

Conócete a ti mismo: Una crítica a las lecturas intencionalistas de la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino

Know thyself: A criticism to the intentionalist readings of Thomas Aquinas's theory of knowledge

FERNANDO GABRIEL HERNÁNDEZ

Sumario:

1. El rol del *esse intentionale* en la gnoseología tomista
2. El *esse naturale* en el conocimiento divino
3. El *esse naturale* en el conocimiento angélico
4. El *esse intentionale* en el conocimiento humano
5. Conclusiones

Resumen: La distinción que establece Tomás de Aquino entre el *esse intentionale* y el *esse naturale* es vista por diferentes comentaristas como la diferencia entre la existencia mental y la existencia extra-mental de un ente, respectivamente. A menudo se traduce *esse intentionale* como “existencia mental”, incluso se ha llegado a decir que *intentio* significa “tener una idea”. Según las lecturas intencionalistas la existencia intencional es lo que distingue a los seres cognoscitivos de los no-cognoscitivos, esto es, poseer una *intentio* sería una condición necesaria y suficiente para que un ente sea cognoscitivo. El objetivo del artículo es discutir esta tesis y mostrar que existe un tipo de conocimiento que no implica la presencia de formas que tengan una existencia intencional, como es el caso del conocimiento que los seres cognoscitivos tienen de sí mismos.

Palabras clave: autoconocimiento; intencionalidad; Aquino; existencia intencional; existencia natural.

Abstract: The distinction that Aquinas establishes between the *esse intentionale* and the *esse naturale* is seen by different commentators as the difference between the mental existence and the extra-mental existence of a being, respectively. *Esse intentionale* is often translated as "mental existence," even saying that *intentio* means "to have an idea". According to intentionalist readings, the intentional existence it is that distinguishes the cognitive beings from the non-cognitive beings, that is, having an *intentio* would be a necessary and sufficient condition for an entity to be cognitive. The objective of this paper is to discuss this thesis and to show that there is a type of knowledge that does not imply the presence of forms that have an intentional existence, as in the case of the knowledge that cognitive beings have of themselves.

Key Word: self-knowledge; intentionality; Aquinas; intentional being; natural being.

1. El rol del *esse intentionale* en la gnoseología tomista

Tomás de Aquino afirma que un ente es cognoscitivo si y solo si posee la forma de aquello que es conocido.¹ Sin embargo, hay que tener en cuenta que recibir y poseer formas de otros entes es algo que sucede tanto en el ámbito de la física como en el ámbito de la gnoseología. De hecho, cuando un animal percibe un objeto verde, recibe la forma de este color y algo similar sucede cuando alguien pinta de verde una pared, puesto que la pared también recibe la forma del color. Para el Aquinate la diferencia que hay entre estos dos hechos radica en que en el primer caso la forma del verde posee una existencia intencional (*esse intentionale*) en el animal, mientras que en el segundo caso la forma tiene una existencia natural (*esse naturale*) en la pared. Además, esta

¹ Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 14, a. 1, co.

distinción explica que la pared se vuelva verde, pero que no ocurra esto con el ojo.²

En varias de sus obras Tomás de Aquino menciona esta distinción entre los dos tipos de existencias y, cuando trata sobre el conocimiento en general, manifiesta que la existencia intencional es la que cumple un rol esencial en el proceso cognoscitivo. Para hacer manifiesta esta afirmación citaremos a continuación dos pasajes en los que el Aquinate menciona esta distinción en dos tipos de conocimientos que son totalmente diferentes entre sí: el conocimiento sensible, propio de los animales, y el conocimiento angélico.

Y de esta manera, el sentido recibe la forma sin la materia, porque la forma tiene un modo de existir diferente en el sentido y en el objeto sensible. En efecto, en el objeto sensible tiene una existencia natural (*esse naturale*), pero en el sentido tiene una existencia intencional (*esse intentionale*) y espiritual.³

A lo tercero [respondo] diciendo que un ángel conoce a otro por la especie del otro que existe en su entendimiento, que difiere del ángel del que es semejanza, no según la existencia material e inmaterial, sino según la existencia natural e intencional (*esse naturale et intentionale*). En efecto, el ángel mismo es una forma subsistente en su existencia natural, pero no

² Cfr. *Summa Theologiae I*, q. 78, a. 3, co.

