

Revista Filosófica de Coimbra

vol.14 | n.º28 | 2005

Mário Santiago de Carvalho

Diogo Ferrer

Carlos Morujão

Giannina Burlando

Alain David

José Reis

RECEPCIÓN SUARECIANA DE ARISTÓTELES: PERCEPCIÓN, REPRESENTACIÓN Y VERDAD

GIANNINA BURLANDO

En la filosofía europea de comienzos del siglo XVII – en Paris, Oxford pero más notoriamente en las escuelas de la península Ibérica – no cabe dudas de que el aristotelismo sobrevivía¹. Después de los ataques de los renacentistas-humanistas, de los reformistas y de los no simpatizantes de la filosofía en general, parece sorprendente la resiliencia opuesta por el escolasticismo tardío.² Según John A. Trentman, el escolasticismo no sólo sobrevive, sino que experimenta una re-vitalización a lo largo de Europa occidental hacia el final del siglo XVI y comienzos del XVII³. Nuestro interés aquí es investigar ‘cómo *sobrevive* la tradición de Aristóteles en el escolasticismo específicamente *tardío*?’ A qué conlleva la supuesta revitalización de la herencia doctrinal aristotélica (a una declinación, a una transformación de la misma)? Para responder – en vez de abordar las cuestiones típicamente concernientes al estatuto de la metafísica – su sujeto-objeto de estudio, sus métodos de investigación, su unidad, su *ordo doctrinae*⁴ –, investigaremos el especial interés manifestado por los

¹ Una primera versión de este artículo fue presentado en el IX° Congreso latino--americano de filosofía medieval: recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo ocidente medieval. PUCRS Porto Alegre, Brasil, 22 – 26 de Septiembre, 2003. Subproducto proyecto FONDECYT N° 1020823.

² Se denomina ‘escolástica tardía’ o ‘escolástica española del barroco’ al período que comprende los siglos XVI y XVII. ‘Neo-escolástica’, en cambio, se denomina al pensamiento filosófico – teológico contemporáneo iniciado en la segunda mitad del siglo XIX y que llega hasta nuestros días.

³ Trentman, John A., (1982) pp. 818-837. Señala, además, como figuras responsables de esta revitalización principalmente a los españoles Bañes, Vásquez y Suárez.

⁴ Porque estos son temas que han recibido bastante atención por parte de los estudiosos contemporáneos tanto de la tradición analítica como continental Por ej. por una parte, A. Freddoso

filósofos de la época en cuestión por una cierta metafísica de la mente y el problema de la cognición o información en particular. Puesto que esta precisa época es la que dará paso al así llamado “giro cognitivo” de los racionalistas y empiristas modernos.⁵

Después de la revolución de los *modernos* del siglo XIV – con Pedro Juan Olivo (1248-1298), Aureolo (1280-1322), Durando de Saint Pourçain (m.1334), Duns Escoto (1265-1308), Juan de Mirecourt (m.1345), Nicolás de Autrecourt (1300-1350), y Guillermo de Ockham (1285-1347/9), quienes contribuyeron de diversos modos a modificar la metafísica tradicional de la mente – efectivamente, el escolasticismo tardío “vuelve al aristotelismo y sus conceptos, pero con una definitiva tendencia a internalizar el orden, a desviar nuestra atención del orden dado en el mundo externo y dirigirla a las estructuras de la mente y a los mecanismos de su actividad”⁶. En lo que sigue intentaré, en general, rastrear los resultados de esta internalización del orden aristotélico en el eximio pensador español de comienzos del siglo XVII, F. Suárez (1548-1617). Me parece natural apelar a la autoridad de Suárez como comentarista crítico de Aristóteles, no solo porque es considerado “el último de los escolásticos y primero de los modernos”, a su vez, responsable del así llamado *tournant suarézien*⁷, sino también porque es ampliamente reconocido por filósofos tan distintos como Schopenhauer, Gilson, Heidegger y más reciente y acabadamente por J. F. Courtine precisamente por su explícita “*réputation d'historien irremplaçable des doctrines médiévales*”⁸. Por esta razón me propongo revisar en particular, dentro

(1988) y J. Gracia (1992), y por otra desde M. Heidegger (1927, en Trotta: 2000) hasta J. F. Courtine (1990), F. Volpi (1993) y P. Aubenque (1999).

⁵ Por ende, si tomamos en cuenta las discusiones en torno a una obra representativa mayor de Aristóteles, su *De Anima*, podremos reunir evidencia para llegar a un diagnóstico adecuado sobre la situación del aristotelismo en el escolasticismo tardío. De hecho, el *De Anima* fue una obra infaltable en los programas de estudio de las Facultades de Arte y Teología de las universidades europeas de fines del siglo XVI, por lo demás, era obligatoriamente *comentada* por todos los Doctores doctos que allí enseñaban. Aunque estos comentaristas del *De Anima* centraron su atención más que en la naturaleza del alma, del intelecto agente y posible, en las operaciones de estas facultades, i.e., en el proceso de abstracción, en la producción de las especies inteligibles, en la relación de las especies tanto al acto de intelección como a los objetos extra-mentales, en suma, en la cuestión de ‘Cómo se produce la *imagen mental*, cuál es su función en la cognición, y cuál es el lugar de la verdad’?

⁶ TRENTMAN, J. (1982)

⁷ COURTINE, J. F. (1990)

⁸ Cf. COURTINE, J. F (1990, PUF: Paris) n. 14, p. 204. Pero Heidegger y Courtine no se contentan con el mero reconocimiento del por cierto extenso conocimiento que Suárez

de su significativo giro, lo que le ocurre al aristotelismo en cuestiones concernientes a la cognición: la percepción, la imagen en tanto representación e incidentalmente al lugar que ocupa la verdad. Procederé, pues, en el siguiente orden: 1º mostrando la concepción tradicional aristotélica de: la percepción, la función de la imagen mental, y el lugar de la verdad; 2º la recepción de lo mismo desarrollada en Tomás de Aquino y 3º la recepción en la metafísica *descriptivista* crítica del escolasticismo tardío de F. Suárez⁹.

1. Metafísica de la Percepción y la verdad en Aristoteles

Formas aristotélicas. – Para Aristóteles una *cosa* consiste en la unión de una Forma que es la estructura, modelo o plan de la cosa, y la materia que tiene potencial para ser formada. Un punto central en la doctrina de las Formas es que una Forma puede ser abstraída de la cosa por el intelecto agente. Este pone esa Forma en el intelecto pasivo donde la misma Forma adquiere un ser inteligible como el de una idea (en oposición al ser actual que la Forma tiene en la cosa). Y es porque las Formas in-forman la materia con la estructura, plan o modelo que la cosa resultante manifiesta, que conocer la Forma de una cosa es lo mismo que conocer la cosa. Dicho de otro modo, lo que es inteligible en una cosa es su plan, el cual es expresado solo por la Forma que la mente abstrae y recibe de la cosa. Decir que una Forma unida a la mente tiene ser inteligible significa que es entendida, que ella nos provee *conocimiento* de la cosa, de la cual fue abstraída. Pero además,

posee de la filosofía medieval, “un *connaissance qu’un spécialiste de nos jours ne peut s’empêcher de lui envier*”, como subrayaba Gilson (1962, p. 148).

⁹ El hecho es que el tratado *De anima*, publicado póstumamente en 1621 está basado en sus primeras lecciones de Filosofía en Segovia en 1571-1580, mientras que sus afamadas *Disputaciones Metafísicas* fueron publicadas en Salamanca en 1597. Pero como ni las lecciones, ni la salida a la luz pública pueden determinar con certeza la primacía de una obra sobre otra para el propio autor, sólo cabe advertir al lector lo que Sergio Rábade dice: “No se olvide que en la mente de Suárez esta abra [*De anima*] se encuentra en el mismo plano que las *Disputaciones metafísicas*, y [que además] si en éstas están ausentes los problemas psicológicos es precisamente porque a ellos estaba reservado el tratado *De anima*.” (Introducción a la traducción castellana de las *Disputaciones Metafísicas*. 1960, p. 8)

De lo anterior podemos inferir que si el enfoque metodológico de Suárez en la investigación metafísica es más o menos ‘manifestar el ser mediante una cierta *descripción*’ (o bien como lo dice él “*declarare per descriptonem aliquam*” en cuanto al objeto de estudio de la psicología – el alma en sí misma, sus potencias, su actividad vital- no se puede decir que él procedería de otra manera.

este conocimiento de la cosa se dice *verdadero* para Aristóteles cuando la cosa (*res, pragmata*) sustenta una afirmación o negación¹⁰. El portador primario de los valores de verdad es la cosa, esto es lo que Aristóteles quiere decir en su conocida fórmula: 'Porque la *cosa es o no es* que el enunciado se dice ser verdadero o falso.'¹¹ Siendo así que la Forma abstraída nos provee conocimiento de la cosa, pero la cosa misma sirve de fundamento para su conocimiento verdadero. Pero 'cómo puede suceder esto?'

