

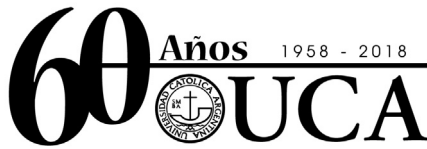
ISSN: 0036-4703

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXIV

FASCÍCULO 243



A. D. 2018

Buenos Aires

SAPIENTIA

Fundada en 1946 por Octavio Nicolás Derisi

Oscar Horacio Beltrán
Director

COMITÉ CIENTÍFICO

- | | |
|---|--|
| Mauricio Beuchot Puente (<i>Universidad Autónoma de México, México</i>) | Carlos Ignacio Massini Correas (<i>Universidad Austral, Universidad de Mendoza</i>) |
| María C. Donadio Maggi de Gandolfi (<i>Universidad Católica Argentina</i>) | Héctor J. Padrón (<i>Universidad Nacional de Cuyo y Universidad Católica de Santa Fe, Argentina</i>) |
| Mauricio Echeverría Gálvez (<i>Universidad Santo Tomás, Chile</i>) | † Gustavo E. Ponferrada (<i>Seminario Mayor de La Plata, Argentina</i>) |
| † Leo J. Elders, S.V.D. (<i>Gustav-Siewerth-Akademie, Ewilheim-Bierbronnen</i>) | Vittorio Possenti (<i>Università degli Studi di Venezia</i>) |
| Yves Floucat (<i>Centre Jacques Maritain, Toulouse</i>) | Juan José Sanguineti (<i>Pontificia Università della Santa Croce</i>) |
| Francisco Leocata (<i>Pontificia Universidad Católica Argentina</i>) | |
| Jorge Martínez Barrera (<i>Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile</i>) | |

COMITÉ EDITORIAL

- Juan Francisco Franck (*Austral, UNSTA*)
María Fernanda Balmaseda Cinquina (*Universidad Católica Argentina*)
Carlos Taubenschlag (*Universidad Católica Argentina*)
María Liliana Lukac de Stier (*Universidad Católica Argentina*)

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Pablo Alejo Carrasco

Artículos

VÍCTOR VELARDE-MAYOL

Seton Hall University

EE.UU.

victor.velarde-mayol@shu.edu

Intencionalidad e inmaterialidad en Santo Tomás de Aquino

Resumen: Se argumenta a favor de la tesis tomista de que la esencia del conocimiento es la inmaterialidad, en contra de un gran sector del tomismo contemporáneo que prefiere radicar la esencia del conocimiento en la intencionalidad. Hay dos partes en este ensayo: una histórica y la otra sistemática. La parte histórica es un intento de identificar el origen del lenguaje intencionalista en el tomismo contemporáneo. A continuación, la parte sistemática, donde se argumenta que el concepto tomista de intencionalidad no solo no coincide con el moderno, sino que está relegado a un segundo plano en relación a la noción de inmaterialidad. Varias razones se dan para ello, primero, porque el conocimiento por intencionalidad es simplemente un tipo de conocimiento, no todo conocimiento es por intencionalidad, y además es un conocimiento imperfecto; segundo, porque la intencionalidad es un efecto causal; tercero, porque la intencionalidad no es una propiedad del acto de conocimiento, sino de la forma.

Palabras clave: especie – intencionalidad – inmaterialidad – conocimiento – Santo Tomás de Aquino

Intentionality and Immateriality in Thomas Aquinas

Abstract: Several arguments are provided to defend the Thomistic thesis that the essence of knowledge consists in immateriality, against a large sector of contemporary Thomism that prefers to view that the essence of knowledge consists in intentionality. There are two parts to this essay: one historical and the other systematic. The historical part is an attempt to identify the origin of the intentionalist language in contempo-

Artículo recibido: 7 de noviembre de 2018. Aceptado: 15 de diciembre de 2018.

SAPIENTIA / ENERO - JULIO 2018, VOL. LXXIV, FASC. 243 - PP 7 - 46

rary Thomism. It is followed by the systematic part, where it is argued that the Thomistic concept of intentionality not only does not coincide with the modern one, but is relegated to the background in relation to the notion of immateriality. Several reasons are given for this, first, because knowledge by intentionality is simply a type of knowledge, not all knowledge is by intentionality, and, in addition to this, is an imperfect knowledge; second because intentionality is a causal effect; third, because intentionality is not a property of the act of knowledge, but of the form.

Keywords: Species – Intentionality – Immateriality – Knowledge – Saint Thomas Aquinas

1. Introducción: Estado de la Cuestión

La insistencia en un lenguaje intencionalista ha llevado a caracterizar la raíz del conocimiento en la intencionalidad. No es infrecuente que se diga que «la cosa conocida está en el cognoscente intencionalmente», o también que «el acto de conocer y lo conocido son uno y lo mismo intencionalmente». De aquí se hace la inferencia de que la esencia del conocimiento es la intencionalidad¹. Pero esta conclusión no se encuentra en Santo Tomás, que afirma que la esencia del conocimiento es la inmaterialidad. A esto se responde, con demasiada facilidad, que la presencia intencional del objeto en el conocimiento es necesariamente inmaterial. De aquí se llega a concluir que las expre-

¹ Son innumerables los tomistas que se adhieren a la tesis de que la intencionalidad es la esencia del conocimiento. Esto es muy evidente entre los llamados «tomistas analíticos»; y «así», por ejemplo, Pasnau no tiene dificultades en afirmar que la definición esencial del conocimiento consiste en «poseer intencionalmente» la forma de otras cosas. Cfr. PASNAU, R., *Theories of Cognition*, New York, Cambridge University Press, 1997, pp. 31-42. Otro tomista, Lisska, también incluido en la tradición analítica, afirma que la intencionalidad es una propiedad del acto cognoscitivo, que es inmaterial. La identificación intencionalidad e inmaterialidad no es completa, ya que se entiende la inmaterialidad como lo que está en la base de la intencionalidad. Sin embargo, no ofrece ninguna distinción entre ambas, lo que sugiere que son virtualmente lo mismo: «*Aquinas offers further analysis of the claims of immateriality and the basic 'tending towards' or 'aboutness' property characteristic of mental acts in his Commentary on Aristotle's On the Soul when he discusses Empedocles's principal epistemological principle 'Like knows like'.*» Véase LISSKA, A., *Aquinas's Theory of Perception, An Analytic Reconstruction*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 40.

siones inmaterialidad e intencionalidad son equivalentes². Pero esto no es convincente.

No es que las expresiones intencionalistas del conocimiento no sean, en cierto modo, válidas, pero son, en la mayoría de los casos, reductivistas, pues parece que se ha ido a menos cuando se transforma la inmaterialidad propia de la esencia del conocimiento en la intencionalidad del conocimiento. Cabe preguntarse, entonces, ¿no son lo mismo?, ¿no afirma el Aquinate el ser intencional (*esse intentionale*) frente al ser natural (*esse naturale*) de la cosa?, y ¿no caracteriza a este ser intencional como un ser espiritual, esencialmente inmaterial? Ciertamente, esto es parte del pensamiento del Aquinate, pero en ningún lugar dice que la intencionalidad es la característica esencial del conocimiento.

Aquí nos proponemos probar que *la intencionalidad no es siquiera una «propiedad» del conocimiento*. Y esto no solo porque la inmaterialidad del conocimiento es más universal que el conocimiento por intencionalidad, ya que aquel abarca conocimientos que no son intencionales. Esto es cierto, pero no es este el problema, sino que la intencionalidad no es algo «propio» —su característica específica— del acto de conocimiento, sino que se sitúa fuera de su operación. Es verdad que el conocimiento que mejor conocemos es intencional, pero de aquí no se infiere necesariamente que la raíz del conocimiento es la intencionalidad, sino que el conocimiento «puede ser»

² Esta es la opinión de la mayoría de los tomistas llamados “analíticos» desarrollado en el mundo anglosajón. Peter Geach, por ejemplo, prefiere de hecho el lenguaje intencionalista al de la inmaterialidad del conocimiento (vid. ANSCOMBE, G. E. M., y GEACH, P. T., *Three Philosophers*, Oxford, Basil Blackwell, 1961, pp. 85-95; y GEACH, P. T., «Form and Existence», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 55, 1954-1955, p. 271). John Haldane suscribe completamente la idea de que lo intencional es la marca de lo mental (vid. HALDANE, J., «Mind-World Identity Theory and the Anti-Realist Challenge», *Reality, Representation and Projection*, editor J. Haldane y C. Wright, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 15-37; «Forms of Thought», *The Philosophy of Roderick Chisholm*, editor Lewis Edwin Hahn, Illinois, Open Court, 1997, pp. 149-70, y «Realism with a Metaphysical Skull», *Hilary Putnam: Pragmatism and Realism*, editor James Conant y Ursula Zeglen, London, Routledge, 2002, pp. 97-104). Anthony Kenny afirma que se debería sustituir los conceptos obsoletos de «inmaterialidad» y «espiritual» por la más moderna y aceptable de «intencionalidad» (vid. KENNY, A., *Aquinas on Mind*, London, Routledge, 1993, p. 34ss y 107).

intencional, como consecuencia de una imperfecta inmaterialidad. Pero «poder ser» no es «ser», antes de que haya intencionalidad hay una esencial inmaterialidad del conocimiento. Veamos los argumentos básicos que supondremos en este trabajo:

(1) Desde un punto de vista *lógico*, la extensión y comprensión de los conceptos «inmaterialidad del conocimiento» e «intencionalidad del conocimiento» no se identifican. El conocimiento «*per essentiam*» de Dios y los ángeles es inmaterial, pero no intencional. Luego la esencia del conocimiento no puede ser la posesión intencional.

(2) Desde un punto de vista *ontológico*, la inmaterialidad caracteriza al conocimiento, y constituye su raíz más profunda, mientras la intencionalidad se queda a un nivel psicológico, como una necesidad de un conocimiento que es insuficientemente inmaterial. La reducción intencionalista del conocimiento es una cierta forma de reduccionismo psicologista, que muy probablemente venga de la muy influyente psicología científica de Brentano, mientras que la inmaterialidad es una nota ontológica del conocimiento. Pues de igual manera que la *ratio* de ente es su actualidad, así la *ratio* del conocimiento —según Santo Tomás— es su peculiar inmaterialidad:

«[L]a inmaterialidad del conocimiento es la razón (*ratio*) de que sea cognoscitiva³».

Además, la intencionalidad tiende a ser unívoca, mientras que la inmaterialidad es analógica, se da en grados:

«[S]egún el grado de inmaterialidad real, así es el grado del conocimiento⁴.»

³ ST I, 14, 1 c: «[I]mmaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis». Todas las citas latinas están tomadas del *Corpus Thomisticum S. Thomae de Aquino Opera Omnia*, al cuidado de Enrique Alarcón, Universidad de Navarra, 2000, disponible en: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. La versión española es mía.

⁴ *Questiones Disputatae de veritate*, q 2, a 2 c: «[S]ecundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur».