³ *Sentencia libri De anima*, lib. 2 l. 24 n. 3. 553: «Et per hunc modum, 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 autem habet esse intentionale et spirituale.» (Thomas Aquinatis, *Sentencia libri De anima*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. 45/1 (Roma-Paris: Commissio Leonina-J. Vrin, 1984), 553).

su especie que está en el entendimiento del otro ángel,
sino que allí sólo tiene una existencia inteligible.⁴

Diferentes intérpretes⁵ de Tomás de Aquino consideran que el papel que cumple el *esse intentionale* en su teoría del conocimiento permite colocar al Aquinate en la misma línea de pensamiento que las lecturas intencionalistas actuales. Es oportuno recordar que, según estas lecturas, la intencionalidad es una propiedad distintiva de la conciencia, esto es, solo los actos de conciencia son intencionales.⁶ Esta característica parecería

⁴ *Summa Theologiae* I, q. 56 a. 2, ad. 3: «Ad tertium dicendum quod 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.» (Thomas Aquinatis, *Pars prima Summae theologiae*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. 5 (Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1889), 67)

⁵ Cfr. Jeffrey E. Brower & Susan Brower-Toland, "Aquinas on Mental Representation: Concepts and Intentionality," *The Philosophical Review* 117 (2008): 193-243; Robert Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) 38-45; Peter Geach, "Form and Existence," *Proceedings of the Aristotelian Society* 55 (1954): 251-272; Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 127-8; John Haldane, "Mind-World Identity Theory and the Anti-Realist Challenge," en *Reality, Representation and Projection*, ed. John Haldane y Crispin Wright (Oxford: Oxford University Press, 1993), 15-37.

⁶ El origen de estas lecturas se encuentra en Franz Brentano, quien fue el primero que definió "la marca de lo mental" a partir de la intencionalidad: «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. (...) Esta inexistencia intencional es exclusivamente

estar presente en la doctrina tomasiana, por lo que cabría perfectamente hablar de una teoría de la intencionalidad en Tomás de Aquino.

Según las lecturas intencionalistas Tomás de Aquino utiliza el concepto de *esse naturale* para referirse a los objetos extra-mentales y el concepto de *esse intentionale* para referirse a los objetos mentales. Debido a esta interpretación, suele traducirse *esse intentionale* como «existencia mental» e *intentio*, palabra de la cual deriva el término *esse intentionale*, como «tener una idea». ⁷ De esta manera, en el acto cognoscitivo el ente que es objeto de conocimiento posee algún tipo de existencia en la mente del sujeto cognoscente, el Aquinate denominaría *esse intentionale* o *intentio* a esta existencia.

Tal es la importancia que suele dársele a la existencia intencional que se ha vuelto moneda corriente afirmar que todo conocimiento implica la intencionalidad. Algunos de los comentaristas intencionalistas fueron más lejos y llegaron a sostener que poseer formas que tienen una existencia intencional es una condición necesaria y también suficiente para que un ente sea considerado cognoscitivo. Tal es el caso de Robert Pasnau, quien afirma que «algo es cognoscitivo si y solo si es apto para tener no solo su propia forma, sino también las formas de otros entes existiendo intencionalmente.» ⁸

propia de los fenómenos psíquicos. Ningún fenómeno físico ofrece nada semejante. Con lo cual podemos definir los fenómenos psíquicos diciendo que son aquellos fenómenos que contienen en sí, intencionalmente, un objeto.» (Franz Brentano, *Psicología desde un punto de vista empírico* (París: Éditions Montaigne, 1944), 32)

⁷ Williams E. Lyons, *Approaches to Intentionality* (Oxford: Oxford UP, 1995), 1: «(...) the word 'intentionale' in the phrase *esse intentionale* was derived from the Latin word *intentio*, which meant, roughly, 'having an idea' or 'the direction of attention in thought'.»

⁸ Pasnau, *Theories of Cognition*, 34: «something is cognitive iff it is suited to have not just its own form but also the intentionally

Esta postura no es plausible, de hecho, es erróneo reducir el *esse intentionale* a una mera existencia mental. Efectivamente, para Tomás de Aquino existen formas extra-mentales que puede tener este tipo de existencia. El color en el aire, por ejemplo, tiene una existencia intencional⁹ y nadie diría que el aire es un ente cognoscitivo por poseer formas con este tipo de existencia.¹⁰ Este ejemplo basta para mostrar que la posesión de intenciones no puede ser aquello que distinga a los seres cognoscitivos de los seres no cognoscitivos. Otros comentadores,¹¹ advertidos sobre la concepción de formas intencionales en el medio, sostuvieron que poseer formas que tienen una existencia intencional es una condición necesaria pero no suficiente para que un ente sea cognoscitivo. Esto se debería a que también sería necesaria la posesión de alguna facultad cognoscitiva.