A diferencia de Platón, Aristóteles se interesó por el mecanismo de la percepción. Obviamente en este proceso causal las cosas no *viajan* hasta nuestras almas: mentes. En el proceso causal de la percepción (Sentido y Intellecto), la metafísica aristotélica de la mente gira en torno a la tesis central de que el entendimiento se ha de pensar como un análogo del sentido.¹² Por esta razón el análisis del alma sensitiva, basada en esta analogía, resulta indispensable para el análisis del alma intelectual. Aristóteles describe el proceso causal del sentido de la siguiente manera:

El sentido es lo que tiene el poder de recibir en sí mismo las *Formas de los objetos sensibles* sin la materia, de la misma manera en que un trozo de cera recibe la impresión del timbre de sello sin el acero u oro [del timbre de sello mismo]; lo que produce la impresión es el acero u oro [del timbre de sello], pero no como acero u oro. De una manera similar, *el sentido es afectado por lo que es coloreado, o sonoro, pero no por la sustancia de lo que cada una de estas es; si no más bien sólo como teniendo una cierta cualidad, y en virtud de su definición.* (*De anima*, II xii 424a 17-24) (Agrego cursivas)

El objeto físico externo actúa *causalmente* sobre un órgano del sentido tal como el ojo poniéndolo en un nuevo estado físico. Cada órgano de sentido corresponde a una facultad particular de sentido; el ojo es el órgano de sentido de la facultad de visión, el oído es el órgano de sentido de la facultad de audición, etc. En general la facultad del sentido es la Forma del órgano del sentido – una instancia particular de la relación forma-materia entre el alma y el cuerpo. De la misma manera en que el timbre de sello deja una impresión en el trozo de cera, el objeto físico externo actúa en el órgano del sentido dejando una

¹⁰ *Categorías*, 12b6-15.

¹¹ *Categorías*, 4b8, 14b21.

¹² Aristóteles enuncia esta tesis en *De anima*, III.iv 429a 12-15: "El entendimiento es como el sentido, y así es, ya sea un proceso en el que el alma es actuada por lo que es entendible, o bien otra cosa análoga a ésta."

“impresión” en la facultad de sentido. El órgano de sentido tiene una naturaleza orgánica determinada, y su capacidad para estar en distintos estados físicos se debe a que el órgano es animado – es decir, es el órgano material de una facultad de sentido que es parte de un ser vivo. La facultad de sentido junto con la composición material del órgano determinan el posible estado físico que el órgano puede adoptar. La facultad potencialmente puede adoptar cualquier estado físico del órgano. Cuando el órgano de sentido adopta un nuevo estado físico debido a la acción causal del objeto físico externo, se forma una entidad ‘compuesta’: *el sentir del objeto*.

El sentir del objeto incluye la *Forma del objeto en el órgano de sentido*: formalmente *es* la cosa (u objeto). La Forma en la cosa física externa es inherente en la materia y hace que la cosa sea el tipo de cosa que es (por ej. una águila); la Forma en tanto inherente en la facultad de sentido no convierte a la facultad de sentido en una águila, sino en un *sentir-de-una-águila*. En ambos casos la Forma es la misma, pero difiere en su modo de inherencia (existencia inteligible en la mente opuesta a la existencia actual en la cosa física)¹³.

Lo sentido es [de] una cosa/ objeto, no [de] una Forma, y de este hecho surge una complicación inmediata. Así como la cera es formalmente idéntica a la figura del timbre de sello y no al timbre de sello mismo, análogamente, *lo sentido en el órgano de sentido es un aspecto de la estructura Formal de la cosa*. Generalmente los distintos modos de sentir son referidos a un mismo objeto: es la águila la que se ve, siente, huele, etc., de una cierta manera. Lo que unifica los distintos modos de sentir es un *sentido interno* del alma llamado ‘sentido común’. El sentido común funciona de la misma manera que los sentidos externos: recibiendo los varios tipos de formas que cada sentido aporta, y dándoles una configuración física determinada; la actualización determinada de la facultad del sentido común es tarea que compete a las denominadas ‘especies sensibles’. Para la mayoría de los aristotélicos, la ‘*species sensibilis*’ es la actualización determinada de las potencias que definen el sentido común. Cuando esta actualización determinada se guarda en la memoria se pasa a denominar ‘*phantasmata*’ o ‘*imagen sensible*’. Las imágenes sensibles, *productos del sentido común*, incluyen la totalidad del objeto ‘para el sentido’: unifican el color, olor textura, etc. del objeto águila.

¹³ La forma en el alma sensitiva y la forma en el objeto sensible, águila, tienen sujetos diferentes de inherencia. Otro asunto diferente es si las formas consideradas en sí mismas sin relación a sus sujetos, son o no idénticas. Para algunos pensadores como Suárez, todas las formas tienen una *ratio* común, o concepto unívoco, aunque existen diversos tipos de formas, ya sea accidentales, substanciales, asistentes, materiales, etc.

En suma, el análisis aristotélico del sentido se basa primero en la comprensión de la relación *forma-materia* de la facultad de sentido y del órgano de sentido asociado, y luego esta relación se trata como una variedad de la relación acto-potencia. La cosa y el sentido son *Formalmente* idénticos. La facultad de sentido es meramente pasiva para comenzar, y es sólo potencialmente su objeto. En general, algo es reducido de potencia a acto sólo por una causa agente, esto es, cuando ocurre un proceso actualizador: existe un agente que *causa* la ocurrencia de tal proceso¹⁴. La cosa sentida es la causa-agente de la actualización de las potencias de la facultad de sentido. Las cosas físicas externas son *actualmente sensibles* y responsables de ser actualmente sentidas. De la experiencia se deriva la distinción entre sentido interno y externo y cada facultad recibe el mismo tipo de análisis. Por lo tanto, la metafísica aristotélica de la mente apela al análisis del sentido en términos de *causa-potencia-acto*. Y por cierto para explicar cómo *conocemos* las cosas, dice que una cosa deja su *impresión* en los órganos de los sentidos en el proceso causal de la percepción.

Entonces, para explicar cómo conocemos las cosas, conocimiento tal que consiste en un conocimiento verdadero de Formas, Aristóteles postula y da nombres a (i) un proceso (de abstracción); (ii) algunas facultades y actos (del intelecto activo, pasivo, sentido externo, interno, impresiones) y (iii) modos de ser, todos los cuales hacen posible para una Forma estar presente sin que la cosa esté ahí. Pero en su explicación Aristóteles no da una respuesta inteligible a la cuestión de cómo exactamente el intelecto agente abstraer la Forma de la cosa. Tampoco explica cómo la Forma abstraída es puesta en el intelecto pasivo, cómo existe ahí, ni cómo su ser ahí constituye conocimiento ya sea de la Forma misma o de la cosa de donde era abstraída. Tomás de Aquino trabaja sobre los detalles de la doctrina aristotélica.: “el intelecto – postula él – se convierte en imaginación”

2. Concepción Tomista de la Imagem Mental: Un intelecto que depende y se convierte en imaginación.

Como Aristóteles, Tomás de Aquino supone la existencia de un intelecto agente, facultad *realmente distinta* del intelecto posible, y con

¹⁴ El argumento dice más o menos que: a menos que haya una causa agente para la actualización de la potencia, no habría razón para que la potencia fuera actualizada en un momento a otro momento, por tanto, el proceso estaría siempre actualizado o no sería actualizado de ninguna manera, sin embargo los dos son contrarios a la experiencia. Es importante señalar que el argumento no está requiriendo de una causa externa.

mayor razón, *realmente distinta* de la facultad sensitiva. La función primordial del intelecto agente es abstractiva. En favor de esta distinción real argumenta que el intelecto agente es el principio activo del alma, mientras que el intelecto pasivo y la facultad sensitiva son principios pasivos o receptivos del alma; además, ya que las Formas de los cosas materiales no son actual sino solo potencialmente inteligibles, para la reducción de potencia a acto se requiere una causa agente – i.e., un intelecto agente.¹⁵ Este último argumento estrictamente aristotélico¹⁶ se apoya, a su vez, en la premisa que las imágenes inteligibles consisten en las características *universales* de la cosa – las que no son actualmente inteligibles porque no son inmediatamente manifiestas al sentido¹⁷. De este modo el sentido produce la ‘imagen sensible’ que es particular, y el intelecto agente produce la imagen inteligible que es universal, de la última obtenemos *conocimiento verdadero*. Al mismo tiempo, el intelecto agente funciona como *transductor* o trans-forma-dor¹⁸ *al volverse a las imágenes sensibles*, y en cuanto tal, actúa con *anterioridad* a la recepción de cualquier

¹⁵ Tomás de Aquino, *ST*, I q.79, art.3; *SCG*, II lxxvi, lxxvii.