Estos grados de inmaterialidad son tanto para el objeto como para el sujeto del conocimiento. Cuanto más inmaterial es la realidad, más cognoscible es. Y, por parte del sujeto, los niveles más altos de potencia cognoscitiva son los más inmateriales, mientras que los más bajos son menos inmateriales —como es el caso de los sentidos, que requieren un órgano—. El conocimiento divino, que es pura intelección sin potencialidad alguna, es un conocimiento puramente inmaterial⁵, y completamente libre de intencionalidad. Por consiguiente, la intencionalidad no puede ser una característica esencial del conocimiento.

(3) Desde el punto de vista *gnoseológico*, la inmaterialidad del conocimiento está en la línea del acto inmanente, mientras que la intencionalidad está al nivel representativo. Ahora bien, el conocimiento es primeramente un acto operativo, y no una representación. Por tanto, no ha lugar a una identificación entre inmaterialidad e intencionalidad. Este será el punto fundamental que se va a mostrar en este trabajo: la intencionalidad no es algo del acto cognoscitivo, sino de la representación.

Teniendo muy presentes estos tres argumentos, me propongo probar que la *intencionalidad pertenece a la forma y no al acto cognoscitivo*. Para ello, se dividirá el presente trabajo en dos partes. La primera, de carácter histórico, cubre las secciones 2 y 3, donde se trata de esbozar el origen de la tesis intencionalista en el tomismo moderno. La segunda parte, que abarca las secciones 4 hasta el final, se argumenta a favor de la intencionalidad como forma, que sirve de base para dar una mejor comprensión de la tesis tomista de la inmaterialidad esencial del conocimiento.

2. La Estrategia Intencionalista de Fabro

Uno de los mejores conocedores de Santo Tomás —sino el más brillante—, y muy influyente en el tomismo contemporáneo —Cornelio Fabro— pensó que Brentano expresaría una renovación del proyecto tomista a través de una nueva y moderna interpretación de Aristóteles. Como es bien conocido,

⁵ Porque Dios es sumamente inmaterial, no es solo sumamente cognoscible, sino también que su conocimiento es el de más alto grado. *Cfr.* ST I, q.14, a.1 co.

el proyecto filosófico de Fabro era (1) una renovación de la metafísica yendo a los textos originales del Aquinate, cuyo punto de referencia es la teoría de la participación del *esse*, y (2) una teoría de la conciencia como una respuesta a la modernidad, donde la doctrina de la intencionalidad de la conciencia cobraría un papel primordial. Fabro cree que Brentano es la respuesta al segundo punto de su proyecto filosófico⁶. Esto llevará al filósofo italiano a ver en Brentano un renacimiento de la teoría del conocimiento tomista.

Fabro cifra el interés tomista por Brentano en muchos puntos certeros, y ciertamente de interés tomista. Uno fundamental es contra el empirismo asociacionista y atomista de Hume, que parte de una deficiente descripción de lo psíquico. Fabro ve que la *Gestalttheorie* es la respuesta adecuada de la escuela de Brentano, pues la experiencia es según totalidades formales y no según átomos. Lo que una adecuada descripción de la percepción sensible nos muestra es que, en un primer momento, percibimos *los todos en la unidad de la forma* y no sus elementos atómicos constitutivos, que pueden ser alcanzados en un segundo momento⁷. Estas observaciones del fenómeno de la percepción permitían una segunda vida para la gnoseología realista tomista, que había sido desplazada por el empirismo⁸. Según Fabro, era Brentano el que inició esta revitalización del tomismo al ir al fundamento de la *Gestalttheorie*, donde subyace la noción de la intencionalidad de los actos perceptivos, que va a constituir lo que ahora se llama «la tesis de Brentano⁹». Fabro vio en Brentano la posibilidad de ofrecer una versión moderna de la teoría tomista de la percepción. Muy acertadamente, Fabro observa que el punto central, contra la

⁶ Cfr. FABRO, C., *La Fenomenologia della percezione*, Milano, Vita e Pensiero, 1941, p.416

⁷ La teoría de la forma fue desarrollada especialmente por Ehrenfels, un discípulo de Brentano. Vid. EHRENFELS, Ch., *Über Gestaltqualitäten*, en: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 14 (1890), pp. 249-292

⁸ Cfr. FABRO, C., *La Fenomenologia della percezione*, p.47.

⁹ La expresión «tesis de Brentano» es más explícita en la filosofía analítica de la mente. Este es el caso del filósofo analítico, Chisholm, en sus ensayos sobre Brentano. Cfr. CHISHOLM, R., *Brentano and Meinong Studies*, Amsterdam, Editions Rodopi B.V., 1982, pp. 1-36. Cfr. también, *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca, Cornell University Press, 1957, 168ss.

teoría empirista de la percepción, es precisamente la tesis intencionalista de Brentano, esto es, *la tesis de que la intencionalidad es una propiedad esencial y diferenciadora de los actos mentales*, que Fabro veía, además, como una conexión con la filosofía medieval, especialmente, con el Aquinate. La intencionalidad es la dirección del acto mental hacia un objeto, por la que la realidad extramental entra en el acto intencional, no materialmente sino intencionalmente. De esta suerte, «la noción central [en Brentano] ... es la de la intencionalidad¹⁰», y esta idea brentaniana se la asimila con la gnoseología tomista. Creo que es importante notar, contra Fabro, que Brentano nunca se consideró un tomista sino un estudioso de Aristóteles con una fuerte influencia inmanentista de corte cartesiano.

Ciertamente, la perspectiva brentaniana rechaza bien las gnoseologías modernas de influencia empirista, e incluso racionalistas de corte cartesiano, que querían liquidar la influencia aristotélica y tomista. El empirismo separaba la percepción sensible del pensamiento, algo inaceptable en la teoría de la intencionalidad mantenida por Brentano. Según Fabro, esta separación es debida a dos principios de la gnoseología empirista: el principio de asociación y el principio de autonomía. Según el primero los contenidos de la percepción son dados inmediatamente a la conciencia, y según el segundo principio, el pensamiento goza de una creatividad y espontaneidad absolutas¹¹. Brentano —según Fabro— rechaza los presupuestos de ambos principios al retornar a la teoría del conocimiento de Aristóteles, cuya pieza angular sería la intencionalidad. La revolución brentaniana es una vuelta a las raíces aristotélicas, las mismas raíces de las que parte la filosofía del conocimiento de Santo Tomás¹². Según Brentano, y que Fabro secunda correctamente, lo que hay son diferentes niveles integrados de conciencia intencional que aprehenden un objeto y no una hipotética mecánica espontánea y asociacionista de datos dados inmediatamente a la conciencia, algo que no aparece en una descripción cuidadosa, y no sesgada, de la percepción.

¹⁰ FABRO, C., *La fenomenologia della percezione*, p.151.

¹¹ Cfr. FABRO, C., *Percezione e pensiero*, Milano, Vita e Pensiero, 1941, p. xiv-xv.

¹² Cfr. *Ibidem*, p. 421.

Es interesante que Fabro utiliza la doctrina de la intencionalidad en su crítica contra Karl Rahner, que lo ve como un regreso a tesis kantianas al retorcer los textos tomistas. Fabro dice que «Rahner rechaza enérgicamente la noción de conocer como intencionalidad, es decir, como pura referencia de un cognoscente a un objeto distinto de él¹³». Aquí Fabro utiliza la intencionalidad brentaniana contra el inmanentismo gnoseológico de Rahner, aunque toda la crítica está hecha desde los textos tomistas. De aquí parece inferirse que Fabro parece aceptar que la intencionalidad brentaniana es una expresión de la tesis tomista de la inmaterialidad del conocimiento. Más que una pura y simple identificación entre intencionalidad e inmaterialidad, Fabro instrumentaliza a Brentano para revitalizar a Santo Tomás. Por consiguiente, la aceptación de la tesis brentaniana como tesis tomista se lo ha de entender como una «estrategia» contra el empirismo inmanentista que domina la gnoseología moderna.

El lenguaje de la intencionalidad brentaniana como «estrategia» no hace a Fabro culpable de reducir la inmaterialidad, como esencia del conocimiento, a la intencionalidad, pero tiene el efecto colateral indeseado de añadir a la gnoseología tomista una noción que no aparece en los escritos tomistas, a saber, la noción de «acto intencional». Pues, que nuestro conocimiento de la realidad sea intencional no es formalmente lo mismo que decir que el acto cognoscitivo es intencional. Lo primero es aceptable y aparece en diferentes formas en el Aquinate, lo segundo no solo está ausente, sino que no es consistente con su noción de intencionalidad.

No creo que me equivoque mucho si afirmo que la noción de «acto intencional» es una invención de Brentano. Por ello, puede aclarar nuestro problema si analizamos, siquiera someramente, la doctrina de la intencionalidad de Brentano, de donde provienen muchos de los malentendidos tomistas contemporáneos.

¹³ FABRO, C., *La svolta antropologica di Karl Rahner*, en *Opere Complete* 25, Roma, Editrice dei Verbo Incarnato, 2011, p. 43.

3. La Tesis Brentaniana de la Intencionalidad

La idea de que la propiedad característica del conocimiento es la intencionalidad —el acto intencional— no es algo que se pueda encontrar en el tomismo clásico. El Aquinate habla de que la cosa conocida es en el cognoscente inmaterialmente, pero muchos tomistas contemporáneos prefieren la fórmula «la cosa conocida es en el cognoscente intencionalmente», que puede tener tintes de reduccionismo, ya que sustituye la «*ratio*» fundante y metafísica del conocimiento¹⁴ por una característica auxiliar psicológica que no se da en todo conocimiento. Parece que la principal razón del uso moderno de la expresión «acto intencional» es la tremenda influencia de Brentano en la filosofía contemporánea, primero en la fenomenología husserliana, después en otras escuelas filosóficas, entre las que se cuenta el tomismo.

En un famoso texto de *La Psicología desde un punto de vista empírico*, harto repetido, Franz Brentano analiza, con detalle, en el libro II, capítulo 1, las diferencias entre los fenómenos mentales y los fenómenos físicos, y afirma con la brillantez que le caracteriza:

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo¹⁵.

¹⁴ Cfr. SCARPELLI-CORY, T., «Knowing as Being? A Metaphysical Reading of the Identity of Intellect and Intelligibles in Aquinas», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 91, 3, 2017, pp. 333-351. La autora entiende la identidad entre el conocer y lo conocido como una afirmación metafísica, donde lo conocido está inmaterialmente en el cognoscente. Aunque esto es correcto, es todavía muy insuficiente lo que la autora extrae de la tesis tomista.

¹⁵ BRENTANO, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1973, p.124. Sigo la traducción de Gaos publicada en 1935 en la editorial de la Revista de Occidente.

Y un poco más adelante Brentano añade algo substancial:

Esta inexistencia intencional es *exclusivamente propia* de los fenómenos psíquicos. Ningún fenómeno físico ofrece nada semejante. Con lo cual podemos definir *los fenómenos psíquicos diciendo que son aquellos que contienen en sí, intencionalmente, un objeto*¹⁶.

No hay duda de que Brentano es aquí atractivo en su descripción, que le hace parecer, también, convincente. Pero incorrecto en detalles decisivos, al menos, en relación con el Aquinate, como se verá más adelante.