Un ser es cognoscitivo si y solo si puede recibir el ser intencional de una forma sin la materia y cuando posee un funcionamiento correspondiente a un poder cognoscitivo.¹²

existing forms of other things.»

⁹ En múltiples obras Tomás de Aquino menciona la presencia de formas intencionales en el medio: *Super II Sententiarum*, d. 13, q. 1, a. 3 co.; *Sentencia libri De sensu* I, l. 5, n. 4; *Quaestiones disputatae de potentia* q.5, a. 8, co.; *Quaestiones quodlibetales* VII, q. 1, a. 2, arg. 5.

¹⁰ Para un estudio más detallado de este tema véase Fernando G. Hernández, “El criterio de cognoscibilidad en Tomás de Aquino: entre la intencionalidad y la inmaterialidad,” *Revista de Humanidades* 30 (2014): 18-25.

¹¹ Jörg Tellkamp, “Aquinas on Intentions in the Medium and in the Mind,” *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80 (2006): 275-289; Dominik Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004).

¹² Tellkamp, “Aquinas on Intentions,” 280: «A beings is cognitive

Un ente X es entonces cognoscitivo, (i) si es capaz de recibir la forma de un ente sin la materia con una existencia intencional y tenerla en sí misma y (ii) si tiene una capacidad natural de captar una forma.¹³

En este artículo se pretende demostrar que también se comete una equivocación al establecer un vínculo necesario entre el conocimiento y la intencionalidad en la gnoseología de Tomás de Aquino. Hay suficiente evidencia textual que muestra que no es necesario que el objeto mental tenga una existencia intencional en el ente cognoscitivo. De hecho, algunos seres cognoscitivos se conocen a sí mismos a partir del *esse naturale*, sin intervención del *esse intentionale*.

En las próximas secciones estudiaremos la manera en la que Tomás de Aquino concibe el conocimiento de sí mismo en Dios, los ángeles y los seres humanos. Pero antes de comenzar a analizar el caso particular de cada uno de estos seres, se deben mencionar ciertos elementos que son aplicables a todos ellos. Para Tomás de Aquino en todo tipo de conocimiento se pueden distinguir al menos tres elementos: el que entiende (el sujeto), lo que se entiende (el objeto) y aquello por lo cual se entiende (la forma o especie). Se podría enumerar también el acto de entender pero la importancia de establecer esta distinción tripartita radica en que la forma por la que el sujeto entiende puede tener una existencia natural, en lugar de una existencia intencional.

if and only if it can receive the intentional being of a form without the matter and when it possesses a corresponding functioning cognitive power.»

¹³ Perler, *Theorien der Intentionalität*, 40: «Eine Entität x ist genau dann kognitiv, (i) wenn sie imstande ist, die Form einer Entität ohne die Materie mit intentionalem Sein aufzunehmen und in sich zu haben, und (ii) wenn sie ein natürliches Vermögen hat, die Form zu erfassen.»

2. El *esse naturale* en el conocimiento divino

En este punto debemos distinguir dos tipos de conocimientos: a) el conocimiento que Dios tiene de sí mismo; b) el conocimiento que Dios tiene de las creaturas. Para el primer tipo de conocimiento mencionado hay que tener en cuenta que Dios es acto puro y, por tanto, es absolutamente simple e inmaterial. Todos los entes creados tienen algún tipo de potencialidad, ya sea porque son un compuesto de materia y forma o porque en ellos la existencia se distingue de su esencia. La simplicidad e inmaterialidad divina hacen que El sea cognoscitivo y cognoscible en sí mismo, por lo que no solo puede conocerse a sí mismo, sino que es lo máximamente cognoscible. Ahora bien, como en Dios no hay ningún tipo de distinción,¹⁴ la forma o especie inteligible por la cual se conoce no se diferencia de su esencia, o lo que es lo mismo, Dios se conoce a sí mismo por su esencia.

