiza él también su identidad con el mundo objetivo del ser”³.

Se ha insistido mucho en que la noética de Tomás de Aquino explica el acto de conocimiento en términos de identidad. “Nuestra alma — comenta Tomás de Vío (1469-1534) — no conoce la casa en cuanto a su quiddidad [*quidditative*], si no tiene en sí la especie de la casa, que es la esencia [*quod quid est*] de la casa. Por lo tanto, es preciso que la especie por la cual debe verse la cosa, sea la esencia [*quod quid est*] de la cosa misma, mas no según el modo natural de ser de la cosa vista sino en otro modo de ser” (*In S. Th.* 1a.14.2 VII; ed. Leonina, t. IV, p. 118). Por su parte, Silvestre de Ferrara (1474-1528) agrega: “La forma recibida en el intelecto, es conceptualmente [*secundum rationem*] la misma forma que está fuera del intelecto, pero una tiene un ser, y la otra, otro: fuera del intelecto tiene un ser natural pero en el intelecto tiene un ser inteligible. [...] Y

¹ E. Gilson, *Le Thomisme. Introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1947, p. 305.

² O. Derisi, *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1980, p. 142.

³ J. Pieper, *El descubrimiento de la realidad*, Madrid, Rialp, 1974, p. 36.

la misma naturaleza, en cuanto perfección de la cosa que existe fuera del alma, es recibida por el intelecto" (*In SCG 1.44 XIII.2*; ed. Leonina, t. XIII, p. 134).

Retengamos lo fundamental de ambos pasajes: la especie por la cual se entiende la cosa debe ser la esencia o naturaleza de la cosa misma, en tanto recibida por el intelecto. En ambos pasajes el movimiento argumentativo es el mismo: el intelecto puede acceder a la esencia de las cosas en virtud de la identidad entre representación mental y objeto conocido, y esta identidad es tan perfecta y absoluta que la diferencia que pudiera haber entre representación y objeto es casi una cuestión de importancia secundaria, fácilmente reductible a la identidad.

El propósito de este trabajo es examinar hasta qué punto esta tesis puede encontrarse como tal en la obra de Tomás de Aquino. Deseo enfatizar que, contrariamente a lo que podría esperarse en virtud de la interpretación tradicional, por alguna razón, a Tomás de Aquino, no le parece demasiado importante insistir en la identidad entre representación mental y objeto, sino que más bien es propenso a explicar el acto de conocimiento en términos de representación o semejanza de la especie. En este sentido afirma Tomás que "todo acto de conocimiento se da en tanto hay en el cognoscente una semejanza de lo conocido" (*SCG 2.98*).

Y éste no es un pasaje aislado. Por el contrario, Tomás suele recurrir a la noción de *similitudo* o de *repraesentatio* para explicar el acto de conocimiento. Por supuesto, puede intentarse reducir esta noción a la de identidad (por ejemplo, Gilson afirma que, siempre que Tomás recurre a ella para explicar el acto de conocimiento, se la debe entender en el sentido de prolongación de la forma⁴. Sin embargo, Tomás afirma que "siempre que haya semejanza, es preciso que allí haya alguna distinción, puesto que, según Boecio, la semejanza es una misma cualidad de cosas diferentes. De otro modo, no habría semejanza, sino identidad" (*1 Sent. 7.2.2 ad 2*).

Por otra parte, una reducción de este tipo, dejaría sin explicación por qué Tomás de Aquino, siempre tan atento a la precisión terminológica, optó reiteradamente por recurrir a términos tales como semejanza o representación, teniendo siempre "a mano" la posibilidad de hablar de simple identidad. Flaco favor le haría a Tomás quien intentara interpretar *similitudo* en el sentido de una *identitas* a secas, puesto que, en el fondo, estaría suponiendo una ambigüedad imperdonable en un punto central de la noética tomista.

⁴ Cf. E. Gilson, *Le Thomisme*, p. 320, nota 1.