¹⁶ Cf. *Metaphysica* II. iv 994b 18 y VII. iii 1043b 19.

¹⁷ Véase la evidencia textual de esta tesis en *De anima (DA)* II. v 417b 23-25.

¹⁸ La descripción de P. King dice que el transductor es un mecanismo ligado a ciertos estímulos donde los estímulos que entran (*input*) derivan del ambiente en vez de fuentes cognitivas; siendo parte de la arquitectura funcional este es relativamente independiente de los procesos cognitivos, aunque susceptible de ser influenciado por ej. por el cambio de dirección de la mirada atenta de uno, no llega a ser alterado por los cambios en los estados cognitivos como por ej. creencias o deseos. Dicho mecanismo es guiado por los *data* provenientes del ambiente ya que los estímulos que entran, en este caso desde los estados de los órganos de los sentidos, son modificados por el ambiente. En suma, el transductor es un mecanismo psicológico “cognitivamente impenetrable”. Un tal *transductor que medie entre sentido e intelecto*, debe ser capaz de trazar un *input* físico, como por ej. transmisiones de los sentidos fisiológicamente específicas, a otro que sale (*output*) y que es de naturaleza ‘intelectual’. La condición mínima para que un *output* sea considerado intelectual es que sea descrito simbólicamente, esto es, que sea similar en algún nivel al lenguaje, produciendo como *output* signos que luego sean susceptibles de ser manejados y gobernados por reglas, como cuando las palabras se combinan gramaticalmente para formar enunciados. No obstante, la función que realiza el transductor no debe presuponer en sí ninguna operación ‘simbólica’. Lo que King hace notar es que ha sido inútil explicar la transformación de elementos de sentido(s) en elementos del intelecto presumiendo algún tipo de operación intelectual comprometida en la transformación misma. Este es precisamente el error de la teoría funcionalista del ‘homúnculo’ en la filosofía de la mente actual. Finalmente, otra característica distintiva es que la función que realiza el transductor es primitiva con respecto al resto del sistema cognitivo, i.e., realiza una sola operación sin pasos cognitivos internos. (*Op. cit.* 1989)

pensamiento que ocurra en el entendimiento posible.¹⁹ En definitiva esto significa que el intelecto agente actúa *transformando* las imágenes sensibles en imágenes inteligibles en acto. La transducción se lleva a cabo por medio de un proceso de abstracción. La imagen inteligible o Forma universal es ‘abstracta’ de la imagen sensible particular, y así desnudada de todas sus condiciones materiales individualizadoras.²⁰ En breve, el origen del proceso de transducción abstractiva son los elementos del sentido y su producto final es *el vocabulario mental que últimamente se expresa en el uso del lenguaje*.

Aunque esta interpretación de la transducción abstractiva en Tomás parece complementar la doctrina aristotélica, no está ajena a serias dificultades. La mayor dificultad que se ha observado es que el intelecto agente no puede ser un transductor, porque la función que realiza es *simbólica* en vez de primitiva. Esto quiere decir que la distinción real entre sentido y entendimiento no es coherente, porque la facultad del sentido incurre de suyo en un proceso de *conceptualización*. Efectivamente, Tomás de Aquino parece suponer virtudes conceptualizadoras en el alma sensitiva, puesto que afirma que el intelecto agente opera sobre la *fantasía* o imaginación, exactamente sobre la especie sensible y no sobre la cosa misma, abstrayendo de la especie sensible la Forma despojada de las condiciones materiales individualizadoras.²¹ Esto sugiere que el sentido ha realizado con *anterioridad* un proceso clasificador – donde las cosas particulares han sido estructuradas como *siendo de un tipo* –, actividad que supone desde ya el proceso de formación de conceptos. Por lo tanto, si el alma sensitiva tiene virtudes conceptualizadoras, el intelecto agente no sería el transductor abstractivo. Pero ‘¿Qué quiere decir que la facultad sensitiva tenga virtudes conceptualizadoras, cómo se comporta la imaginación en particular?’

En cuanto a la postulación de imágenes como efectos, cosas como causas; y que lo semejante conoce lo semejante, podemos destacar que dentro de la tradición aristotélico-tomista el término ‘*imaginatio*’, ‘*phantasia*’ o ‘imaginación’ es usado para denotar una facultad o poder mental. Este poder es entendido por lo menos dos maneras:

Uno, como poder (en tanto *sentido interno*) para depositar las *formas sensibles* recibidas por los sentidos.²² Otro, como poder para entregarse a la ensoñación, fantasmagoría y al pensamiento creativo (artístico).²³

²⁰ Cfr. *ST*, I, q. 54, art. 4; q. 79, art. 3-4; q. 84, art. 2 y 6; q. 85, art. 1; q. 86, art. 1; *SCG*, II. lxxvii; *De veritate*, q. 10, art. 6 ad 2 y ad 7; *De unitate intellectus*, n.III; *In De anima* III lect. 8 y lect.10.

²¹ *Cfr. SCG* II. lxxvii.

²² *ST*. I 78. 4.

²³ La conexión entre estos dos sentidos no ha sido esclarecida, en parte porque los dos sentidos de por sí no resultan obvios y en parte porque dependen de la concepción a la que se asocian.

Las imágenes sensibles, para Tomás, se producen cuando la mente recuerda, cuando sueña y cuando percibe, pero también cuando entiende, cuando piensa, cuando realiza su operación más propia (i.e., la aprehensión simple, el juicio, el razonamiento). En sus palabras Tomás dice:

Y por tanto para esto, que el intelecto en acto entienda su objeto propio, necesario es que *se vuelva hacia las imágenes (convertat se ad phantasmata)* para que vislumbre la naturaleza universal en un existente particular (ST. I 84 7)²⁴

El carácter sensorial de la imaginación se manifiesta en su contacto con lo *singular y concreto*. La imaginación, de hecho, es identificada con un *sentido interno* el cual funciona como *depósito* de las *formas sensibles* recibidas por los sentidos, en ella se *conservan* las '*impresiones sensibles*' (i.e. sensaciones y percepciones, las cuales no son distinguidas por Tomás) y se reproducen las *imágenes sensibles* de los cosas percibidas (ahora ausentes). Para Tomás tanto las llamadas '*impresiones*' como lo que él llama '*representaciones sensibles*' o '*fantasmas*' son *imágenes* de cosas particulares, y esto quiere decir que son '*similitudines*', *semejanzas*²⁵ de las cosas o estados de cosas²⁶, o bien '*representaciones*' de la realidad exterior. Para Tomás el rasgo sensible básico de las representaciones o fantasmas queda expresado en el siguiente texto:

[...] el alma intelectiva misma permanece en potencia respecto a determinadas *semejanzas* de las cosas cognoscibles, que son las naturalezas de las cosas sensibles. En realidad son los fantasmas los que nos presentan estas determinadas naturalezas de las cosas sensibles. Sin embargo, carecen todavía de inteligibilidad, porque *son semejanzas de las cosas sensibles, según sus condiciones materiales*, es decir las propiedades individuales, que están aún en los órganos materiales, [...] Por otra parte, el alma intelectiva no está en potencia para recibir las semejanzas de las cosas que hay en los fantasmas tal como están allí, sino en cuanto tales semejanzas *adquieren una forma superior*, es decir, cuando son abstraídas de las condiciones individuales materiales, por lo que se hacen inteligibles en acto. (SCG II cap. 77 2-3) (Agrego cursivas)

²⁴ *Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulare existentem.* ST. I 84 7.

²⁵ ST. I 84 3.

²⁶ Las cuales a su vez hacen las veces de referentes de enunciados asertivos o juicios (*indicii, enuntiationes*): operación intelectual de componer y dividir. *Comentario al Perihermeneias, Proemium*, L. I 1.

En este pasaje el término 'semejanzas' suple al término 'representaciones'. Y se entiende que tanto en los sentidos como en el intelecto, i.e., en ambos niveles, las semejanzas o representaciones son de la *cosa* o estado de cosas, pero ellas no son las mismas en cada uno, ya que dichas representaciones pueden manifestar, referir o aludir a la cosa ya sea por medio de figuras pictóricas o palabras.

Cabe preguntar entonces 'cuál es la relación entre 'imaginación', 'lenguaje' e 'intelecto'?' a lo que Tomás respondía:

[...] Pero las palabras [i.e., *vox*, *phonei* o sonidos articulados] *significan* las cosas inteligidas (*ST. I 86 2*)²⁷ (Agrego cursivas)

Con ello quería decir que mediante la palabra significamos lo que entendemos.