Lo primero que se ha de advertir en este texto es que la inexistencia intencional no es la no-existencia intencional —como algunos filósofos analíticos¹⁷ lo entienden— sino la existencia en la intención, que ocurre en el propio acto psíquico, pues es el propio acto cognoscitivo lo que es intencional. La inexistencia intencional es, pues, la referencia de todo acto psíquico a un objeto, una referencia que es intencional. «Existencia» intencional significa *la existencia referida intencionalmente a un objeto*, no es pues una existencia efectiva¹⁸. Además, esta referencia intencional a un objeto no es algo en la realidad sino en el mismo acto psíquico, que, con un lenguaje que puede dar pie a muchos y serios equívocos, es el objeto inmanente. La expresión muy poco feliz de «objeto inmanente» en el texto solo quiere decir la propiedad de referirse intencionalmente a un objeto. No es, pues, un objeto interno (de la vida psíquica), la referencia del acto psíquico a un objeto en la mente. Los objetos inmanentes de los actos psíquicos (de los que habla Brentano) no son ni las ideas ni las impresiones (como sucede

¹⁶ *Ibidem*, p.125. La cursiva es mía.

¹⁷ Este es el caso de Roderick Chisholm (probablemente, uno de los más convincentes entre los filósofos analíticos) que entiende la inexistencia intencional como la no existencia de lo meramente intencional. Por ejemplo, cuando uno piensa en un centauro, este objeto no existe en la realidad, pero el objeto es algo con una no existencia intencional en la mente. Cfr. CHISHOLM, R., *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca, New York 1957, chapter 11 «*Intentional Inexistence*», pp. 168-185. No hay ninguna duda de que lo intencional no tiene existencia efectiva, pero esto no es lo que significa «inexistencia intencional».

¹⁸ Cfr. VELARDE-MAYOL, V., *On Brentano*, New York, Wadsworth, 2000, p. 45ss.

en el empirismo de Locke y Hume), que serían objetos internos psíquicos, sino el objeto intencional, que se da en el propio acto, no en la realidad. La intencionalidad es una propiedad de los actos psíquicos no de la realidad extramental, por lo tanto, el objeto intencional ocurre en el acto psíquico, y es a esto a lo que Brentano llama objeto inmanente. No es objeto inmanente porque el objeto intencional sea la inmanencia de una vivencia psíquica, sino porque la intencionalidad es una propiedad inmanente de los actos psíquicos¹⁹.

Los actos psíquicos se refieren a «rocas», «árboles», etc., los cuales son objetos extramentales, pero también a fenómenos psíquicos. Todos estos objetos mencionados son efectivamente existentes, pero el objeto de referencia intencional no tiene por qué existir, puede serlo un objeto ideal del tipo matemático, como los números, etc. El objeto intencional lo puede ser la realidad y la irrealidad, lo efectivamente existente, como el presente, o inexistente, como el pasado y el futuro. Pero lo importante para la tesis de Brentano es que ningún fenómeno físico tiene esta propiedad intencional. La intencionalidad es una propiedad *exclusivamente* mental y ningún fenómeno material tiene, ni puede tener, esa propiedad. Con lo cual se separa claramente, casi de un modo Cartesiano, la esfera de lo mental de la de lo material-físico. En este punto, como veremos, el Aquinate parece discrepar con toda razón.

Hay una diferencia de fundamento entre Brentano y Santo Tomás que hay que tener en cuenta cuando se los comparara. Aunque ambos filósofos tienen una decidida influencia aristotélica, esto no debe llevar a creer que Brentano entiende a Aristóteles de la misma manera que el Aquinate. El aristotelismo de Brentano está profundamente influenciado por la filosofía cartesiana, de la que toma como primera evidencia y punto de partida del filosofar la intuición *cogito ergo sum*. De esta suerte, si Santo Tomás concibe el conocimiento dentro de una metafísica realista del ente, Brentano lo concibe como una con-

¹⁹El problema del objeto inmanente en Brentano es mejor entendido, cuando sus discípulos Husserl y Meinong distinguen entre el contenido y el acto: el acto da la intencionalidad, el contenido proporciona una estructura vicaria del objeto extramental. El objeto inmanente, como contenido, no es el objeto del conocer, sino el objeto exterior. Por ello, llamar objeto al contenido es fuente de malentendidos.

secuencia de la primacía de la conciencia sobre el ente. Sin llegar más lejos en este juicio, se ha de notar que en el texto antes citados, Brentano no habla de sucesos físicos, ni de cosas materiales frente a operaciones psíquicas, sino de «fenómenos» físicos frente a «fenómenos» psíquicos, pues el término «fenómeno» en la terminología de Brentano no es lo que Aristóteles llama «φαινόμενον» (*algo* que se manifiesta), sino la mera manifestación en la conciencia, que está más próximo al concepto husserliano de fenómeno que al aristotélico. De aquí que, Brentano conciba el fenómeno físico, no como la cosa que se manifiesta sino la manifestación misma en la conciencia, o si se quiere, el fenómeno físico no es algo realmente físico en sí mismo. Esto no quiere decir que Brentano no sea un realista, pero parece aceptar la separación cartesiana (desarrollada en Kant) entre el fenómeno en la conciencia y la realidad. Solo en el ámbito de la conciencia, el fenómeno psíquico se identifica con el mismo acto psíquico: su aparecer en la conciencia y su ser psíquico se identifican. Por eso, para Brentano, la auténtica y verdadera percepción es la interna, donde el fenómeno psíquico es la realidad del acto psíquico, pero no la percepción externa, donde lo que se percibe no son cosas físicas sino sus fenómenos. De aquí que la certeza de la percepción interna es completa, mientras que la de la percepción externa es probable, aunque en no pocos casos es muy probable. solo el fenómeno psíquico se identifica completamente con el acto psíquico. Por ello, si la intencionalidad es una característica esencial del fenómeno psíquico, entonces, la intencionalidad es de la esencia del acto mental. Pero esto no es lo que Santo Tomás dice acerca de la intencionalidad.

Es importante insistir que Brentano atribuye esta doctrina de la intencionalidad de los actos psíquicos a los filósofos medievales, específicamente a San Anselmo y a Santo Tomás de Aquino, al que es citado explícitamente en una nota a pie de página al texto antes citado, pero también a Aristóteles y Filón²⁰, que sin duda se encuentra en estos filósofos, pero no en

²⁰Creo que los estudios de Leen Spruit y Dominik Perler son esenciales para entender el preciso sentido de la intencionalidad a través de la filosofía medieval. Perler contrasta las teorías medievales de la intencionalidad con las teorías más recientes

los términos propuestos por Brentano, al menos no se encuentra así en Santo Tomás, que es ahora nuestro tema.

Brentano dice explícitamente que

Tomás de Aquino enseña que lo pensado está intencionalmente en el pensamiento, que el objeto del amor en el amante, lo deseado en el que desea, y usa esto por razones teológicas. Cuando las Escrituras hablan de un habitar del Espíritu Santo, lo explica como un habitar intencional a través del amor. Además, intenta encontrar, por medio de la inexistencia intencional de los actos de pensamiento y amor, una cierta analogía del misterio de la Trinidad, y de la procesión *ad intra* del Verbo y el Espíritu²¹.

Independientemente de las importantes discrepancias que pueda haber entre Brentano y Santo Tomás, el sentir de no pocos tomistas es que, con fundamento, hay una cierta continuidad entre la doctrina de la intencionalidad medieval y la de Brentano.

elaboradas por la filosofía analítica, especialmente, John Searle. El autor considera que la teoría brentaniana de la intencionalidad es la correcta, por ello, la obra comienza y termina con la teoría de la inexistencia intencional desarrollada por Brentano. En mi opinión, esto es un error estratégico, pues se interpreta la intencionalidad medieval, y especialmente la tomista, desde el punto de vista del acto intencional brentaniano y no desde la forma intencional. No obstante, la obra es muy valiosa para ver cómo se explica el paso de la especie intencional al acto intencional desde Santo Tomás hasta Brentano. Cfr. PERLER, D., *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt, Klosterman, 2004, especialmente pp. 31-106. Spruit, por el contrario, adopta una metodología más de acuerdo con la intencionalidad medieval, y correctamente atribuye la intencionalidad a la forma y no al acto. El autor no acepta el cambio de terminología que se observa en el tomismo posterior, a saber, el uso de la frase «especie impresa» para indicar lo que Santo Tomás llama «*intentio*» o «*species*». Probablemente la razón de ello es que Spruit no distingue entre la *intentio* en su ser representativo y en su ser en sí. Cfr. SPRUIT, L., *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*, 2 volúmenes., Leiden, Brill, 1994, volumen 1, 156-174.

²¹ BRENTANO, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, libro II, capítulo 1, §5, p. 125, nota: «*Thomas von Aquin lehrt das Gedachte sei intentional in dem Denkenden, der Gegenstand der Liebe in dem Liebenden, das Begehrte in dem Begehrenden und benützt dies zu theologischen Zwecken. Wenn die Schrift von einer Einwohnung des hl. Geistes spricht, so erklärt er diese als eine intentionale Einwohnung durch die Liebe. Und in der intentionalen Inexistenz beim Denken und Lieben sucht er auch für das Geheimnis der Trinität und den Hervorgang des Wortes und Geistes ad intra eine gewisse Analogie zu finden.*» Por razones que desconozco, esta importante nota es omitida en muchas traducciones.

Husserl, que conocía bien a su maestro, nota acertadamente que Brentano transforma el concepto de intencionalidad medieval en otro concepto cuando dice que «[L]a *conversión* [por parte de Brentano] del concepto escolástico de intencionalidad dentro de un concepto-raíz descriptivo de psicología constituye un gran descubrimiento, sin el cual la fenomenología no podría haber llegado a ser²²». Brentano cambia el sentido tomista de intencionalidad, lo que era antes una propiedad formal, ahora es una propiedad de los actos mentales²³. La intencionalidad se convierte en una propiedad de la esencia del acto mental, por ello, el acto de conciencia es inherentemente intencional, es el acto mismo el que se dirige intencionalmente al objeto como su nota esencial²⁴. Por el contrario, para Santo Tomás la intencionalidad no es una propiedad del acto mental sino de la *species*, esto es, la intencionalidad es una propiedad formal.

4. Noción de intencionalidad en Santo Tomás

Para el Aquinate, la intencionalidad cognoscitiva no es propiamente una propiedad del acto²⁵, como lo es para Brentano y sus discípulos más influyentes, especialmente, Meinong and

²²Nota sacada del Prefacio a la edición inglesa de las «Ideas». HUSSERL, E., *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, «Autor's Preface to the English Edition» London 1931, p.23. Primero publicado en 1931 por George Allen & Unwin Ltd., y después reimpresso en 2013 por Routledge: «[H]is conversion of the scholastic concept of intentionality into a descriptive root-concept of psychology constitutes a great discovery, apart from which phenomenology could not have come into being».

²³Cfr. JACQUETTE, D., «Brentano's Concept of Intentionality», en *The Cambridge Companion of Intentionality*, al cuidado de Dale Jacques, New York, Cambridge University Press, 2004, pp. 98-130. Jacques explica la intencionalidad brentaniana como una flecha que sale del acto mental hacia su objeto. El autor sostiene que el uso de la expresión «acto intencional» es más frecuente en los discípulos de Brentano, especialmente, Husserl y Meinong.