2. El insoslayable mundo de la mente

Pasemos ahora a analizar algunas interpretaciones representacionistas de la noética de Tomás de Aquino. En principio, por “representacionista” entenderemos toda teoría del conocimiento que le otorgue una función crucial a las representaciones mentales⁵. El medievalista canadiense Claude Panaccio, de la Universidad de Québec (Montreal), en un artículo reciente, ha ofrecido varias razones por las cuales no es posible una identificación absoluta y literal entre la quiddidad conocida y la representación mental (tanto impresa como expresa)⁶. En el fondo, como él mismo confiesa, no se trata más que de tomarse en serio (y, consiguientemente, encontrarle un sentido) las matizaciones o restricciones que el mismo Tomás introduce cuando afirma la presencia de la quiddidad en la mente: a pesar de ser algo, en apariencia, tan simple, jamás Tomás afirmó que la especie inteligible fuese “lisa y llanamente” la quiddidad del objeto: fueron sus intérpretes quienes lo hicieron. “La especie inteligible [...] es en cierto modo [*quodammodo*] la quiddidad misma [...]. Lo que no cae bajo los sentidos [...] se conoce por el hecho de que las esencias o quiddidades suyas están de algún modo [*aliquo modo*] en el intelecto” (*Quodl.* 8.2.2).

En primer lugar, argumenta Panaccio, mientras que la quiddidad es lo conocido (*quod*), la especie es aquello por lo cual se conoce (*quo*). Por lo tanto, si, como más arriba afirmaba Tomás de Vío, la especie no fuese sino la esencia misma de la cosa, no nos queda claro porque Tomás de Aquino se resiste a afirmar que ella sea el objeto de conocimiento, y la relegue a principio *quo* del acto de conocimiento. En el fondo, creemos, acaso haya una contradicción en la interpretación tradicional de la noética tomista: si la quiddidad o naturaleza del objeto es tan ubicua y migrante que puede replicarse perfectamente con total indiferencia, no se ve cuál fue el motivo que lo llevó a Tomás a multiplicar los tipos de representaciones y los análisis sobre ellas; por el contrario, simplemente habría bastado con decir que la quiddidad del objeto comienza a existir en la mente.

Por otra parte, añade Panaccio⁷, mientras que la quiddidad conocida es algo uno, las especies se multiplican numéricamente en los diversos intelec-

⁵ Cf. C. Panaccio, “Aquinas on intellectual representation”, en D. Perler (ed.), *Ancient and medieval theories of intentionality*, Leiden, Brill, pp. 185-201; y G. Klima, “Tradition and Innovation in Medieval Theories of Mental Representation”, *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 4 (Fordham University) pp. 4-11.

⁶ C. Panaccio, “Aquinas on intellectual representation”, pp. 193-194.

⁷ C. Panaccio, “Aquinas on intellectual representation”, pp. 193-194.

tos, con respecto a los cuales es un accidente. Si la identidad fuera absoluta, no queda claro por qué Tomás insiste en distinciones como la siguiente:

“La cosa conocida por dos intelectos <distintos> es de alguna manera una y la misma, y de alguna manera es muchas <cosas>. De parte de la cosa que se conoce es una y la misma <cosa>, pero de parte del acto de conocimiento es una <en un intelecto> y otra <en el otro>. Si dos <hombres> vieran una <misma> pared, la cosa vista es la misma, de parte de la cosa que se ve, pero es una y otra según los diversos actos de visión” (*Q. de Spirit. Creat.*, a. 9 ad 6)

A lo dicho, Panaccio agrega⁸ que a diferencia de las quiddidades conocidas, hay un tipo de especies que resultan de la actividad productora del intelecto mismo. Se trata de lo que Tomás llama concepto o verbo mental, y es nada menos que el término mismo del acto de conocimiento. Aplazaremos el análisis de este otro tipo de especies para el final de la sección siguiente de este trabajo.

Llegados a este punto, la pregunta obvia en esta línea de interpretación es a qué tipo de semejanza se refiere Tomás cuando habla de conocimiento, y en qué consiste⁹. En efecto, cabe preguntarse si hay una relación de semejanza específicamente cognitiva, o bien, si la semejanza que se da en el conocimiento puede reducirse a algún otro tipo de semejanza. Tomás de Aquino afirma con total claridad que hay una semejanza específicamente cognitiva que no puede reducirse a una semejanza de tipo físico. Para que se dé un acto de conocimiento es preciso, justamente, la remoción de la semejanza física, o como dice Tomás, es preciso que no haya una conveniencia en la naturaleza. En realidad, la remoción de este tipo de semejanza no es otra cosa que la remoción de la materialidad, “obstáculo” principal del acto cognitivo. Ahora bien, notemos que cuando Tomás debe referirse a ese otro tipo de semejanza propiamente cognitiva, no habla de identidad sino de representación. Veamos un pasaje de las *De Veritate*:

“Una semejanza entre dos cosas puede entenderse de dos maneras. La primera es según la conveniencia en la naturaleza. Pero no se requiere esta semejanza entre cognoscente y conocido. Más bien, ve-

⁸ C. Panaccio, “Aquinas on intellectual representation”, pp. 193-194.