En cuanto a la noción de verdad, como nota Juan Carlos García en un artículo inédito²⁸, "Sto. Tomás en su *Comentario al Peri Hermeneias* está de acuerdo con Aristóteles sobre el carácter arbitrario del signo lingüístico. Afirma allí: "el nombre y el verbo *significan* por convención humana."²⁹ Si no hay posibilidad de una conexión natural y necesaria entre palabra y cosa, entonces esta concepción no deja otro camino al lenguaje que la retórica, la poética y la *descripción* (o *apophansis*), siendo esta última la función lingüística predominante y siempre presente en las otras³⁰. La 'aprehensión simple'³¹ de Tomás de Aquino, se articula, añade, "en el enunciado asertivo, conformando una esfera ante-predicativa puramente semántica (o '*logos* semántico'). Sin embargo, sólo en el *enunciado asertivo*, el cual incluye el verbo 'ser' – que abre el ámbito lingüístico a lo extra-lingüístico – hay referencia a estados de cosas existentes o inexistentes, de aquí que añada 'o verdaderos o

²⁷ "*Sed voces significant res intellectus: id enim voce significamus quod intelligimus.*" *ST. I 86 2.*

²⁸ GARCIA, J. C. (1995) "Una aproximación a Aquino desde Wittgenstein". Artículo inédito, Instituto de Filosofía, PUCCH.

²⁹ "*nomen ... et verbum significant ex institutione humana.*" *Op. cit. lectio II 11-15, 5; ST. I 86 2.*

³⁰ Lo contrario, se puede decir, no es cierto: el discurso científico es una "pura" mostración de estados de cosas, no penetra en la esencia de las cosas.

³¹ De acuerdo con Aristóteles, Tomás comenta -en el contexto de la cuestión disputada de "si las matemáticas consideran las cosas materiales de una manera inmaterial e invariable"- que la mente *abstrae* cuando conoce lo que algo es, y cuando hace conexiones y desconexiones o al formar proposiciones afirmativas o negativas. La duplicidad en la actividad mental, agrega, corresponde a una duplicidad en las cosas: la de su naturaleza y su existencia (*In Boecio De Trinitate 5 3*)

falsos son los enunciados o proposiciones que los describen”. Hasta aquí aparece en total acuerdo con Aristóteles con respecto al peso puesto en la cosa en la fórmula ya mencionada i.e., ‘es porque la *cosa* es o no es que el enunciado se dice verdadero o falso’.³² Pero además, Tomás identifica lenguaje e intelecto cuando escribe:

Cuando queremos entender algo, ponemos a la vista para ello *modelos* [imitaciones, ejemplares], a partir de los cuales se pueden formar imágenes para entender. (ST I 84 7)³³

Para Tomás las cosas son conocidas *por medio Formas-imágenes presentes ante la vista*, ante la mente como ideas. Tales Formas-imágenes son las mismas que las Formas en las cosas. De nuevo, conocer algo fuera de la mente es asunto de entender por medio de imágenes dentro de nosotros, solo que en el conocimiento proposicional las Formas-imágenes son verbales o lingüísticas³⁴.

El intelecto-imaginación aunque *por naturaleza*, según la tradición aristotélico-tomista, y como ya vimos, son poderes mentales *realmente* distintos, es decir, la imaginación no pertenece a la *mente* humana, sino al cuerpo, en su operación funcionan en una sola *unidad articulada*. Lo cual no parecería una incoherencia si se comprendiera precisamente

³² *Categorieas*, 4b8, 14b21.

³³ “quando volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata fornare possit ad intelligendum.” ST. I 84 7. En un tono similar Wittgenstein decía ‘la figura es un modelo de la realidad’ (*Tractatus* 2.12), ‘la figura lógica de los hechos es el pensamiento’ (*Tractatus* 3.) y también “Nos hacemos figuras de los hechos” (*Tractatus* 2.1)

³⁴ Para Wittgenstein el lenguaje, la totalidad de las proposiciones (*Tractatus* 4.001) a simple vista carece de apariencia pictórica (*Tractatus* 4.011) por lo cual debe buscarla en las imágenes con las cuales ha de compartir la *forma lógica fundamental*. Así, un estado de cosas es pensable, “el pensamiento es la proposición con sentido” (*Tractatus* 4). Esto quiere decir que “podemos hacernos una figura de él” (*Tractatus* 3.001), lo que pone de manifiesto la interna dependencia entre pensamiento e imaginación, la cual no puede meramente reducirse a una función ilustrativa contextual de la imaginación, como parece querer el Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas* (I 663).

Pero como ya vimos para Tomás, “nuestro intelecto... no puede entender incluso esas cosas, las imágenes (especies) de las cuales abstrae, sino *convirtiendo se ad phantasmata*.” (ST I 85 2) La locución latina “*convirtendo se ad phantasmata*” se traduce al castellano comúnmente como “volviéndose hacia las imágenes”, a mí me parece más apropiado verterla como “convirtiéndose o transformándose en las imágenes”, aunque a esta última traducción correspondería estrictamente la locución latina “*convertere se in phantasmata*”, la cual haría más explícito lo íntimo de la conversión o transformación que supuestamente experimenta

qué quiere decir que “el intelecto se convierte en imaginación” o como dijimos anteriormente ‘qué se entiende por la función de transducir?’ ‘Cómo es posible tal conversión?’ ‘Si no radica en sus naturalezas dónde está tal comunidad?’

En Aristóteles, quedaban bastante oscuras sus ideas que: “[...]el inteligir es algo distinto de la sensación y [...] abarca [...] tanto el imaginar como el enjuiciar”³⁵ y que: “... la imaginación ha de ser una de esas potencias o disposiciones, por medio de las cuales *discernimos* y nos situamos ya en la verdad ya en el error”³⁶. Precisamente aquí se ha asumido la existencia de un *nexo interno* entre intelecto e imaginación, juicio e imagen, y esto es lo que Tomás de Aquino igualmente defiende. Si el intelecto se quiere *volver* imaginativo, no puede hacerlo; por definición su naturaleza inmaterial se lo impide³⁷. Pero entonces ‘de qué modo se entiende que *el intelecto se vuelve imaginativo*?’ O bien ‘qué característica adopta de la imaginación?’ Precisamente adopta su carácter *representacional*. Este carácter representacional se distingue por su concreitud en el caso de las imágenes. Una concreitud por cierto que no tiene que ver con la concreitud de un ‘*picture*’ que se puede colgar en la pared. Según el tomismo, las representaciones o semejanzas que conforman las especies sensibles o datos sensoriales son semejanzas en tanto imágenes o realizaciones de *formas*

el intelecto respecto de las imágenes. En todo caso, la identificación de las preposiciones ‘*in*’ y ‘*ad*’ da buena cuenta del carácter direccional que el propio Tomás confiere a las imágenes mentales en general, o al carácter de *intentio* del mismo intelecto. Por consiguiente, como el intelecto, el lenguaje ha de estar referido a las imágenes mentales. El lenguaje las requiere por su concreción, singularidad, y su carácter eminentemente (i.e., representacional isomorfito)

Por lo pronto, entre las semejanzas del intelecto y las de la imaginación hay comunidad de *Forma lógico-pictórica*, aunque la “Forma de representación” sea distinta: cada una es una perspectiva *enunciativa distinta en sentido amplio*. Tal distinción se refleja en una progresiva des-materialización del objeto (en un medio psíquico-sensitivo, en un medio psíquico propiamente mental). Según lo cual Tomás de Aquino enunciaba el principio: “lo recibido está en el que recibe según la modalidad [de ser] del que recibe.” (ST I 84 1) a lo cual agregaba con espíritu analítico: “por cierto a la composición y a la división del intelecto corresponde algo de la cosa con todo no del mismo modo se encuentra en la cosa, como en el intelecto.” (ST I 85 5)34;. La operación enunciativa-descriptiva que realiza el intelecto, es decir, un entender mediante composición y división, es la más propia de él, ya que la intuición en sentido estricto le está por naturaleza prohibida. Así pues, articula un posible estado de cosas figurándolo isomórficamente mediante el recurso a la imaginación.

³⁵ *De anima* 427b 27-29.

³⁶ *Ibid.* 428a 1-4.