²⁴BRENTANO, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, libro II, capítulo 9, §2, p. 348: «[D]as primäre Object nothwendig und allgemein nur in der dem Vorstellen eigenen Weise der intentionalen Einwohnung im Bewusstsein gegenwärtig ist.» La intencionalidad es lo esencial del acto de representar. Y en general, la intencionalidad es la característica esencial del acto mental.

²⁵El presente trabajo se referirá casi exclusivamente a los actos cognoscitivos.

Husserl²⁶, sino una propiedad formal, aquella propia de las *species* o *intentiones*. La influencia de la filosofía brentaniana en la fenomenología, al considerar los actos mentales como actos intencionales, y en la filosofía analítica por medio de la tesis de Brentano²⁷, donde lo intencional es la marca de lo mental, ha dejado también su huella en muchos tomistas cuando reducen la característica inmaterial del conocimiento a lo intencional. Lo primero que debemos acometer es lo que Santo Tomás entiende por intencionalidad, y después entrar en el complejo problema acto-*intentio*.

Santo Tomás describe la intencionalidad, la *intentio*, en su sentido etimológico, como lo que tiende a algo:

La intención, como su nombre indica, significa tender hacia algo²⁸.

Esta idea de intención como tendencia hacia, referencia a, etc., coincide con el uso moderno (especialmente brentaniano) de intencionalidad. Aunque esta característica de «tender a» (*intendere*) es más común en contextos volitivos que cognoscitivos —al menos esto es lo que se desprende del uso del vocablo en el Aquinate—, no obstante, el concepto de intencionalidad es válido en ambos casos, aunque no del mismo modo. En la voluntad el acto es propiamente intencional, como se desprende de innumerables textos del Aquinate²⁹. En la voluntad se da un auténtico trascender oréctico³⁰. En el conocimiento, por

²⁶ Husserl dedica toda la Investigación Lógica V a los actos intencionales (*vid.* HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas*, volumen 2, Traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 2006, Investigación 5ª, pp. 489-552). Meinong desarrolla la teoría del acto intencional como preludeo de su teoría del objeto. *Vid.* MEINONG, A., *Über Gegenstandstheorie*, en *Alexius Meinong Gesamtausgabe*, al cuidado de Rudolf Haller, Graz - Austria, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1971 volumen 2, pp. 483-530. El tema de la intencionalidad del acto en Meinong es tratado con más detalle en VELARDE-MAYOL, V., *Ser y Objeto*, Madrid, Síntesis, 2016, especialmente los capítulos 1 y 2.

²⁷ *Cfr.* DUMMET, M., *The Origins of Analytic Philosophy*, Boston, Harvard University Press, 1996, chapters 5 & 6.

²⁸ S.Th. I-II, 12, 1 c: «*[I]ntentio, sicut nomen ipsum sonat, significat in aliquid tendere*».

²⁹ Baste el siguiente texto de las Q.D. *De veritate* 22, 13 c: «*Intention est actus voluntatis*».

³⁰ *Cfr.* MILLÁN PUELLES, A., *La Estructura de la Subjetividad*, Madrid, Ediciones

el contrario, no dice Santo Tomás que el acto sea intencional, pero sí dice innumerables veces que la especie (*species*) cognoscitiva, que es una forma vicaria del objeto, es propiamente intencional. Y esto puede explicar que, en parte, si se utiliza descuidadamente la intencionalidad voluntaria como paradigma para la intencionalidad cognoscitiva, se llegue a atribuir la característica de la intencionalidad al mismo acto cognoscitivo. Una analogía inadecuada entre la intencionalidad voluntaria y la cognoscitiva lleva a algo que puede ser extremadamente perplejo sino un disparate: la voluntarización del conocimiento.

Hay, pues, aquí dos tipos de intencionalidad, una orética, donde lo intencional es constitutivo del acto de la voluntad por el modo de «tender», y por la que el volente se trasciende a su objeto; y otra analéptica, donde el cognoscente se incrementa inmaterialmente al «recibir» la forma de otro ente diferente de sí mismo. Aquí solo se tratará de la intencionalidad en el ámbito cognoscitivo. Pero como se verá enseguida en el conocimiento humano por intencionalidad, la análepsis, la «recepción» de una forma o *intentio*, implica que esta forma ya estaba «antes» como forma natural, e incluso, en ocasiones, como intención en un medio, que sirve de enlace entre el sentido y la realidad sentida. Específicamente, en la percepción sensible, tenemos lo siguiente: (a) una forma que existe unida a un sujeto con su ser natural —la forma natural—, (b) una forma que existe en el sentido sin su ser natural, pero con un ser intencional (*esse intentionale*), esto es, que refiere a otro que sí, y (c) una forma que existe en el medio material sin su ser natural, con un ser intencional, que conecta la forma natural con la forma intencional (*species, intentio*) en el sentido. Lo último implica que el Aquinate admite una intencionalidad extramentar, y más específicamente, una intencionalidad junto a entes materiales.

De esto último se desprende que, si la intencionalidad puede ser una característica de ciertas formas *extra mentem*, no puede ser, entonces, una «propiedad» del conocimiento.

Rialp, 1967, pp. 206: La intencionalidad volitiva es «pura tendencia, un trascender «orético», un acto por el que la subjetividad, en vez de comportarse como el «en» de algo distinto de ella, funciona como un «hacia», como tensión o dirección a un ser.»

5. La Intencionalidad como Semejanza

La intencionalidad de la que estamos tratando aquí es una semejanza (*similitudo*), y lo que hace de semejanza es una forma. Por tanto, la intencionalidad es *una forma que tiende a otra forma*. Esta forma que tiene la característica de ser intencional es la *species* o *intentio* de lo conocido:

La semejanza por la que conocemos es la especie de lo conocido en el cognoscente³¹.

Esta especie (*species*) es la forma intencional, o simplemente *intentio*, como frecuentemente el Aquinate la denomina. La especie poseída por el acto cognoscitivo remite a la cosa conocida, y este remitir es lo que es propiamente su intención, y esto es realizado porque la *species* o *intentio* es una semejanza de otro. Gracias a que es una semejanza de otra forma, la intencionalidad de la forma es la misma forma natural referida intencionalmente.

La intencionalidad es una referencia a otro, un remitir a otro que sí. Esto sucede en ciertas formas (las *species* o *intentiones*), cuya característica específica es el ser intencionales. No es lo mismo ser forma que ser intencional. *El ser intencional es más bien un cierto «efecto formal»* de algunas formas³² por la que una forma refiere a otra. De esta suerte, la especie intencional, o intención, que interviene en el conocimiento es una forma que se refiere a otra que sí por vía de semejanza. En este sentido, el conocimiento por intencionalidad se lo puede describir como la posesión inmaterial de una forma (la *species* o *intentio*) que refiere a otra forma distinta de la poseída. Esto explica que el objeto del conocimiento intencional no es la mera semejanza, forma intencional (la *species* o *intentio*) inmaterialmente poseída, sino la forma representada o forma natu-

³¹ S.Th. I, 85, 8 ad3: «*Similitudo per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente.*» Aunque el texto se refiere al conocimiento intelectual, puede entenderse también del conocimiento sensible.

³² Nótese que Santo Tomás no dice explícitamente que la intencionalidad sea un efecto formal de ciertas formas, pero creo que es la mejor lectura. Explicaré esto más adelante.

ral. De aquí se desprende una conclusión para todo conocimiento intencional: el conocimiento es representativo lo que el objeto del conocimiento es entitativo. Y como nos vamos a referir aquí más al conocimiento sensible, entonces: *el sentido es representativo lo que el objeto del sentido es entitativo*.

La forma natural de un color, en tanto que natural, no es intencional, no refiere a otra forma. Pero la forma en que consiste la *species* o *intentio* es intencional, es una forma referida a otra que sí porque es una semejanza de la otra. Ambas formas son específicamente idénticas, aunque individualmente diferentes. Por ello, cuando el acto cognoscitivo posee esta forma intencional se dice que lo conocido en acto es el cognoscente en acto, esto es, la forma intencional poseída por el acto de conocer es idéntica a la forma natural «extramental», solo formalmente, no individualmente, pues la individualidad de la *intentio* no es la individualidad de la forma natural. Esto es obvio, pues como se verá, la forma intencional es un efecto de la forma natural, y aunque sean de la misma especie, son individualmente diferentes como lo son la causa y el efecto.

La intencionalidad analéptica, o asimilativa, que es la posesión inmaterial de una forma ajena³³, donde la forma poseída es intencional, no es simplemente la posesión de una forma ajena sin más, sino que debe manifestar su «ajeneidad», que no es más que su referencia a otra forma por ser semejante. Por ello, Juan de Santo Tomás precisa, en su comentario a la *Suma Teológica* del Aquinate, que este conocimiento es la posesión de una forma ajena *en cuanto que ajena*³⁴. La expresión «en cuanto que ajena» indica el carácter intencional de la forma, que es lo propio de las *intentiones* o *species*. La especie intencional representa a otra forma en tanto que distinta de sí, como una semejanza representa al original sin ser el original. El acto cognoscitivo posee la forma intencional que le lleva —trasciende— al objeto, como el conocimiento de la imagen de un espejo lleva

³³ Cfr. S.Th. I, q.14, a.1: «[C]ognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente.»

³⁴ Cfr. IONNIS A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus*, (Parisiis, Desclée et Sociorum, 1934), vol. II, disputatio XVI, articulus I, p. 333: «Modus vero recipiendi intentionaliter est modus recipiendi formam alterius etiam ut alterius.»

al conocimiento del objeto. Es la forma intencional la que lleva el conocimiento a su objeto, y no una supuesta intencionalidad del acto, como la doctrina brentaniana sostiene.

6. Posesión inmaterial y no posesión intencional

Ciertamente, la semejanza de la cosa en el sentido —la *species* o *intentio*— es la misma cosa intencionalmente. Lo que es entitativo en la cosa, es intencional en el conocimiento:

El sentido recibe la forma sin materia, porque de distinta manera tiene ser la forma en el sentido, y en la cosa sensible. Pues en la cosa sensible tiene un ser natural y en el sentido, sin embargo, un ser intencional y espiritual³⁵.

Pero esto no implica que, en sentido propio, la forma intencional es poseída intencionalmente. La cosa es referida intencionalmente, pero la forma intencional es poseída inmaterialmente. Veamos esto.