⁹ Vid. I. Anchepe, “El concepto de semejanza (*similitudo*) en la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino”. *IV Jornadas de Filosofía Patristica y Medieval* (Universidad Nacional de Rosario).

mos que cuanto menor es este tipo de semejanza, más perspicaz es el acto de conocimiento. Por esto la semejanza de la semejanza que está en el intelecto con respecto a la piedra es menor que <la semejanza de la semejanza> que hay en el sentido, porque <la semejanza de la semejanza que está en el intelecto> está más alejada de la materia. Y sin embargo el intelecto conoce más perspicazmente que el sentido. La otra manera de semejanza es según la representación. Y ésta es la semejanza requerida entre cognoscente y conocido” (QDV 2.3 ad 9).

Tomás descarta que el conocimiento pueda darse en virtud de una semejanza que tenga que ver con la materia. Sin embargo, no tenemos entre manos más que una respuesta negativa. Cabe preguntarse todavía, cuáles son las características específicas de esta semejanza cognitiva. Aunque reconoce que Tomás no parece ser demasiado específico en determinar las características propias de la semejanza cognitiva, Panaccio intenta esclarecer un poco esta cuestión¹⁰. Según él, la semejanza cognitiva tendría que ver con cierto isomorfismo, el cual no sería ni espacial ni cualitativo sino un “isomorfismo abstracto”. A fin de esclarecer su conjetura, Panaccio, en busca de un esclarecimiento por vía de comparación, nos reenvía a la noción de imagen lógica del *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein¹¹.

Finalmente, un punto a favor de la importancia de las representaciones, no siempre suficientemente enfatizado, es que a veces Tomás de Aquino intenta justificar la semejanza de las representaciones intelectuales recurriendo a la inmutación directa de los objetos sobre los sentidos. Este tipo de planteo podría sugerir que Tomás está pensando en un mecanismo cognitivo cuyo único contacto directo con la realidad es la inmutación sensitiva, y cuya intencionalidad posterior queda suficientemente garantizada por las relaciones de semejanza entre representación y objeto, es decir, una especie de “ocasionalismo noético”, cuya armonía se fundaría en el punto de partida del contacto a nivel sensitivo con el objeto conocido. Véase el siguiente pasaje de *Summa Contra Gentes*:

“La semejanza de la cosa física [*naturalis*] concebida en nuestro intelecto se compara con la cosa de la cual constituye [*existit*] una semejanza, como a su principio, porque nuestro entender recibe su princi-

¹⁰ C. Panaccio, “Aquinas on intellectual representation”, p. 198.

¹¹ *Tractatus*, 2.1 y 2.2. Vid. C. Panaccio, “Aquinas on intellectual representation”, p. 198.

pio desde los sentidos, los cuales son inmutados por las cosas físicas [naturales]" (SCG 4.11).

3. Oscuridades y vacilaciones

En esta sección consideraremos una nueva interpretación. Se ha afirmado que la noética tomista no sólo es un tipo de representacionalismo, sino que el representacionalismo en el cual ella está comprometida es totalmente insostenible. Nos detendremos particularmente en los argumentos desarrollados en este sentido por el medievalista estadounidense Robert Pasnau (Universidad de Colorado), en su libro *Theories of cognition in the later Middle Ages*, del año 1997.

Su tesis sostiene que, a pesar de hacerlo muy sofisticadamente, Tomás de Aquino define el conocimiento como una aprehensión de imágenes internas, e incurre así en el error de reificar las especies, las cuales de medio devienen en objeto del acto de conocimiento. Es cierto que esta tesis puede resultar un poco sorprendente, particularmente para quienes fueron formados en una interpretación tradicional de la noética tomista (y para todos los que tengan en la memoria la distinción de *S.Th.* 1a.85.2). Sin embargo, vale la pena detenerse en los fundamentados análisis de Pasnau y, particularmente, en los pasajes seleccionados por él, los cuales presentan, al menos, un importante desafío exegético para quien desee sostener lo contrario.