³⁷ Aunque de todos modos Tomás sostiene que este mismo carácter le permite “conocer todas las cosas” (incluyendo las *corporalia*).

materiales, es decir, colores, sonidos, texturas de objetos materiales individuales extra-mentales³⁸. Este carácter explicaría la *direccionabilidad* de la *intentio* mental hacia las cosas referidas – de las cuales son imágenes, estados mentales o ‘*passiones animae*’. Por otra parte, considerando la “ligüisticidad” del acto intelectual se explica la existencia de intenciones significativas. Ellas abren el discurso al ámbito de la inter-subjetividad, y permiten al lenguaje salir de sí mismo, ya que las “cadenas articuladas de significados de los significantes” denotan las cosas del mundo externo *sólo por mediación de los significados contenidos en la mente*. Pero ‘cómo queda establecida la relación entre lenguaje-mente-cosas?’ Haciendo alusión a la noción de ‘*significatio vocum*’ o significado de la palabra, En un texto crucial de su *Comentario al Peri Hermeneias* Tomás dice:

Lo que hay en el sonido [*vox*: sonido ya articulado] son signos de esas pasiones [afecciones o estados mentales] que hay en el alma: y lo que hay en la escritura, de eso que hay en el sonido. Y del mismo modo que las letras no son las mismas para todos, así los sonidos no son los mismos: sin embargo. las pasiones del alma, de las cuales éstas (los sonidos: las palabras que están en el sonido) en primer lugar son signos, las mismas para todos son; y las cosas, de las cuales éstas (las pasiones del alma) son semejanzas o imágenes, también son las mismas. (*Liber I lectio II cap.1, 2-4*)

Esta vez para concebir, el intelecto requiere por fuerza una referencia a las imágenes.³⁹ Tal referencia, basándonos en un análisis filológico, consiste en una *dependencia intrínseca* y no una mera relación extrínseca. Pero ‘en qué consiste esta dependencia intrínseca?’ Según el texto recién citado, hay una relación entre tres, términos, i.e., escritura – sonido,– estados mentales y cosas. Los estados mentales funcionan como nexos fundamentales entre el lenguaje y las cosas. Para

³⁸ Una explicación metafísica adicional para entender el proceso de desmaterialización del objeto, según Tomás, es que: “Las formas que alguna materia adopta pueden ser abstraídas de ella solo si ellas pueden ser definidas independientemente de ella, no si su definición depende de lo material [...] así que tales formas no pueden ser separadas de la substancia, aunque tales propiedades *supervienen* de la substancia en un cierto orden [...] La cantidad [por ej.] no depende para su definición de la materia en tanto perceptible sino solo de la materia en tanto pensable: es decir, substancia sin sus propiedades supervinientes, lo cual es algo que solo el pensamiento puede comprender, y a lo cual nuestros sentidos no pueden penetrar”. (*In Boecio De Trinitate 5 3*) Con respecto a la noción de ‘superviniencia’, Tomás entiende que un atributo puede ser superviniente si este no es esencial, es secundario, adicional y dependiente de algo subsistente.

³⁹ Tomás explica que Aristóteles denomina *pasiones* “a todas las operaciones del alma” (*Ibid. LI lectio II 6*). Por eso, “el mismo acto de *concebir* del intelecto puede ser llamado

describir la relación entre lenguaje y estados mentales, Tomás usa la expresión '*signa*'⁴⁰, el cual interpreta como '*notae*'. Usa el término '*signos*' en vez de '*símbolos*'⁴¹. Pero al decir que "el nombre y el verbo [...] significan a partir de una norma humana"⁴², se hace evidente el carácter simbólico de la relación en entre lenguaje y mente. Como se puede ver esta relación no tiene el mismo carácter que la relación entre mente y cosas, ya que en sentido estricto, esta es una *relación de semejanza*, así lo deja ver el texto citado y porque Tomás insiste explícitamente en que "las pasiones del alma (los estados mentales) son imágenes de las cosas."⁴³

Según lo dicho hasta aquí, podemos notar que en la concepción aristotélico-tomista el lenguaje llega a las cosas sólo por mediación de los estados mentales. Las funciones descriptivas y designativas del lenguaje son primeramente funciones de la mente. El carácter de semejanzas que tendrían los estados mentales estrictamente intelectuales les sería dado por su condición de *pasiones*, esto es, los estados mentales son imágenes de las cosas, porque el intelecto opera únicamente por referencia a las imágenes, las cuales surgen en virtud de que las cosas afectan los órganos sensoriales. Así pues, el *intelecto se vuelve imaginación*, pero en *cuanto se expresa, usa el lenguaje*, con el cual siempre guarda una distancia natural y cuyas estructuras enunciativas llamadas '*proposiciones*' no poseen una clara apariencia pictórica. En Tomás de Aquino el pensamiento no puede ponerse fuera (separarse) de su forma lógica⁴⁴. Esto es lo quiere expresar cuando escribe:

[...] estar separado del cuerpo está más allá del orden de su naturaleza, y del mismo *modo entender sin una conversión en imagen está para él más allá de su naturaleza.*(ST I 89 1)

pasión [...] estados mentales: tales como las *afecciones sensoriales* (hoy, llamadas sensaciones), las cuales para el escolástico se denominan '*pasiones*'.

⁴⁰ *Ibid.* L.I lectio II 3.

⁴¹ Término usado en el griego original, con ello Tomás pone en riesgo el carácter *convencional* que Aristóteles atribuye al signo lingüístico.

⁴² *Ibid.* L I lectio II 4.

⁴³ "[...] *passiones animae similitudines rerum sunt*" (*Ibid.* LI lectio II 9). Como traducción de '*omoiwma*' sugiere la posibilidad de estar ante la motivación que originó la concepción escolástica de la verdad como '*adecuación*'.

⁴⁴ O bien, o la forma de la realidad, *Tractatus*, 2.18.

Porque, si el entender, como hemos visto, procede forzosamente mediante *un discurso formado por nombre-verbo (esse)*, y por tanto, por un discurso que privilegia la *presencia*, entonces aquí una concepción re-presentacional de la mente encuentra, por así decir, su lugar natural.

Sin embargo, antes que intervenga la cuestión ontológica de 'qué exactamente es una re-presentación? O bien qué es una Forma – imagen-representación? Y 'cuál es la genuina representación, la pictórica o la lingüística? Aparece la cuestión epistemológica 'Cómo se puede decir de algo que es una representación?' Y esta cuestión surge porque ni la mera semejanza, como argumenta Tomás, las hace imagen y cosa (representación y representado), ni la relación causa-efecto (cosa-causa, idea-efecto) son suficientes para identificar algo como representación, ni para demostrar de qué es una representación, ni cómo una representación es *de* su objeto particular. Hay algo en la representación que no es arbitrario. Las representaciones son dadas. Hay algo sobre la representación que las hace representar su objeto y es lo que hace obvio para nosotros que sea una representación de su objeto. Este algo, pensó Suárez, a diferencia de Tomás y antes que Descartes, no puede ser la mera semejanza. Lo que se requiere, para defender la vía de las representaciones, es un modelo ontológico que muestre cómo las representaciones proveen conocimiento de las cosas. Este modelo es la vía del concepto formal y objetivo según Suárez.

3. De la Imagem Mental a las Representaciones Intrínsecas: Vía del Concepto Formal y Objetivo en Suárez.

A propósito de la cuestión general (i) sobre la causa de la representación mental, Suárez, como Descartes y Leibniz posteriormente, está aún respondiendo al problema aristotélico del llegar-a-ser, con excepción de que lo que llega-a-ser en el ámbito psicológico son las ideas, (ideas que en Suárez no son imágenes sino conceptos).

Aunque a diferencia de Aristóteles, para Suárez al menos *prima facie*, todas las ideas son innatas – o educidas, como lo pone él.⁴⁵ Esto significa que las ideas existen como disposiciones o pre-formaciones, porque al considerar cómo son causadas las ideas del sentido, él concluye que ninguna teoría inter-accionista puede explicar cómo llegan a ser, ya que como efectos ellas son no-semejantes a sus causas. No está

⁴⁵ *Sic enim intellectus agens non creat species intelligibiles, sed educit eas de potentia intellectus possibilis, in cuius naturali potentia continentur et ab ea pendent in fieri et in esse.* (DM 16 2 8)

de acuerdo con Tomás con respecto a que *el intelecto se convierta en imaginación*, ni en que abstraer representaciones, dada su distinta naturaleza. Postula, al contrario, una armonía entre el alma y todas sus facultades, entre la imaginación y la mente, piensa que existe una armonía causal o '*consensio*', '*connexio naturalis*', '*colligantia*', etc. – lo cual da como resultado una dependencia, correspondencia o paralelismo ontológico entre las impresiones (de la sensación) y las representaciones del intelecto. Decir, sin embargo, que existe una conexión intrínseca entre las impresiones y las ideas es lo mismo que decir que hay una conexión necesaria entre ellas. Suárez interpreta esta conexión necesaria en términos de una cierta 'causalidad metafísica'.