El sentido recibe la forma sin la materia propia, que es el sujeto que la forma natural propiamente actualiza. Pero recibir la forma en el sentido no es para hacerlo en otro sujeto. El acto del sentido no es la «nueva» materia de la forma poseída, no es su sujeto natural, como lo es la materia con la forma natural. El acto de sentir no hace de función de sujeto de inhesión de la forma intencional, sin embargo, es un «cierto» sujeto que *tiene* la forma intencional, pero *no la sostiene*. Este tener sin sostener es lo peculiar de la posesión inmaterial del conocimiento, no de la intencionalidad. La forma de un color es tenida y sostenida en su materia. La forma intencional es tenida por el acto de conocer, pero no la sostiene como algo propio que la actualiza. Este «tener sin sostener» de una semejanza (la forma intencional o *species*) hace que el acto de conocer se comporte como si fuera un sujeto, sin realmente serlo, pues estas formas no actualizan el acto de conocer. De aquí, que las formas inten-

³⁵ *De anima* lib. 2, lect. 24, n. 3: «*Sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu haute habet esse intentionale et spirituale.*»

cionales son impropriamente actos, pues no son actualizantes. Sería mejor conservar el nombre de «forma» para las *intentiones* o *species*. Si la forma intencional actualizara el acto de conocer, este sería su nuevo sujeto propio. Entonces, el conocimiento sería un caso extraño de hilemorfismo —el modelo forma-materia del mundo físico— pues el acto cognoscitivo se comportaría como potencia con respecto a la forma recibida. Precisamente, para evitar este malentendido, Aristóteles y Santo Tomás insisten en que la esencia del conocimiento es la inmaterialidad. El conocimiento es esencialmente inmaterial, pues la forma no es la actualización del acto de conocer, sino más bien la forma coexiste con el acto de conocer y lo informa, sin actualizarlo, pues ya era acto. Por ello, el modelo es forma-acto (y no forma-materia o forma-potencia): *el acto que posee una forma no implica nada potencial*. Lo «peculiarmente inmaterial» no es tanto la *species* o *intentio*, ni el propio acto de conocer, ni el sujeto del conocimiento, sino la estructura acto-forma, por la que se tiene, pero no sostiene, una forma, algo que solo puede darse inmaterialmente. La estructura forma-acto es la esencia del conocimiento, que solo se puede dar inmaterialmente, no puede darse en el mundo material, que es regido por la estructura forma-materia: la posesión inmaterial de una forma es la de un acto que tiene una forma sin sostenerla, mientras que la posesión material de una forma es la de un sujeto que tiene y sostiene la forma.

Si el acto de conocimiento fuera esencialmente intencional (tesis brentiana), entonces sí que se podría decir que el conocimiento es la posesión intencional de la forma por el acto intencional. Pero si la forma es lo que tiene la propiedad de ser intencional, entonces su posesión por el acto es abusivamente denominada intencional, pues no es intencional el modo de cómo la forma está tenida por el acto, aunque la forma refiera intencionalmente a otra forma. De aquí se infiere una interesante conclusión: *la forma tenida inmaterialmente por el acto de conocer no tiene por qué excluir formas que no sean intencionales*. La esencia del conocimiento es la posesión inmaterial de una forma, ya sea una semejanza de otra (forma intencional) o no sea una semejanza (forma no-intencional). Hay posesio-

nes inmatrimales que son intencionales y otras que no lo son.

Nótese de nuevo la importante diferencia de matiz: aquí se habla de la posesión de una forma intencional y no de la posesión intencional de una forma como es habitual en gran parte de la literatura tomista contemporánea. Ciertamente, ambas expresiones pueden ser lo mismo materialmente, pero no formalmente. Pues la posesión de una forma intencional refiere a otra forma (la forma natural), por lo que se puede decir que se posee esta forma (natural) intencionalmente. Este matiz es importante para no atribuir abusivamente la intencionalidad al acto y olvidar que es una propiedad de ciertas formas: *la posesión inmaterial de una forma intencional no es formalmente la posesión intencional de una forma (intencional)*.

7. La Intencionalidad extramental

Por lo que llevamos avanzado, *la intencionalidad es una referencia a otro por vía de semejanza*. Pero este referir intencionalmente a otro es el representarlo. Intencionalidad y ser-representado es en este contexto uno y lo mismo. Que la *species* o *intentio* representa al objeto es lo mismo que decir que el objeto está en la *species* intencionalmente. Si una forma puede representar a otra forma, entonces la primera tiene «además» un ser intencional (*ese intentionale*), y la segunda solo un ser natural (*ese naturale*).

Santo Tomás es claro aquí: las *species* refieren intencionalmente al objeto porque son semejanzas de él. Pero aquí hay un problema, ¿es la semejanza la razón suficiente para que la *species* represente al objeto? Ciertamente, no. El análisis de lo que es una semejanza no nos permite tanto como para responder afirmativamente: la semejanza es razón necesaria pero no suficiente. Las semejanzas no son exclusivas del mundo cognoscitivo, se dan también entre cuerpos. Una pared blanca, por ejemplo, es una semejanza de otra pared blanca. Sin embargo, no toda semejanza es una representación, pues, aunque la pared blanca es semejante a otra pared blanca, no la representa. Para que la pared blanca representase a otra pared blanca haría falta

que aquella se refiriese intencionalmente a la otra. Hay semejanzas que representan, como es el caso de la *intentio* o *species*, y semejanzas que no representan. Hace falta algo más para que una semejanza sea intencional. Este punto es importante, pues no es un problema, para la mente moderna de la intencionalidad, el aceptar la semejanza en el mundo corpóreo, pero sí lo es el aceptar una intencionalidad que se la supone propiedad exclusiva de lo mental. Pues bien, Santo Tomás afirma que en el mundo físico hay intencionalidad como lo sugiere el siguiente texto:

Un ángel conoce a otro mediante su especie existente en su intelecto, que se diferencia del ángel del que es una semejanza no como el ser material se diferencia del ser inmaterial, sino como el ser natural se diferencia del ser intencional. El propio ángel es una forma subsistente en el ser natural, pero no su especie que está en el intelecto del otro ángel, pues tiene allí meramente un ser inteligible. De igual manera, pues, que la forma del color en la pared tiene un ser natural, así *en el medio deferente tiene meramente un ser intencional*³⁶.

El medio deferente transmite formas intencionales fuera de la conciencia. Si dejamos de lado la *physica antiqua* del aquinate, la cuestión fundamental es ¿cómo es posible que un cuerpo sea portador de intencionalidad? Incluso, yendo un poco más lejos del texto citado, ¿es posible que un cuerpo refiera intencionalmente a otro? No se ve por qué no sea posible, pues no hay nada en la *ratio* de cuerpo que haga imposible la nota de intencionalidad, sino todo lo contrario, la intencionalidad puede darse junto a lo corporal, como lo corrobora nuestra experiencia: las cosas pueden ser signos de otras cosas. Hay signos que

³⁶ S.Th. I, q. 56 a. 2 ad 3: «(...) unus Angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quae differt ab Angelo cuius similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale. Nam ipse Angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species eius quae est in intellectu alterius Angeli, sed habet ibi esse intelligibile tantum. Sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum.» La cursiva es mía.

son por imposición, como es el caso de las palabras, el valor de una moneda, etc., y signos que son naturales, como el humo es signo natural del fuego (propriadamente de la combustión). En el caso de los signos por imposición, *la intencionalidad es derivada* de la mente³⁷. Pero en el caso de un signo natural, la referencia intencionalidad es, en cierta manera, original.

¿No es el signo natural una cierta representación, esto es, una semejanza referida intencionalmente a otro? La respuesta no es en absoluto obvia, pues no es estrictamente lo mismo un signo que una representación, sin embargo, me parece que Santo Tomás respondería afirmativamente. En nuestro ejemplo, el humo manifiesta una cierta semejanza de la combustión, que no es más que un caso especial del principio metafísico: todo efecto es una cierta semejanza de la causa. Por consiguiente, el humo es una semejanza que refiere a su causa y, por tanto, calificaría para que una *intentio* esté junto al humo, por cuanto el humo representa a la combustión.

Para que algo represente a otro se requiere que sea una semejanza, pero como ya se hizo notar, una simple semejanza no basta para que represente, hace falta una referencia intencional al otro, que se logra cuando la semejanza tiene su *origen* en lo que es semejante. Un caso de lo último son los efectos, que son semejanzas que refieren a su causa como a su origen. La representación es, pues, una semejanza que porta su *origen* de alguna suerte. Este tipo de semejanza que tiene una relación a su origen se lo puede llamar más propiadamente «imagen³⁸»: los cuerpos pueden ser imágenes en cuanto portan una semejanza a su origen.

La *species* es una forma intencional, que se da siempre que se tenga un conocimiento de otro por vía de una semejanza vicaria de una forma natural. Esta forma intencional se da también en el medio transmisor físico cuando el objeto (e.g., la forma natural de un color que inhiere en un cuerpo) no está en contacto con la facultad cognoscitiva. Esta forma intencional

³⁷ Esta «intencionalidad derivada» no se opone a la tesis brentaniana de la intencionalidad, pues es una intencionalidad que proviene de la mente.

³⁸ Cfr. S.Th. I, 35, 1, c: «*Ad hoc ergo quod vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei.*»

tiene tanto en la facultad cognoscitiva como en el medio físico transmisor un ser inmaterial, que es distinto del ser natural de un ente inmaterial (e.g., un espíritu puro) por ser meramente intencional. Hay, pues, según el texto citado de Santo Tomás, *formas intencionales extra-cognoscitivas, que se dan junto a los cuerpos físicos*.

No obstante la importancia de la *species* para el conocimiento intencional, no es más que una forma vicaria. Lo que se conoce no es la *species*, que es un puro medio de conocimiento, sino el objeto (la forma natural). La forma intencional es un referir a otro que sí, como la imagen del espejo refiere a otro que sí. El objeto del conocimiento es solo el cuerpo real coloreado, y no la especie en el conocimiento ni en el medio deferente fuera del conocimiento³⁹.

Nótese que el estudio que se está llevando acabo aquí es sobre la *intentio* o *species* en su ser representativo, aquí no se está tratando de lo que sea en su ser en sí. Un doblón puede ser de oro en su ser en sí, pero en su ser representativo es lo que vale, algo inmaterial. La *species* es intencional en su ser representativo, no en su ser en sí. Tampoco la inmaterialidad de la *species* en su ser representativo es propiamente la inmaterialidad del conocimiento, pues es una *inmaterialidad exterior al acto de conocer*, que puede darse fuera de la subjetividad. Lo peculiar de la inmaterialidad del conocimiento no es que la *intentio* sea inmaterial, sino el modo de poseerla.

Tenemos, por tanto, *un objeto conocido, dos seres* (el natural y el intencional), y *tres situaciones de la forma* (la forma natural, la forma en el medio, y la forma en el conocimiento). La forma en el medio, la *species* o intención, es una intencionalidad separada del acto cognoscitivo y, por tanto, una intencionalidad en las cosas. Afirmación que se opone frontalmente a la tesis de que la intencionalidad es una propiedad exclusiva

³⁹ El conocimiento posee la forma intencional, pero lo que se conoce es el objeto que representa. Poseer la *species* no es conocerla. Cfr. C.G. II 75: «*Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili in intelligendo sicut id quo intelligitur, non sicut id quod intelligitur: sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus.*»

de la mente por no ser la intencionalidad una propiedad del acto de conocimiento. Pero, quizás, lo más sobresaliente no es que la intencionalidad no sea una propiedad de la mente, una característica exclusiva de la mente, sino que la intencionalidad en el medio —una intencionalidad extramental— sea una *conditio sine qua non* para los sentidos, cosa más clara y obvia, para los sentidos externos más superiores (vista y oído), pero también, de alguna suerte, para los demás sentidos externos⁴⁰.