A través de su trabajo, Pasnau delinea una noción de representacionalismo un poco distinta que la que venimos utilizando hasta aquí. Siguiendo a Richard Rorty, Pasnau define representacionalismo como la teoría según la cual la mente es como un espejo donde podemos observar la naturaleza a través de semejanzas o representaciones¹². A su vez, según se problematice o no la referencia semántica de estas representaciones, tenemos o bien un representacionalismo realista o bien uno idealista. El representacionalismo realista es aquél que, a pesar de sostener que la única cosa aprehendida son las especies, no niega a nuestro conocimiento su referencia al mundo externo, o su valor de verdad. Por su parte, el representacionalismo idealista sostiene que el objeto propio del conocimiento son las propias *passiones animae*. A su vez, todos estos representacionalismos, enfatiza Pasnau, son versiones de un planteo noético fundamentalmente erróneo, según el cual el conocimiento consistiría en la

¹² R. Pasnau, *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 293.

aprehensión de representaciones internas¹³. A esta última postura Pasnau la denomina “*act-object doctrine*”. Finalmente, a todos estos planteos, se opone la única interpretación válida para Pasnau, que es la que concibe el conocimiento como un acto por el cual se aprehende, sin mediaciones de ningún tipo, el objeto mismo. Esta postura vendría a ser el nuevo y revolucionario modo de pensar el conocimiento desarrollado y defendido por los franciscanos Juan Olivi y Guillermo de Ockham.

Pero pasemos al análisis de algunos pasajes de Tomás de Aquino. En primer lugar nos detendremos en un pasaje temprano tomado del *Comentario a las Sentencias*:

“Hay que saber que algo se dice entendido o visto de dos maneras. Hay algo visto primero que es la especie misma, existente en potencia, de la cosa visible, la cual es además la perfección del que ve, el principio del acto de ver y la luz media con respecto de lo visible. Y hay algo visto segundo que es la cosa misma fuera del ojo. De modo semejante, lo entendido primero es la semejanza misma de la cosa, que se encuentra en el intelecto, y hay un segundo entendido que es la cosa misma, que se entiende a través de ésta semejanza” (1 *Sent.* 35.1.2).

El texto es bastante claro y no deja lugar a dudas. Lo que primero se entiende es la especie misma, y a través de ella, en virtud de su semejanza, en segundo lugar se entiende la cosa extramental. Es cierto que lo argumentado aquí tiene un particular valor dentro de su contexto, puesto que Tomás se encuentra discutiendo si Dios conoce cosas distintas de sí mismo: la esencia de Dios, para Tomás, es, de alguna manera, el verdadero espejo de la naturaleza. Sin embargo, junto con Pasnau, hay que reconocer que aquí Tomás pretende hablar del conocimiento en general, puesto que no hay el menor indicio textual de que el conocimiento humano haya sido restringido de estas afirmaciones. Por lo tanto, este pasaje es una clara adhesión a un modelo representacionista de conocimiento. Con todo, Pasnau admite que este pasaje es el único donde pudo encontrar a Tomás adhiriendo tan desembozadamente a la doctrina del acto-objeto. Añadamos, que no valdría la mala estrategia hermenéutica, muy usada en algún momento para leer a Tomás, de entender

¹³ R. Pasnau, *Theories of cognition in the later Middle Ages*, p. 26.

este pasaje recurriendo a otros pasajes de madurez donde se mitigue la mediación de las especies.

Pasnau identifica otros pasajes tempranos, donde Tomás incurriría en una reificación más moderada de las especies. En estos pasajes, aunque la especie continúa siendo el objeto de conocimiento, en virtud de su semejanza con la cosa representada, permite un contacto “inmediato” con el objeto y excluye toda sospecha de inferencia:

“Ocurre que la conversión hacia una especie o imagen puede darse de dos maneras. [En primer lugar], <una conversión hacia la especie> en cuanto es especie de una cosa determinada: entonces, la conversión hacia la cosa y hacia la especie de la cosa es la misma. [En segundo lugar], <una conversión hacia la especie> en cuanto es cierta cosa: y así es preciso que alguien no se dirija a través del intelecto por la misma conversión hacia la especie de la cosa y hacia la cosa. Por ejemplo, cuando alguien considera una estatua en cuanto es un cuerpo de piedra y en cuanto es una semejanza de Sócrates o Platón” (1 Sent. 27.2.3).

La reificación de la especie en este pasaje es más moderada, porque, si la especie estuviera muy reificada, entonces no podría haber un movimiento único o una misma conversión (“*eadem conversio*”), como aquí dice Tomás, hacia la especie y hacia la cosa significada por ella, sino una inferencia desde la especie hacia la cosa. Pero es esta inferencia de especie a objeto la que Tomás parece que desea negar al hablar de *eadem conversio*. Sin embargo, reconocamos, al menos de paso, que no falta algún pasaje donde parecería que Tomás sugiere alguna inferencia de este tipo.