Con respecto a la cuestión más particular (ii) sobre si las ideas pueden referir en virtud de su semejanza a sus causas, Suárez, como Descartes, negando que las ideas se asemejan a sus causas (cosas corpóreas), adopta el vocabulario de la intencionalidad (i.e., de la representación intrínseca). A su vez acepta en su ontología conceptos formales, conceptos objetivos, y cosas en sí mismas (en el sentido de *res extra causas suas posita*). Es claro para mí que de este triángulo ontológico el *conceptus objectivus* (o concepto objetivo) es su paladín. Porque efectivamente ese no solo pone los límites e incluso ensombrece las cosas mismas⁴⁶, sino que también parece una adaptación *ad hoc* del principio causal aristotélico: 'las ideas tienen que ser acerca de sus causas'. No puede haber intencionalidad sin la conexión necesaria entre la idea y su causa. Así que la cuestión real sobre la representación intencional resulta ser todavía sobre causalidad.

Su teoría de la representación es, sin embargo, compleja: 'el acerca-de', del cual Suárez habla, no es el de una correspondencia uno – a – uno, no es una propiedad relacional entre la idea y su causa, porque las 'species intencionales' – como las llama en lenguaje medieval – "no son de la misma naturaleza ni del mismo orden de perfección que sus objetos." El status ontológico de las especies intencionales es el de cualidades disposicionales (modos-o modificaciones de la mente).

Pero – según Suárez – estas disposiciones "no pueden disponer a la acción si no son representativas". Aunque muy claramente son disposiciones representativas en el sentido de una 'similitud formal de los objetos' (DA 5 2 21). Esta es una similitud que representa intencionalmente a los objetos ex se, y por ende distinta a la similitud de la figura, la cual representa materialmente al objeto. (DA 5 2 23)

⁴⁶ Como lo muestra claramente J. F. Courtine (1990) p. 180.

Suárez, en efecto, adopta el vocabulario de la intencionalidad o de la representación intrínseca para caracterizar a los objetos que habitan la mente. La intencionalidad para él (que también notoriamente llama *respectus transcendentalis*) es la característica que le permite al pensamiento salir fuera de sí para actuar receptivamente con respecto a alguna presencia. Presencia que en Suárez es definida como *terminus* o como el *objectum*. En cuanto a este *objectum* – que no es necesariamente físico ni actual– Suárez aplica su ad hoc lenguaje de ‘concepto formal’ y ‘concepto objetivo’. Interpreta que en su función de ideación o de obtención de conocimiento del mundo externo, los objetos intencionales garantizan que algunos elementos de cada representación represente algo.

Efectivamente, la imagen no material que Suárez introduce en el proceso de cognición es descrita como *notitia* de la cosa⁴⁷. Esto quiere decir que la Forma-representativa (*forma qua cognoscitur vel repraesentatur*) en la mente no necesita ser postulada en los términos tradicionales, los cuales Suárez resume en el siguiente elenco tales como: ‘*species expressa*’, ‘lenguaje’ mental, ‘*verbum mentis*’, ‘*proles mentis*’, ‘*vocaliter dicere*’, ‘*intelligere*’, ‘*imago*’ (o lo que sea *quatenus est aliquid factum ab intellectu*). Además, entiende que estos elementos de la cognición no necesitan ser postulados como cosas reales absolutamente distintas del acto mismo de la cognición (como una producción o *actus in fieri*) (DA 3 5 13). En otras palabras, el acto mental por el cual la cosa es concebida (*mentaliter concepire*) es también llamada ‘concepción

⁴⁷ La distinción entre imágenes que imaginamos y conceptos que entendemos parecía clara y obvia. Las imágenes son cualitativas y ellas derivan de la experiencia sensorial. Los conceptos son inteligibles y pueden o no derivar de la experiencia sensorial. Uno asume inicialmente que los conceptos no son experimentados, sino entendidos. Esto sugiere una manera para que tenga sentido la distinción entre el ser inteligible en la mente y el ser actual en la cosa que una Forma aristotélica se supone tener. En la cosa, la Forma se exhibe de una manera que puede ser experimentada, ella hace al águila ser ave rapaz, de gran tamaño y fuerza, de vista perspicaz y vuelo rapidísimo, la reina de las aves. Cuando la Forma está presente en la mente como concepto, no tenemos una imagen del águila, sino que entendemos el águila. Pero ‘qué quiere decir entender el águila?’ Es conocer lo que es el águila. ‘Qué es, entonces el águila?’ Un algo de gran tamaño y fuerza, de vista perspicaz y vuelo rapidísimo, ave rapaz, reina de las aves. Pero entonces la distinción entre imagen y concepto no es tan clara ni definitiva como parece en principio, porque uno no puede entender lo que es un águila sin referir a la imagen de un águila. Al considerar la máxima aristotélica: no hay nada en el intelecto que no esté primero en los sentidos, Suárez interpreta que lo que es entendido –el concepto– es conocer una imagen no –material, la cual él describe también como *notitia* de la cosa.

Formal', '*vitaliter assimiletur*', o '*similidudo formaliter*' de la cosa. Por eso en actitud reduccionista dice:

[...]. No hay necesidad de imaginar muchos momentos que impliquen primero la creación de una semejanza formal y sólo después un segundo acto que sería el aspecto de esta *imago*, realmente distinta de la cosa misma *extra me* y del acto de cognición.⁴⁸

De aquí uno podría preguntar a Suárez, lo mismo que Caterus preguntó a Descartes, "Qué causa, pregunto, requiere una idea?"⁴⁹ En su discusión sobre lenguaje mental - con Tomás, Cayetano, y los Padres - Suárez responde:

El término de la cognición en un objeto no debe entenderse materialmente como entendemos el término de una línea en un punto; por el contrario, debe tomarse en un sentido *intencional o espiritual*. Por lo tanto, el término del conocimiento en la cosa no es sino *conocimiento de la cosa misma (nisi rem illam cognosci)*, y esto es posible incluso en ausencia de la cosa. *No hay necesidad de que su representación sea objetiva en [el sentido de] una imagen [...]*. Hablamos como si el conocimiento de la rosa objetivamente termina en la rosa misma, aunque la rosa misma no exista. De la misma manera el conocimiento de un ente de razón no termina en su propia imagen. Por lo tanto *el acto de la cognición producido por el intelecto junto a la especie es producido para alcanzar una noción (notitia)*⁵⁰ de la cosa. Esto y no otra cosa significa *terminar* en ella. (DA 5 5 23)⁵¹ (Agrego cursivas)

2º Se puede notar, además, que en la Forma producida por el acto cognitivo es una representación o una presentación de la cosa sin ser

⁴⁸ Cf. COURTINE, J. F. (1990) p. 179).

⁴⁹ Cf. CATERUS, J. (1973) p. 92.

⁵⁰ Qué quiere decir aquí Suárez por *¿conocimiento de la cosa misma?* El acto de conocimiento, o la cognición, leo, producida por el intelecto y la idea juntos es generado para alcanzar una *noción*. Parece que para Suárez, como para otros escolásticos, desde Tomás de Aquino hasta incluso el británico John Sergeant (1622-1707), los bloques constitutivos de la cognición son efectivamente *nociones*. Actualmente llamada en general *via de las ideas*- En esta tradición se entiende que una noción es la cosa misma en tanto está espiritual pero inadecuadamente en la mente. (Véase Sergeant, *The Method to Science*) Una *noción simple* es de color, figura o cualquiera de las cualidades primarias o secundarias. Una *noción compleja* es una compuesta de nociones simples, por ej. mesas, sillas y rosas. Cuando uno tiene la noción de una rosa uno tiene la rosa existiendo espiritualmente

representativa meramente en el sentido de un *substituto* o a reemplazo. La Forma permanece *forma, qua forma*, así – como dice Courtine – en un cierto sentido como *una apertura a acerca de* no la cosa misma, sino su *ob-stance*, esto es, su *posible objectividad*. (p. 181)

Efectivamente, para Suárez, a diferencia del ‘concepto formal’ (que es una representación mental *conceptual*), el ‘concepto objetivo’ es lo que es re-presentado en el acto mental o concepto formal. “El concepto objetivo no es un *concepto* a la manera en que un concepto formal lo es, es decir, como Forma – idea que modifica el intelecto determinando su concepción. Por cierto es llamado *concepto* solo por derivación dada su relación con el concepto formal.⁵² Pero más importante, es llamado *objetivo* en tanto es – en palabras de Suarez – una *denominación extrínseca de la cosa misma* (i.e., *res extra causas suas posita*) – o su así llamada *denominación extrínseca en tanto conocida*. Es esta denominación extrínseca la cosa es significada (*re significata*) – por él (concepto formal).⁵³

3º Por otra parte, con respecto a un supuesto del funcionalismo, Danto entiende que el valor semántico de las ideas en las TRM o que una idea se dice verdadera mediante alguna *relación* con algo otro y externo a sí mismo, Suarez formulando una objeción importante a Durando,⁵⁴ resalta el estatuto semántico pero del *esse objectivum*, escribe:

en el intelecto. Pero ¿qué quiere decir esto? Quiere decir que nuestras nociones son *significados*. Ellas *referen a cosas*. Cuando por ej, pido una rosa, pido una cosa material. Por otra parte, uno no tiene la noción de rojo. Uno tiene la noción de cosa- roja. Por tanto nuestras nociones siempre involucran una cosa y todas nuestras nociones distintas son, como dice Suárez, “partes de la cosa”. Es decir, las nociones son cualitativas. La cosa *qua* cosa no es nunca el objeto de nuestro conocimiento, ya que no podemos acabar con el potencial cualitativo de la cosa. Para Suárez, como para Tomás, las operaciones del intelecto se dividen en simple aprehensión y juicio. Las nociones son simple aprehensiones, i.e., objetos del acto de aprehensión. Ellas son entidades no proposicionales aunque poseen veracidad metafísica.