El argumento tomístico que se puede recrear sobre la idea de una intencionalidad extramental puede ser el siguiente: Si entre la forma con ser natural (*esse naturale*) y la *species* en el órgano de la facultad sensible hay una distancia, entonces tiene que haber una *continuidad* entre ambas formas —la natural y la intencional en el sentido—, y esta continuidad es la forma intencional en el medio (aire, u otro intermediario). La razón de esta continuidad entre la forma natural y la *species* o forma intencional en el órgano se verá en el siguiente apartado.

De aquí se desprende, además, otro argumento que da razón de una intencionalidad extramental: si la *species* cognoscitiva o *intentio* puede existir en el órgano del sentido, y el órgano es un ente corpóreo, entonces no hay nada que impida la posibilidad de aceptar que la *intentio* pueda existir extraorgánicamente, en otro ente corpóreo que no sea el órgano del sentido.

8. La razón etiológica de la intencionalidad extra-cognoscitiva

Después de este análisis donde se afirma la intencionalidad más allá de la esfera cognoscitiva, uno tiene que preguntarse, ¿cuáles eran las posibles «razones metafísicas» que llevaron al Aquinate a aceptar una intencionalidad extramental? Sin duda,

⁴⁰Creo que es incorrecto describir la *species* o *intentio* como lo hace el Profesor Sanguineti, a saber, como «información sensible sentida» pues la *species* en el medio deferente no es todavía sentida, e incluso, en muchos casos, la *species* en el propio órgano del sentido puede estar sin ser sentida. Cfr. SANGUINETI, J.J., «La especie cognitiva en Tomás de Aquino», *Topicos, Revista de Filosofía*, 40, 2011, p. 73. Mejor hubiera sido decir que la *species* es simplemente «información» sensible o inteligible. Cfr. BALTUTA, E., «From Intentionality to Immateriality. The Mark of the Cognitive for Thomas Aquinas», *Transylvania Review*, 23, 1, 2014, pp. 62-77.

hay razones históricas que apuntan a los comentaristas árabes de Aristóteles⁴¹, y mucho antes que estos, están las intuitivas razones de San Agustín para la existencia de la *intentio* como lo que une el conocimiento con el objeto⁴², pero hay también razones filosóficas de calado, que son las que se indicarán aquí. Entre estas están (a) la noción de causa aplicada a la sensación, que se va a tratar ahora, y (b) la intencionalidad como propiedad de ciertas formas, que no del acto, que es la tesis que se está trabajando en este estudio.

Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, sostiene que una forma natural, como un color, produce una *intentio* o *species* en el medio deferente (el aire en el caso de los colores), que es recibida por el órgano de la facultad sensible (en este caso, la facultad visiva). La razón etiológica fundamental para postular la existencia de estas *species* intencionales en el medio transmisor es triple: primero, que *toda causalidad es por contacto*, esto es, la causalidad a distancia es metafísicamente imposible; segundo, la causalidad del cuerpo es por su forma; y, tercero, todo efecto lleva a su causa, pues el efecto es una semejanza de ella.

Respecto a la primera razón, ya Aristóteles había indicado que el sujeto ha de ser movido por el objeto: «la sensación tiene

⁴¹ Es ya bien conocido que la voz «intentio» es la traducción al latín de las palabras árabes «ma'nā» y «ma'qul» que Avicena utilizó para designar lo significado o mentado. Cfr. BLACK, D. L., «Intentionality in Medieval Arabic Philosophy», *Later Medieval Perspectives on Intentionality*, en *Quaestio* 10, 2010, pp. 65–81. La autora quiere probar que el término «intencional» ya existía en la filosofía árabe, de donde los filósofos medievales la tradujeron al latín como «*intentio*» y «*ese intentionale*». Esto me parece que está bien fundado, pero lo que no me convence es que sea el mismo concepto. La traducción de términos no siempre acierta con expresar el mismo concepto. En Santo Tomás la intencionalidad es una propiedad de ciertas formas, pero, en los árabes mencionados por Black, la intencionalidad parece más una propiedad del acto. Además, tampoco me parece convincente que en los filósofos árabes trataran de una intencionalidad extramental. Por el contrario, la idea de una intencionalidad en las cosas ya se encuentra en Aristóteles, aunque no utilice la palabra «intencional». ¿Los comentaristas árabes lo entendieron igual que Aristóteles?

⁴² Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, Lib. XI., c.2, donde articula la función de la *intentio* como aquello que une el acto cognoscitivo con la cosa extramental: «*Haec igitur tria, corpus quod videtur, et ipsa visio, et quae utrumque coniungit intentio.*» Es mucho más probable que los filósofos medievales —especialmente Santo Tomás— tomaran prestado de San Agustín la palabra *intentio* que de los traductores de Avicena.

lugar cuando el sujeto es *movido* y padece una afección: parece tratarse, en efecto, de un cierto tipo de alteración⁴³.» Ahora bien, el objeto sensible (un color) no está en contacto directo con la vista, luego hace falta un intermediario⁴⁴. El objeto sensible produce un efecto en el medio y este en la facultad sensitiva: «una vez que la sensación es causada debido a que el objeto sensible *pone en movimiento el medio transmisor* de la sensación, es decir, que obra por *contacto*⁴⁵». En todo el proceso, el principio rector es la causalidad por contacto. Nada de esto haría falta si, por una hipótesis imposible, hubiera causalidad a distancia, de aquí que una razón de la existencia de una intencionalidad extramental es la necesidad de satisfacer el principio de la causalidad por contacto: «todo agente ha de estar en contacto con aquello en lo que actúa», y por ello, refiriéndose a Aristóteles en su VIII libro de la *Física*, Santo Tomás dice que «lo movido y el que mueve van juntos⁴⁶».

Esto es el punto de partida para explicar cómo un objeto distante llega a afectar una facultad cognoscitiva. Para que se dé el conocimiento sensible es necesario que la *intentio* sea recibida en el órgano de la sensación. Primero, porque el sentido es una cierta potencia pasiva en relación al objeto —aunque activa en relación a su acto—, entonces es necesario una cierta causalidad de los objetos exteriores:

El sentido es una cierta potencia pasiva sometida por naturaleza a la alteración (*immutatio*) proveniente de los objetos sensibles exteriores. Por lo tanto, lo que por su naturaleza percibe el sentido es el objeto exterior que lo altera y, según la diversidad de objetos, se distinguen las potencias sensitivas⁴⁷.

⁴³ ARISTÓTELES, *De anima*, II, 5, 416b34.

⁴⁴ *Cfr.* ARISTÓTELES, *De anima*, II, 7, 419a19: «Es imposible que padezca influjo alguno bajo la acción del color percibido, luego ha de ser bajo la acción de un agente intermedio; por fuerza ha de haber, pues, algo intermedio.»

⁴⁵ ARISTÓTELES, *De sensu*, III, 440a15.

⁴⁶ ST I, 8, c: «[o]mne agens coniungi ei in quod immediate agit. (...) motum et movens oportet esse simul.»

⁴⁷ S.Th. I, q.78, a.3, c: «*Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exteriorius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguntur.*»

En todo esto subyace la causalidad por contacto. El color ha de causar lo diáfano en el medio deferente, donde deja una semejanza o representación (*species* o *intentio*) de su forma natural. La diafanidad del medio transmisor inmuta físicamente —causalidad por contacto— el órgano de la sensación. De esta suerte, la facultad sensible queda informada del objeto sensible:

El color causa, en acto, que el medio sea transparente y luminoso (...), y esto inmuta el sentido, esto es, el órgano de la vista, *como si fuera continuado por el cuerpo*. Pues *los cuerpos no se inmutan si no se tocan*⁴⁸.

El objeto exterior actúa en el sentido por medio de una serie de contactos causales en el medio deferente. La forma natural causa una *species* o *intentio* en el sentido por medio de un contacto causal con la *species* o *intentio* en el medio transmisor.

Con respecto a la segunda razón, toda causa actúa según su forma, y no según su materia. Este es un principio metafísico crucial para explicar las especies intencionales, que son formas. Principio ignorado por la filosofía de la mente contemporánea, con lo cual no se encuentra una salida satisfactoria al problema de cómo es posible que un objeto material pueda existir en la mente. Este problema se conecta directamente con la siguiente pregunta: ¿cómo una facultad psicológica puede ser excitada (actualizada) por una impresión material⁴⁹? Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, afirma que un objeto material

⁴⁸ *In II de Anima*, lect. 15: «*Oportet autem quod color moveat diaphanum in actu, puta aerem vel aliquid huiusmodi; et ab hoc movetur sensitivum, idest organum visus, sicut a corpore sibi continuato. Corpora enim non se immutant, nisi se tangent.*»

⁴⁹ Este problema ya se encontraba en San Agustín que, como platónico, no admitía que algo material pudiera tener un efecto en el alma o en una de sus facultades. Es interesante notar que esta doctrina platónica no era una dificultad para los platónicos, como Plotino, al que San Agustín le debe tanto, pero sí que era un importante obstáculo para el obispo de Hipona. *Cfr.* San Agustín, *De Musica*, c.6: «*Cum autem ab eisdem suis operationibus aliquid patitur, a seipsa patitur, non a corpore.*» Si el alma es afectada en algo, no puede serlo por un cuerpo sino por sí misma. Pero, entonces, ¿cuál es el papel de los objetos materiales? Aquí falta una adecuada metafísica de la causalidad que proporcione la explicación de la causalidad de los objetos materiales en los sentidos.

actúa sobre el sentido en virtud de su forma, —que Aristóteles llamó tipo (Τύπος) o idea (Εἶδος)— y no en virtud de su materia. El objeto material, al causar, deja una forma sin su materia. Y es esta forma la que se recibe en el sentido. Por tanto, decir que el sentido recibe una forma sin su materia no es una peculiaridad del conocimiento, esto no es más que un caso especial del principio de causalidad: «Todo agente u operante obra por su forma⁵⁰». Lo que toda causa deja es una forma sin su materia, y lo que el sentido recibe del objeto es su forma sin su materia. Esto es lo que sucede en el sentido informado por la *species*, y esto es lo que sucede en la cera informada por la impresión del sello, y en general, con toda causalidad eficiente. Si no se acepta que la causalidad de un ente corpóreo es por su forma, el conocimiento se tornaría imposible, dado que lo que se recibe en el sentido es la forma de lo otro sin su materia. Lo que diferencia el conocimiento de otra recepción formal es que en el conocimiento la forma se recibe en algo que no es material —el acto de conocer—, por el contrario, en la causalidad de las cosas materiales, la forma se recibe en un sujeto material. En ambos casos, lo causado es una forma sin su materia original.

La tercera razón es que el efecto es siempre una cierta semejanza de la causa. La causa actúa por su forma, y su forma es lo que se deja en el efecto. Con más precisión, la causa deja en el efecto una forma sin la materia de la causa, aunque en otro sujeto. Y —lo que es esencial para nuestro estudio— esta forma es una semejanza de la forma natural de la causa. A veces la semejanza es perfecta, y otras veces es imperfecta, todo dependiendo del sujeto en donde se reciba la forma efectuada por la causa:

Todo agente intenta (*intendat*) inducir su propia semejanza en el efecto en la medida de que el efecto pueda recibirla⁵¹.