“El medio por el cual se entiende la piedra es la especie de ésta en el alma, la cual no es la esencia misma de la piedra. Por el contrario, es a través de la semejanza de la piedra que se llega a conocer [*pervenitur*] la esencia misma de la piedra, porque el objeto del intelecto es el qué, es decir, la esencia o la quiddidad de la cosa” (4 Sent. 49.2.7 ad 6).

A causa de todo esto, Pasnau afirma que “no hay una diferencia conceptual radical entre el papel de las ideas de la Modernidad temprana y el papel de las especies del Aquinate. El Aquinate comparte la presuposición [...] de que los objetos inmediatos y directos de la aprehensión cognitiva son nuestras

impresiones internas”¹⁴. La pregunta que surge inmediatamente es cómo concilia Pasnau esta conclusión con la tesis de la especie como *principium quo* de *S.Th.* 1a.85.2. Lo que Pasnau argumenta es que, de una lectura atenta, se concluiría que lo único que Tomás está rechazando allí es la tesis de que el objeto del intelecto está constituido por sus propias *passiones* (representacionismo idealista), a causa del subjetivismo relativista que se seguiría de esta premisa, aunque no se estaría apartando de un representacionismo de tipo realista. Lo que Pasnau critica a la noética tomista es, precisamente, que nunca termina de apartarse explícitamente de esta versión realista del representacionismo, es decir, que nunca termina de descartar un modelo según el cual el conocimiento sería una aprehensión de especies, en virtud de las cuales alcanzamos la realidad extramental.

Por nuestra parte, querríamos hacer dos puntualizaciones a la interpretación de Pasnau: (1) en pasajes de juventud podemos constatar que Tomás reifica en alguna medida las especies (aunque nunca lo hace del todo); (2) contra lo que diga Pasnau, conforme va avanzando su carrera, Tomás se aleja de una noética del conocimiento como aprehensión, y pone mayor énfasis en la dimensión del conocimiento como producción o concepción subjetiva de la cosa, es decir, como acción inmanente.

Con respecto a lo primero, valgan como justificación los pasajes ya citados. Vayamos a la segunda puntualización. Por momentos, da la impresión de que Tomás de Aquino hubiera ido asemejando cada vez más su modelo noético a la procesión intratrinitaria del Verbo, o bien, que hubiera ido refinando su tesis de la especie como principio, a causa de sus disputa con los averroístas. En todo caso, la interpretación de Pasnau tiene la innegable debilidad de no poder explicar todos aquellos pasajes donde el conocimiento no es explicado en términos de aprehensión sino de concepción (recuérdese que, precisamente, en *S.Th.* 1a.85.2 Tomás recurre a la distinción entre *actio manens* y *actio transiens*, tomada de *Met.* Θ, y la aplica al acto de conocimiento). Detengámonos en un pasaje de la *Contra Gentes*:

“El intelecto, formado por la especie de la cosa, entendiendo produce [*format*] en sí mismo cierta intención de la cosa entendida, la cual es su concepto [*ratio*], a la cual significa la definición. Y, ciertamente, es necesario que ocurra así. <Por un lado>, por el hecho de que el intelecto entiende tanto cosas ausentes como presentes (en lo que se

¹⁴ R. Pasnau, *Theories of cognition in the later Middle Ages*, p. 293.

asemeja a la imaginación). <Pero por otro>, el intelecto tiene <este poder> en mayor grado, porque, además, entiende la cosa en cuanto separada de sus condiciones materiales, sin las cuales ella no existe en la realidad física [*in rerum natura*]. Y esto no podría ocurrir si el intelecto no produjese [*formaret*] la predicha intención” (SCG 1.53).

Conocer no es, según este pasaje, la aprehensión de una imagen especular, sino una acción, una elaboración o una procesión. Y, además, esta dimensión productiva del intelecto es imprescindible para los saberes más altos, particularmente para la metafísica, puesto que sus objetos son incapaces de subsistir separadamente en la realidad física de fuera de la mente. Veamos, finalmente, el siguiente pasaje:

“Toda procesión se da según alguna acción. Entonces, así como según la acción que tiende hacia la materia exterior hay una procesión hacia afuera, de la misma manera, según la acción que permanece en el agente mismo, hay cierta procesión hacia adentro. Y esto se ve sobre todo en el intelecto, cuya acción, a saber, el entender, permanece en el que entiende. En efecto, siempre que alguien entiende, por el hecho mismo de entender, algo procede dentro de él, que es la concepción de la cosa entendida” (*S.Th.* 1a.27.1).