⁵¹ *Terminatio cogitationis ad objectum non est materialiter intelligenda eo modo, quo intelligitur terminatio lineae ad punctum: sed est sumenda intentionali, seu spirituali modo; cognitionem ergo terminari ad rem, nihil aliud quam rem cognosci, quod fieri potest, etiam si non existat, nedum absit [...].* (DA 3 5 17- 18)

⁵² GRACIA, J. J. E. (1991) p. 298.

⁵³ Como cita Gracia, Suárez dice: “non tractamus de signa ipsis, sed de re significata, nec de conceptibus formalibus sed de objectivis [...].” (DM 29 3 34)

⁵⁴ Courtine asertadamente comenta “Durando considera el concepto objetivo no solo un mero aspecto externo de la cosa misma sino más y más como un *tertium quid* [...] que se inserta el mismo como pantalla (s’ intercaler et faire écran) entre el concepto formal y la cosa en su *ad extra* existence.” (p. 178)

En tercer lugar ofrecemos un argumento general, porque la cosa en tanto es conocida o representada, cuando es *verdaderamente conocida* y representada no tiene otro ser objetivo adicional que el que tiene en sí misma; y se dice que este ser es *en acto objeto de tal conocimiento* sólo por una *denominación extrínseca* tomada del conocimiento cuyo término es ese objeto [...]. (DM 8 1 4)⁵⁵

Aquí Suárez *prima facie* acepta que la verdad reside en una *repraesentatio*. Pero entiende esta como una representación intrínseca o intencional, a su vez, identifica el carácter intrínseco de una representación con un cierto *respectus transcendentalis*, explicando que :

[...] la relación trascendental no siempre requiere un término real, sino algunas veces puede referir a un *fictum* o a un ente de razón o a alguna denominación extrínseca; así que el *concepto o pensamiento*- de – un ente de razón o de-privación, como tal, *expresa* una diferencia esencial a ese *objeto* que, sin embargo, no es real. También muchas veces esta relación trascendental aunque está ordenada a un término real, no requiere la existencia real de él, como en el caso del conocimiento de un futuro eclipse que dice *una referencia trascendental real al eclipse*, aunque no exista. Y lo mismo sucede para la ciencia de cualquier objeto posible, y en la potencia con respecto al acto no existente. (DM 47 4 2)⁵⁶

En este pasaje la intencionalidad – como nota Courtine – es lo que permite al pensamiento salir fuera de sí para actuar receptivamente en relación a una presencia. La presencia queda aquí definida como *terminus u objectum*. Pero este objeto es ya un *objeto co-adaptado* (o *coaptatio*) a una razón que actúa cogitativa o representacionalmente. (p. 180). Por lo tanto no es necesario que este sea un objeto físico

⁵⁵ *Tertio est generalis ratio, quia res ut cognita, vel repraesentata, quando vere cognoscitur vel repraesentatur, non habet aliud esse objectivum, praeter illud quod in se habet; quod solum dicitur actu esse objectum tali cognitioni per denominationem extrinsecam a cognitione quae terminatur ad ipsum [...]* (DM 8 1 4)

⁵⁶ *Rursus transcendentalis respectus non semper requirit realem terminum, sed interdum esse potest ad ens fictum, sue rationis, vel ad extrinsecam aliquam determinationem; ut conceptus seu cogitatio de ente rationis, seu privatione ut sic, transcendentalem habitudinem dicit ad illud objectum, quod tamen ens reale non est. Saepe enim hic transcendentalis respectus, licet sit ad terminum reale, non tamen requirit realem existentiam ejus, ut scientia de futura eclipsi dicit habitudinem realem transcendentalem ad illam, quamvis non existat; et idem est de qualibet scientia de objecto possibili, et de potentia respectu actus non existentis.* (DM 47 4 2)

externo actual. Por lo mismo en el siguiente texto, Suárez rechaza la concepción tradicional escolástica de la verdad como *adaequatio rei et intellectus*, comenta:

Para la verdad no es suficiente una mera representación. Si el objeto no se comporta de la misma manera que en el que es representado; no puede ser suficiente ni la concomitancia del objeto para la denominación de la verdad [...]; *porque la verdad no consiste sólo en esa denominación extrínseca, sino también implica una relación intrínseca del acto cuyo término es el objeto comportándose de tal manera determinada.* (DM 8 2 12) (Agrego cursivas)

Teniendo, así, en mente su noción favorita de *esse obiectivum*, Suárez intenta una nueva definición de la verdad. Como en Durando, tal definición presupone la posibilidad del conocimiento intuitivo de lo no-real, o del concepto objetivo sin objeto.

En el pasaje recién citado, como nota Courtine, Suárez está denunciado aquí una doble insuficiencia: (i) la insuficiencia de la representación considerada como fundamento absoluto de la verdad, y (ii) la insuficiencia de los estados de cosas. La verdad, por consiguiente, no es una correspondencia completa entre dos *res*. Suárez parece ver que una correspondencia completa entre la Forma-idea – una representación pictórica – y su causa – una cosa extra mental – es imposible. Así que él coloca la verdad en la co-existencia de la representación intrínseca y su objetividad.⁵⁷ En la formulación aristotélica la *res* tenía todo el peso de la realidad, ya que era ella la que medía el intelecto. En la reformulación de Suárez son el intelecto y su acto representativo como tales lo eminentemente *real*. Argumenta:

Acepto que la verdad como tal nunca consiste formalmente en una relación real; pero niego que de aquí se pueda inferir que no implica la concomitancia de un objeto al cual el conocimiento se adecua. No importa que esta verdad lógica no siempre requiera un objeto que tenga existencia actual, ya que no afirmamos que el concepto de verdad incluya la existencia real del objeto,

⁵⁷ Courtine nota “la objetividad y el objectum no son totalmente lo mismo. El Objectum a veces es usado como sinónimo de la *res* extra existens. De ahí, la ambigua fórmula suareciana concomitentia objecti. [...] El concepto objetivo no es solo lo que está por (supponit pro...) las cosas individuales concretas sino aquello que las constituye y su ser en sí mismas. Aquí Suárez reduce la cosa a su realidad, y luego de la realidad a la objetividad.” (Op. cit. pp. 193-4)

sino solo que el objeto se comporte como si fuera representado o juzgado por el intelecto; *es decir, que su ser sea tal como es conocido, pero este ser no es siempre de existencia, aunque es suficiente para la verdad del enunciado.* (DM 8 2 16)⁵⁸ (*Agrego cursivas*)

Condición suficiente para la verdad (*sufficit veritatem*) es pues la *concomitentia objecti*. Es decir, su ser conocido, o mejor aún, representado o juzgado (*ita se habere, sicut per cognitionem repraesentatur*). Lo tal como “si fuera representado” (“*ita se habere*”) coincide precisamente con lo posible o pensable (*esse essentiae*). El concepto objetivo no es la cosa misma. Si alguien quisiera es la cosa misma pero en tanto cogitable. Así, para Suárez el concepto objetivo reducido a su objetividad es el portador primario de la verdad. Esto es también lo que él toma como la causa de la idea. La respuesta a la cuestión de Catusus es que una idea requiere una causa tal como esta objetividad. La objetividad que Suárez introduce para mejorar las doctrinas aristotélico-escolástica del conocimiento y la verdad, de ninguna manera es una cosa, sino un contenido *objetivo de pensamiento* y este acaece mientras la cosa necesariamente no.