El efecto es semejante a la causa por la forma, no por la materia. Y esto es posible porque la forma efectuada ya pree-

⁵⁰ CG II, 98: «Omne agens vel operans operator per suam formam.»

⁵¹ CG II, 45: «[O]mne agens intendat suam similitudinem in effectum inducere secundum quod effectus capere potest.»

xistía en su causa. Hay pues una *intentio* que pasa de la causa al efecto⁵², y, de esta suerte, la forma efectuada es una imagen de la causa:

El efecto preexiste en la causa como su ejemplar, porque las causas producen sus efectos según su semejanza, e inversamente, *los efectos causados tienen una imagen de sus causas*⁵³.

Todo lo que hay en el efecto por su forma, ya preexistía en su causa, y hace referencia a ella porque es su imagen. De aquí se puede inferir que el efecto informa sobre la causa, pues en el efecto hay ya una semejanza que representa a la causa, esto es, hay ya una *intentio*: la *species* o *intentio* es una forma causada que informa de la causa. De igual manera que el calor es de la misma especie que el acto de calentar, así aquello por lo que vemos es de la misma especie que el objeto visto:

Todo agente (...) obra por su forma, a la que corresponde su operación, como es el caso con la operación de calentar respecto de la forma del calor; así también lo que vemos es la cosa de cuya especie es *informada* la vista⁵⁴.

La forma causada por el color —la *species*— es una imagen del color que informa al acto de ver acerca del color. El acto de ver opera según la correspondiente forma que posee, que es la *species*, una imagen del color, una referencia intencional a su objeto. Esto implica que la cuestión del ser intencional en las cosas puede entenderse como un resultado de la causalidad:

⁵² Esto es todavía más notorio en el caso de la causalidad instrumental. La causa principal deja una *intentio* en el instrumento por la que se produce el efecto que es superior al instrumento. Para una interesante descripción de este proceso en relación al conocimiento, cfr: BROCK, S., «*Intentional being, natural being, and the first-person perspective in Thomas Aquinas*», *The Thomist* 77 (2013), p. 108.

⁵³ *Liber de causis*, lect. 14: «*Manifestum est autem quod oportet effectus praeexistere in causis exemplariter; quia causae producunt effectus secundum suam similitudinem; et e converso causata habent imaginem suarum causarum.*»

⁵⁴ CG II, 98: «*Omne agens vel operans operatur per suam formam, cui operatio respondet, sicut calefactio calori: unde et illud videmus cuius specie visus informatur.*»

En toda causa eficiente hay una *semejanza* de su efecto, e igualmente en todo efecto hay una *semejanza* de su causa, ya que todo agente produce algo semejante a sí mismo⁵⁵.

Aunque, propiamente hablando, no existe una transferencia de formas —las formas son educidas pero no transmitidas—, hay, en todo esto, una cierta «transferencia intencional» del objeto al acto de conocer, pues la información del objeto ha de ser transmitida al órgano del sentido, y este al acto de sentir⁵⁶. Se puede hablar de transferencia de la información (forma intencional) por cuanto la causa «intenta» formar una semejanza de sí, semejanza que puede perseverar en un largo proceso causal.

9. El Problema de la realidad espiritual de la *species*

A estas alturas de esta investigación, es importante que se indique un importante obstáculo en la concepción de Santo Tomás. Como es bien conocido, Santo Tomás entiende la *intentio* o *species* como un ser espiritual, que solo puede tener un ser incompleto, un ser *diminutum*, pero real, que va instantáneamente del objeto a la facultad visiva por medio del medio transmisor, de igual manera que la causa principal alcanza el efecto por medio de una *intentio* que pasa al instrumento:

En las cosas corporales no puede haber una virtud espiritual en su ser completo, pero puede haberla en la manera de una intención, de igual manera que la virtud del arte está en los instrumentos movidos por el artista⁵⁷.

Pero esta concepción de la *species* no es necesaria mantenerla si se tiene en cuenta la nueva concepción física de la luz,

⁵⁵ C.G. II, 98: «*In qualibet autem causa effectiva oportet esse similitudinem sui effectus, et similiter in quolibet effectu oportet esse similitudinem suae causae: eo quod unumquodque agens agit sibi simile.*»

⁵⁶ Cfr. KLIMA, G., «*Intentional Transfer in Averroes, Indifference of Nature in Avicena, and the Representationalism of Aquinas*», *Universal Representation, and the Ontology of Individuation*, G. Klima y A. Hall (editores), Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2011, pp. 45-54.

⁵⁷ Cfr. IV Sent., d.1, q.1, a.4, qc2, ad4: «*[I]n re corporali non potest esse virtus spiritualis secundum esse completum; potest tamen ibi esse per modum intentionis, sicut in instrumentis motis ab artifice est virtus artis.*»

así como la neurofisiología de los órganos externos, que el Aquinate desconocía⁵⁸. La luz no se mueve con velocidad infinita—como se creía— sino finita, y la recepción del color en la retina implica una recepción física. No es, pues, necesario postular una entidad espiritual que viaje con velocidad infinita, pues los cuerpos siempre tienen una velocidad finita, como es el caso de la luz. Y tampoco es necesario sostener que la *species* es recibida por el órgano de modo inmaterial: la de una entidad espiritual, con ser incompleto, que existe en un medio corpóreo.

Aquinas armonizó, con una lógica impecable, las observaciones e hipótesis disponibles de la ciencia natural con una sólida metafísica y teoría del conocimiento. Primeramente, si la luz recorre la distancia en un instante, pero ningún cuerpo puede adquirir una velocidad infinita, entonces, la transmisión de la causalidad de un objeto distante a los sentidos no puede ser de carácter corpóreo. El argumento se invalida una vez que se niega el antecedente: la luz tiene una velocidad constante y es de carácter corpuscular. Por consiguiente, ya no hay necesidad de mantener la realidad espiritual de las *species*.

En segundo lugar, Santo Tomás armonizaba su teoría de la realidad espiritual de las *species* con la observación—válida en la ciencia medieval—de que la *species* de un color, por ejemplo, ni colorea el aire, ni la pupila del ojo: «El color intencional (*intentio coloris*), que está en la pupila, no puede hacerla blanca⁵⁹». Por ello, se concluye que la forma intencional es poseída inmaterialmente por el medio deferente y por el órga-

⁵⁸ Era común entre filósofos medievales (incluido el Aquinate) la idea de que todo el universo material estaba inhabitado por formas intencionales cuyo único ser es el ser intencional, una especie de ser debilísimo. Esto era necesario para explicar, por ejemplo, cómo un color llega a tener un efecto en la visión sin que el medio transmisor se coloree. Parecía necesario postular unas formas, incompletas en su ser, con un ser tan débil, que era mero ser intencional, sin poder causal efectivo en el aire o en el órgano. Obviamente, esto era una explicación debido a una física inadecuada, y, sobre todo, una teoría de la luz errónea. La idea de espíritus con ser debilísimo, cuya función era informar de su objeto, está también presente en algunos filósofos racionalistas, como sucede con Descartes, que postuló la existencia de cuasi-espíritus, que recorren los nervios del cuerpo humano, para informar del mundo exterior.

⁵⁹ ST I-II, 5, 6 ad2: «[I]ntentio coloris, quae est in pupilla, non potest facere album.»

no. Pero con la adquisición de mejores medios para observar estos fenómenos, la luz contiene los colores físicamente, como se desprende de la interposición de un prisma que descompone la luz en diferentes colores, y la retina recibe físicamente el color como cámara oscura, además de una excitación física de los receptores retinales (conos y bastones). Por ello, no es necesario aceptar la realidad espiritual de las *species*, incluso con un ser disminuido (*esse diminutum*). Pare evitar este problema, se ha distinguido en este trabajo dos aspectos en la *species*: su ser real y su ser representacional, que es su ser intencional (*esse intentionale*). Toda forma que es un efecto causal porta una imagen de su causa. Es esta imagen o representación de la causa el ser intencional de la forma. Quedó ya establecido que la causa «intende» la forma⁶⁰, y que esta forma causada en el efecto es ya algo intentado, una *intentio*.

Por todo ello, independientemente de la concepción espiritualista de la *species*, lo esencial es que las *species* son formas que informan, que es precisamente la razón del ser intencional. Esto es lo que afirma Santo Tomás cuando dice que

la vista es *informada (informatur)* por la especie intencional⁶¹.

La información va desde la causa al efecto, del color al acto de ver, cuyo medio transmisor puede comportarse como causa instrumental de una causa principal. La teoría de la causalidad instrumental —importante para poder comprender la función de la *intentio*— implica que la causa principal transmite al instrumento la información que debe llegar al efecto. En el instrumento está la *intentio* de la causa principal, sin la cual, no se produce el efecto de la causa principal. De igual manera que el artista informa al instrumento para producir su efecto, así el color informa al medio deferente para producir su efecto en la vista. Esta intención es la forma intencional, que en cuanto intencional es de suyo inmaterial. Incluso se puede sostener

⁶⁰ Véase arriba la cita 50: CG II, 45.

⁶¹ *Cfr.* C.G. II, 98: «... *illud videmus cuius specie visus informatur*». La cursiva es mía.

que el ser intencional de la forma es espiritual, con un ser incompleto, si con esto no se indica que tiene una realidad disminuida. El ser intencional, tanto en las palabras (su significado), en las monedas (su valor), en los signos naturales, etc., es lo que informa a la mente, esto es, solo se considera aquí el carácter representacional de ciertas formas, que no es ningún ser real en cuanto representacional, pero que conlleva una relación a su origen.

De todo esto, la conclusión importante en nuestro estudio es que lo que constituye el conocimiento no es la intencionalidad, ni siquiera la simple recepción de una forma, sin la recepción de una forma de modo inmaterial por el acto cognoscitivo. Ciertamente, la forma poseída inmaterialmente puede ser intencional —la *species*—, que es una forma vicaria del objeto conocido —una *intentio*—, pero también puede serlo una forma propia, no vicaria, como es el caso del conocimiento *per essentiam*. Según esta lectura del pensamiento de Santo Tomás, la *species* en el aire y en el órgano del conocimiento sensible está en un sujeto material en su ser real, mientras que en su ser representacional refiere a otra forma. De esta suerte, la *intentio*, en cuanto a su ser intencional, es en sí misma inmaterial, pero que puede darse en un sujeto material. La *species* en su ser real inmuta al órgano, e inmutándolo físicamente, informa al acto de conocer. Nótese que no es suficiente para que haya conocimiento el mero recibir la forma en el órgano. El acto tiene que ser informado. Hay casos en que el órgano recibe la *species* sin que haya propiamente conocimiento, como es el caso de quien duerme con los ojos abiertos, donde el órgano recibe formas del exterior sin conocimiento: la inmutación física del órgano no es la recepción inmaterial propia del conocimiento, aunque la antecede. Y en este sentido se puede entender lo que el Aquinate dice que la inmutación física precede a la inmaterial:

[L]a inmutación natural precede a la inmutación espiritual, de igual manera que el ser natural precede al ser intencional⁶².