Por lo tanto, el acto de conocimiento no consistiría en la aprehensión de representaciones que pretendía Pasnau, sino en la generación o procesión de ciertas representaciones, de las cuales Tomás nunca deja de afirmar que son *de algún modo* la esencia misma o quiddidad del objeto conocido.

4. Conclusiones

(1) Un peligro del debate que se expone brevemente en este trabajo, es la inadecuación de todas las etiquetas utilizadas para manifestar correctamente las tesis fundamentales de la teoría del conocimiento del Aquinate. Si por realismo directo se entiende la doctrina de que un objeto externo puede ser aprehendido sin la mediación de las representaciones mentales, o bien, si por realismo se entiende que la representación se identifica perfecta y absolutamente con el objeto, vemos que Tomás no es realista, porque no sólo sostiene la existencia de especies mentales sino que jamás afirma de ellas que sean absolutamente idénticas al objeto que representan. Sin embargo, si representa-

cionalismo implica que el objeto de nuestro intelecto son las representaciones, Tomás no sería representacionista (al menos dejando de lado ciertos pasajes tempranos un poco ambiguos), en virtud de su distinción entre objeto *quod* y principio *quo*. Al parecer, como sugiere Panaccio, Tomás estaría trabajando con una particular noción de semejanza, lo suficientemente elástica como para dar lugar tanto a cierto realismo como a cierto representacionismo. Se trata de una semejanza, por una parte, tan isomórfica que le permite decir que el objeto del intelecto es de algún modo la quiddidad misma representada, pero por otra parte, lo suficientemente distinta como para no hablar de identidad sino de semejanza.

“El alma no es la cosa misma [...] porque la piedra no está en el alma, sino la especie de la piedra. Y según este modo es que se dice que el intelecto en acto es lo inteligido mismo en acto: en cuanto la especie de lo entendido es la especie del intelecto en acto” (*In de An.* 3.13).

Si se admite la centralidad de la noción de semejanza en la noética tomista, y si se la explica en términos de isomorfismo (como hace Panaccio) queda pendiente investigar cuál es la naturaleza de este isomorfismo.

(2) Otro peligro al que está expuesto este debate, es a desplazar la dimensión del conocimiento como acto immanente. La noción misma de “representación” sitúa el discurso en un modelo de conocimiento mucho más propenso a la aprehensión que a la producción del objeto. Sin embargo, como vimos, Tomás suele afirmar que el conocimiento es un acto cuyo término consiste en la procesión del verbo interior o en la formación de la quiddidad, y no en una mera aprehensión. Al parecer, a través de la carrera de Tomás de Aquino puede verse que las explicaciones del conocimiento en términos de aprehensión mediante especies van cediendo su lugar a un modelo de conocimiento más activo. Queda pendiente investigar si esta sospecha tiene un fundamento textual suficientemente sólido, y, en caso de que fuera así, cuáles son sus causas; hemos arriesgado dos: la teología trinitaria como modelo noético y la discusión contra los averroístas.

(3) Uno de los tópicos de la interpretación tradicional de la noética tomista en términos de identidad absoluta, es el recurso a la tesis de la indiferencia de la esencia con respecto al estado real y al estado mental. Según esta tesis, la sustancia concreta y el acto de conocimiento serían instanciaciones de una misma esencia. Esta doctrina, originalmente aviceniana, siempre fue fuerte-

mente subrayada por las interpretaciones tradicionales, porque les permitía afirmar una identidad absoluta entre mente y realidad. Sin embargo, la arabista canadiense Deborah Black (Universidad de Toronto) ha señalado que, según Tomás de Aquino, si la especie permite que la cosa extramental a la que representa, sea el objeto real conocido, es, precisamente en virtud de su carácter de semejanza (y no por ser una nueva instancia de la naturaleza del objeto en un modo diferente de existencia)¹⁵. Sin duda, esta relativización de la centralidad de la doctrina de los estados de la esencia en el pensamiento de Tomás de Aquino, también es coherente con las conclusiones fundamentales alcanzadas en nuestro propio trabajo.

Ignacio Miguel ANCHEPE

¹⁵ D. Black, "Mental existence in Avicenna and Aquinas", *Mediaeval Studies* 61 (1999) 45-79 (En línea: <http://individual.utoronto.ca/diblack/papers.html>).