Notas conclusivas

Espero haber mostrado 1º que a comienzos del Siglo XVII el aristotelismo aún estaba vivo. Suárez, – como muy luego hicieran los modernos Descartes, Spinoza y Leibniz – todavía esta respondiendo al programa de investigación de Aristóteles: i.e., el problema del llegar-a-ser. En Aristóteles el problema del llegar-a-ser se resuelve tomando una de las alternativas en el dilema. Es decir, ya sea algo surge de la nada, lo cual es imposible, o algo desde ya existe, en tal caso no *llega-a-ser*, es decir no hay cambio. En el ámbito de la *percepción*, la solución de Aristóteles es que hay conocimiento de las cosas, porque la Forma-en la cosa, no cambia, es idéntica a la Forma en la mente, sólo sus modos de ser varían lo cual hace posible para una Forma proveer conocimiento.

⁵⁸ Concedo veritatem ut sic nunquam consistere formaliter in relatione reali, nego tamen inde sequi non includere concomitentiam objecti, cui cognitio conformetur. Nec refert quod hujusmodi veritas cognitionis non semper requirat objectum actu existens, quia non dicimus realem existentiam objecti includi in conceptu veritatis, sed solum quod ita se habeat, sicut per cognitionem repraesentatur seu iudicatur; seu quod habeat tale esse, quale cognoscitur. Quod esse non semper est existentiae, sed quale sufficit ad veritatem enuntiationis. (DM 8 2 16)

Efectivamente, para explicar cómo “conocemos” las cosas, entendiendo que tal conocimiento consiste en conocimiento verdadero de Formas, Aristóteles postuló y dio nombres a (i) un proceso (de abstracción); (ii) algunas facultades (intelecto activo y pasivo); (iii) modos de ser. Pero desde el siglo XIV se notó que Aristóteles no había dado respuesta coherente a la cuestión epistemológica de la abstracción; su teoría causal de la percepción se mostraba insuficiente, porque una secuencia sola de causa – efecto no era adecuada para establecer que el efecto o resultado fuese una idea de una cosa-causa. La secuencia causa-efecto que resulta en una idea que provee conocimiento de la cosa-causa debe mantener siempre algo como algo en la cosa-causa a través de todos los medios hasta el punto final en la mente-cerebro donde la idea resultante también es de alguna manera *como* la cosa-causa. Aunque la teoría de la percepción de Aristóteles se apoyó en el lema de que la semejanza es requerida para el conocimiento, él no ofreció un modelo ontológico que explicara tal lema.

2º Aunque el punto de partida de Suárez es la tradición de esta metafísica realista aristotélica, su cabal conocimiento de Aristóteles y los escolásticos le permite llegar a concepciones anti-aristotélicas⁵⁹: Por ej. Que todas las ideas son innatas, o educidas y que en la mente hay unidad esencial y armonía, y estas son una primera respuesta del tipo internalista para el problema del llegar-a-ser, porque ninguna teoría causal inter-accionista fue suficiente para explicar cómo las ideas llegan-a-ser, si ellas se consideraban efectos semejantes a sus causas. El aristotelismo de comienzos del siglo XVII, con Suárez hace un giro hacia una metafísica descriptivista cuyos objetos son por excelencia objetos y actividades mentales, más que objetos extra-mentales, porque este sería el ámbito preeminente que nos abre al conocimiento, a la comprensión y comunicación con el mundo extra-mental.

3º En el siglo XIII Tomás de Aquino efectivamente había argumentado a favor de la vía representacionista del conocimiento de cosas, pero sólo a comienzos del siglo XVII Suárez provee un modelo ontológico

⁵⁹ Sus postulados no aristotélicos son por ej.: (1) que todas las ideas son innatas, o educidas. Esto significa que las ideas existen como *disposiciones* o pre-formaciones, ya que al considerar cómo las ideas de sensación son causadas, ve que una teoría de la interacción es insuficiente para explicar como tales ideas llegan a ser. Piensa a diferencia de Aristóteles que (2) como efectos tales ideas son distintas a sus causas. En cuanto a (ii), Suárez adopta el vocabulario de la intencionalidad o de la representación intrínseca. A diferencia de la tradición aristotélica, (3) Suárez acepta en su ontología cosas en sí mismas, conceptos formales y conceptos objetivos.

(de objetos intencionales) para explicar cómo conocemos las cosas extra-mentales. En la construcción de este modelo, la noción de 'concepto objetivo del ser' permite a Suárez elaborar, entre otras cosas, una nueva noción de verdad. La verdad no es una completa correspondencia entre dos *res*. Suárez piensa que una completa correspondencia entre la idea – i.e., una representación de tipo pictórica – y su causa – una realidad física o *res extra existens* – es imposible. Así pues, sitúa la verdad lógica entre la representación intencional y su *concomitantia objecti*, su posible objetividad. En la típica formulación aristotélico-tomista la *res* tenía todo el peso de la realidad, esta realidad medía al intelecto. En la re-formulación de Suárez es el intelecto lo eminentemente "real". (Cf. DM 8 2 16) El intelecto nos informa del mundo. El mundo, a su vez, no nos puede ser presente como *res extra existens*, sino sólo como objetividad – y únicamente esta objetividad es portadora de la verdad.

Una ventaja del representacionalismo internalista es que no requiere necesariamente de una psicología de *homunculi*. Algunos Funcionalistas como Dennett y Danto piensan que al desechar los *homunculi*, se des-hacen de los serios problemas de regresos y circularidades implicados en la psicología representacionista (punto que hemos abordado en otro estudio⁶⁰). El problema de los funcionalistas es que no pueden explicar cómo las ideas funcionan respecto del mundo, porque piensan que las ideas no son acerca de nada, las ideas no son representaciones intrínsecas. Suárez no tiene este problema porque lo mental y lo físico se fusionaría. Lo mental y lo físico se fusiona en virtud de la re-invenición del concepto objetivo. Esto es lo que marca definitivamente la nueva noción de lo mental. Con certeza lo que constituye la marca de lo mental es la intencionalidad. Alguien, sin embargo, podría objetar: Pero 'qué es la intencionalidad? quiero decir, ontológicamente hablando. Suárez sugirió que es un *respectus transcendentalis*. Desde esta respuesta de Suárez, filósofos como Brentano, Husserl, Heidegger, desde luego todos en algún sentido aristotélicos, han recorrido un largo camino desarrollando trascendentalismos *a priori*, metafísicas descriptivistas de la mente.

⁶⁰ G. Burlando (2004) pp.31-46 .

Bibliografía

- AQUINO, Tomás de, *Suma de Teología* (1995) BAC: Madrid.
- , *Summa Contra Gentiles*, II (1975) University of Notre Dame Press: London.
- , *In Peri Hermeneias* (1964) Marietti ed.: Torino., *In Boeth. De trinitate* (1993) Trad Inglesa de McDermott, Timothy, *Thomas Aquinas Selected Philosophical Writings*, Oxford UP: Oxford.
- ARISTÓTELES, (1991) *De Anima*, Jonathan Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle*, vol 1, Princeton University Press: New Jersey.
- , *Metaphysics*, (1991) Jonathan Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle*, vol 2, Princeton University Press: New Jersey.
- BURLANDO, Giannina, (2004) “Suárez on Intrinsic Representationalism”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, Universidade Católica Portuguesa: Braga, Portugal.
- KING, Peter, (1989) “Scholasticism and the Philosophy of Mind: The Failure of Aristotelian Psychology”, Massey, G. & Horowitz, T., *Anthology on Scientific Failure*.
- SCRUTON, Roger, (1999) *Filosofía moderna*, Editorial Cuatro Vientos: Santiago de Chile.
- SUAREZ, Francisco, (1971-1991) *Commentaria una cum Questionibus in Libros Aristotelis de Anima*, vol. I-III, ed. Salvador Castellote, Fundación Xavier Zubiri: Madrid.
- , (1962) *Disputaciones Metafísicas*, Trad. y ed. Sergio Rábade *et al.* Gredos: Madrid.
- TRENTMAN, John A., (1982) “Scholasticism in the seventeenth century”, Kretzmann, N. (Ed.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press: Cambridge, N. Y.
- TYE, Michael, “The Picture Theory of Mental Images”, *Mental Imagery*, en Routledge and Kegan Paul (ed.)
- , (1991) *The Imagery Debate*, A Bradford Book, The MIT Press: Cambridge, Mass.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, (1961). *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul.
- , (1953) *Philosophical Investigations*, trans. E. Anscombe, Blackwell: Oxford.
- , (1979) *Notebooks*, von Wright, G. H. & Anscombe, G. E. M. (eds.) University of Chicago Press: Chicago
- WATSON, Richard A., (1995) *Representational Ideas: from Plato to Patricia Churchland*, Kluwer Academic Publishers: Dordrecht, London, Boston.