⁶² Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2: «(...) *immutatio naturalis praecedat immutationem spiritualem, sicut esse naturale praecedat esse intentionale.*»

Para la operación del sentido se requiere una inmutación espiritual por la que se establezca en el órgano del sentido una representación intencional de la forma sensible (*intentio formae*)⁶³.

La inmutación espiritual es la que se realiza por el ser intencional de la forma, que es propiamente una información. La forma recibida físicamente en el órgano informa al acto cognoscitivo por contener una imagen de su origen. Hay pues en esto suficientes elementos a favor que no parece tener la concepción espiritualista de la *species*:

(1) La *species*, como realidad espiritual, no explica por qué no puede alcanzar la pupila con los ojos cerrados, pues para los seres espirituales no es un obstáculo el traspasar los cuerpos. Por el contrario, si la *species* es una forma física intencional, efecto propio de una causa, se armoniza bien con la actual situación de la fisiología del órgano de los sentidos.

(2) Si la *species* tiene una realidad espiritual, entonces sería inteligible en acto, y podría por sí misma informar al intelecto, conclusión que no es aceptada por Santo Tomás. Pero si la *species* es una forma física, imagen de su causa, no sería inteligible en acto por estar constreñida a sus condiciones materiales.

(3) La *species*, como entidad espiritual y con un ser incompleto, no encaja bien en ninguna de las categorías del ente, es una anomalía que no parece comportarse ni como un accidente de la sustancia material, ni como una substancia. Por el contrario, la forma intencional como efecto de una cualidad es una forma accidental⁶⁴.

De todo esto, parece, que la solución ofrecida aquí respeta al máximo el pensamiento de Santo Tomás con muy pocos ajustes, a la vez que se eliminan los elementos obsoletos de la ciencia de su tiempo⁶⁵.

⁶³S.Th. I, q.78, a.3, c: «*Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus.*»

⁶⁴Esta conclusión ya se encuentra en Aristóteles cuando afirma que las cosas, en donde las cualidades sensibles inhieren, comunican esas cualidades «a una porción de aire y ésta, puesta en movimiento, mueve otra a su vez», ARISTÓTELES, *De Insomn.*, II, 459a31.

⁶⁵En este sentido estoy en desacuerdo con el profesor Sanguineti cuando propone eliminar el concepto de intencionalidad en la realidad física para superar el mode-

10. A modo de conclusión:

Irrelevancia de la intencionalidad para la esencia del conocimiento

De los anteriores análisis, queda patente que (1) el conocimiento por intencionalidad requiere una causa de la forma intencional, (2) el mero hecho de recibir una forma sin su materia no califica suficientemente para ser conocimiento, pues, como se dijo, toda causa deja en el efecto una semejanza de su forma sin su materia original. Esto explica que pueda haber formas intencionales fuera del conocimiento. (3) Para que haya conocimiento se requiere que la forma poseída sea recibida en algo que ya es acto. Es precisamente esta estructura forma-acto —que solo puede ser inmaterial— lo que constituye la esencia del conocimiento.

De aquí se tiene una de nuestras conclusiones: *si la esencia del conocimiento es el modo inmaterial de poseer la forma, entonces es irrelevante si la forma es intencional o no*. La intencionalidad no solo no es suficiente para la existencia del conocimiento, sino que es esencialmente innecesaria, e incluso imposible, en el caso de un conocimiento que sea por la propia esencia (*per essentiam*). Pues el conocimiento por intencionalidad es un conocimiento mediante una forma vicaria que representa a otra forma, mientras que el conocimiento *per essentiam* es por una forma que es la propia esencia del sujeto de conocimiento, que funciona como si fuera una *species*, pero que propiamente no lo es, pues no es intencional, esto es, es una forma que «no» es vicaria. Resulta claro de esta argumentación que la intencionalidad es algo marginal para la estricta esencia del conocimiento.

Pero, además, el conocimiento divino, que es el prototipo de todo conocimiento —el primer analogado— es completamente incausado, pero el conocimiento por especies intencionales

lo físico obsoleto de Santo Tomás: «Mi opinión es que es más sencillo reconocer que la atribución de un «ser intencional» al medio físico, aunque sea a mero título de *transiens*, está equivocada y depende de una física anticuada, lo mismo que la remisión de este tipo de efectos «suprafísicos» a la causalidad de las sustancias separadas.» SANGUINETI, J.J., «La especie cognitiva en Tomás de Aquino», p. 72.

es necesariamente causado, y por consiguiente necesariamente imperfecto (pues, aunque la causa no es necesariamente imperfecta, todo efecto lo es), luego el conocimiento divino no puede ser intencional. El conocimiento de Dios, que es el modelo de todo conocimiento, no es intencional. Y Dios, que es sumamente actual es sumamente inmaterial. Por donde la esencia del conocimiento está necesariamente en la línea de la inmaterialidad y no de la intencionalidad.

Bibliografía

- ANSCOMBE, GERTRUDE ELIZABETH M., y GEACH, PETER T., *Three Philosophers*, Oxford, Basil Blackwell, 1961.
- ARISTÓTELES, *Obra Completa*, Madrid, Editorial Gredos, 1984-2004. Especialmente los libros, *Sobre el Alma*, y *Tratados breves de historia natural*.
- BALTUTA, E., «From Intentionality to Immateriality. The Mark of the Cognitive for Thomas Aquinas», *Transylvania Review*, 23, 1, 2014, pp. 62-77.
- BLACK, DEBORAH L., «Intentionality in Medieval Arabic Philosophy», *Later Medieval Perspectives on Intentionality*, en *Quaestio* 10, 2010.
- BRENTANO, FRANZ, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1973.
- BROCK, STEPHEN, «Intentional being, natural being, and the first-person perspective in Thomas Aquinas», *The Thomist* 77 (2013), 103-133.
- DUMMET, MICHAEL, *The Origins of Analytic Philosophy*, Boston, Harvard University Press, 1996.
- EHRENFELS, CHRISTIAN, *Über Gestaltqualitäten*, en: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 14, Graz, 1890.
- CHISHOLM, RODERICK, *Brentano and Meinong Studies*, Amsterdam, Editions Rodopi B.V., 1982.
- *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca, Cornell University Press, 1957
- FABRO, CORNELIO, *La Fenomenologia della percezione*, Milano, Vita e Pensiero, 1941.
- *Percezione e pensiero*, Milano, Vita e Pensiero, 1941.
- *La svolta antropologica di Karl Rahner*, en *Opere Complete* 25, Roma, Editrice dei Verbo Incarnato, 2011.

- GEACH, PETER T., «Form and Existence», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 55, 1954-1955.
- HALDANE, JOHN, «Mind-World Identity Theory and the Anti-Realist Challenge», *Reality, Representation and Projection*, editor J. Haldane y C. Wright, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- «Forms of Thought», *The Philosophy of Roderick Chisholm*, editor Lewis Edwin Hahn, Illinois, Open Court, 1997.
- «Realism with a Metaphysical Skull», *Hilary Putnam: Pragmatism and Realism*, editor James Conant y Urszula Zeglen, London, Routledge, 2002.
- HUSSERL, EDMUND, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, «Autor's Preface to the English Edition» London 1931.
- *Investigaciones Lógicas*, volumen 2, Traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- IONNIS A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus*, Parisiis, Desclée et Sociorum, 1934.
- JACQUETTE, D., «Brentano's Concept of Intentionality», en *The Cambridge Companion of Intentionality*, al cuidado de Dale Jacquette, New York, Cambridge University Press, 2004.
- KENNY, ANTHONY, «Intentionality: Aquinas and Wittgenstein», *The Legacy of Wittgenstein*, New York, Basil Blackwell, 1984.
- *Aquinas on Mind*, London, Rutledge, 1993.
- KLIMA, GIULA, «Intentional Transfer in Averroes, Indifference of Nature in Avicena, and the Representationalism of Aquinas,» *Universal Representation, and the Ontology of Individuation*, G. Klima y A. Hall (editores), Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2011
- LISSKA, ANTHONY, *Aquinas's Theory of Perception, An Analytic Reconstruction*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- MEINONG, ALEXIUS, *Über Gegenstandstheorie*, en *Alexius Meinong Gesamtausgabe*, al cuidado de Rudolf Haller, Graz - Austria, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1971 volumen 2.
- MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *La Estructura de la Subjetividad*, Madrid, Ediciones Rialp, 1967.
- MOSER, ROBBIE, «Thomas Aquinas, *esse intentionale*, and the cognitive as such», *The Review of Metaphysics*, 64, 2011.
- PASNAU, ROBERT, *Theories of Cognition*, New York, Cambridge University Press, 1997.
- PERLER, DOMINIC, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt, Klosterman, 2004.

- SAN AGUSTÍN, *De trinitate libri quindecim*, Opera Omnia, Patrologia Latina 42.
- SANGUINETI, JUAN JOSÉ, «La especie cognitiva en Tomás de Aquino», *Topics, Revista de Filosofía*, 40, 2011, pp. 63-103.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Opera Omnia*, editado y puesto en versión electrónica por BUSA, ROBERTO, SJ, mantenido por ALARCÓN, ENRIQUE, en la Universidad de Navarra, España. Disponible en <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Fecha de consulta: 7/15/2018.
- SCARPELLI-CORY, THERESE, «Knowing as Being? A Metaphysical Reading of the Identity of Intellect and Intelligibles in Aquinas», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 91, 3, 2017.
- SPRUIT, LEEN, *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*, 2 volúmenes., Leiden, Brill, 1994.
- VELARDE-MAYOL, VÍCTOR, *On Brentano*, New York, Wadsworth, 2000.
- *Ser y Objeto*, Madrid, Síntesis, 2016.

Índice

Índice del Volumen LXXIV

Fascículo 243

ARTÍCULOS

- VÍCTOR VELARDE-MAYOL *Intencionalidad e Inmaterialidad en Santo Tomás de Aquino* 7-46
- TIMOTHY J. FURLAN *Aristotle on Teleological Explanations* 47-108
- MARCO BRACCHI *Rileggendo la Summa Theologica di san Tommaso d'Aquino. Il trattato De Deo a partire dalla teologia di Réginald Garrigou-Lagrangey* 109-150

NOTAS Y COMENTARIOS

- VÍCTOR HORACIO BASTERRETICHE *El arte sacro, cultura elevada por la Gracia* 153-164
- FRANCESCO ALFIERI *La franqueza que proviene de un pensar a contracorriente. Análisis del actual «sistema» post-dictatorial* 165-178

BIBLIOGRAFÍA

- BOLZÁN, JUAN ENRIQUE *Big Bang y Filosofía* (Oscar Beltrán) .. 181-186
- J. E. Bolzán, *Fundamentos de una ontología de la naturaleza*, (Olga Lucía Larre) 186-189
- MARÍA ARACOELI BEROCH, *L'io come principio assoluto esistenziale in Cornelio Fabro*. (Julio Raúl Méndez) 189-192
- CONTAT, Alain (ed.), *Miscellanea in onore di Marco Orosio*, (Francisco Bastitta Harriet) 192-196

ÍNDICE 199

PERFIL EDITORIAL Y NORMAS DE PUBLICACIÓN 201