Como Dios no tiene nada de potencialidad, sino que es acto puro, es necesario que el entendimiento y lo entendido sean lo mismo en El en todos los sentidos, esto es, que no carezca de la especie inteligible, como le sucede a nuestro entendimiento cuando conoce en potencia; ni que la especie inteligible sea distinta de la sustancia del entendimiento divino, como le sucede a nuestro entendimiento cuando está conociendo en acto; sino que la misma especie inteligible es el mismo entendimiento divino. Y así se conoce a sí mismo por sí mismo.¹⁵

¹⁴ Cfr. *Compendium theologiae*, lib 1, cap. 10.

¹⁵ *Summa Theologiae I*, q. 14, a. 2, co.: «Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis, ita scilicet, ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum

Ahora bien, si la esencia divina es la forma por lo cual Dios se conoce a sí mismo, esperaríamos que la misma tuviese una existencia intencional, si es que aceptamos la teoría intencionalista. Sin embargo, la esencia divina posee una existencia natural, por eso cuando Dios se conoce a sí mismo lo hace por medio de una especie inteligible que tiene un *esse naturale*: «La esencia divina está en Dios por el modo de lo inteligible; en efecto, el ser natural (*esse naturale*) de Dios y el ser inteligible es uno e idéntico, porque su ser es su conocer.»¹⁶

El conocimiento que Dios tiene de sí mismo no precisa de la existencia intencional, sino de la natural. La existencia natural de la esencia divina es aquello por lo cual Dios se conoce a sí mismo y por eso hay que decir que el *esse naturale* puede tener una existencia mental, además de una extra-mental. De hecho, Tomás de Aquino afirma que en este caso el *esse naturale* es idéntico al *esse intelligibile*.

Lo mismo sucede con el segundo tipo de conocimiento mencionado más arriba, a saber, el conocimiento que Dios tiene de los entes creados. En un intento por conciliar la teología cristiana con la doctrina platónica de las Ideas, Tomás de Aquino admite que las Ideas de las que hablaba Platón existen, pero en la mente divina. Estas Ideas son las formas de los entes existentes fuera de la mente divina y tienen una doble función: una función

intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus. Et sic seipsum per seipsum intelligit.» (Thomas Aquinatis, *Pars prima Summae theologiae*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. 4 (Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888), 168)

¹⁶ *Summa Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 47 n. 5 : «Essentia autem divina est in Deo per modum intelligibilem: nam esse naturale Dei et esse intelligibile unum et idem est, cum esse suum sit suum intelligere.» (Thomas Aquinatis, *Summa Contra Gentiles*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. 13 (Roma: Typis Riccardi Garroni, 1918), 137)

ejemplar o como principio de generación de las cosas y otra como principio de conocimiento.

En cuanto es ejemplar, está relacionado a todo lo que Dios hace en algún tiempo. Sin embargo, en cuanto es principio cognoscitivo está relacionado con todo lo conocido por Dios, incluso si nunca fuera hecho; y está relacionado con todo lo que es conocido por Dios según su propia razón y según que son conocidos por El por el modo de la especulación.¹⁷

Esto quiere decir que Dios conoce los entes creados por medio de estas Ideas o Formas. Ahora bien, como dijimos anteriormente, nada de lo que hay en Dios se distingue de su esencia y por eso las Ideas son la misma esencia divina: «Dios por su esencia es semejanza de todo. Por eso en Dios la Idea no es más que la misma esencia divina»¹⁸. Y como la esencia divina tiene una existencia natural, se sigue que las Ideas por medio de las cuales Dios conoce los entes creados tienen una existencia natural. Estos dos hechos manifiestan que puede haber algún tipo de conocimiento que no involucre la existencia intencional. No es un

¹⁷ *Summa Theologiae I*, q. 15, a. 3, co.: «Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quae cognoscuntur a Deo, etiam si nullo tempore fiant; et ad omnia quae a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis.» (Thomas Aquinatis, *Pars prima Summae theologiae*. Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita. Vol. 4 (Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888), 204)

¹⁸ *Summa Theologiae I*, q. 15, a. 1, ad. 3: «Ad tertium dicendum quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia.» (Thomas Aquinatis, *Pars prima Summae theologiae*. Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita. Vol. 4 (Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888), 199)

dato menor que en el conocimiento divino, tanto de sí mismo como de las creaturas, no haya ninguna intervención de la existencia intencional. Pero veamos qué ocurre en el caso del conocimiento angélico.

3. El *esse naturale* en el conocimiento angélico

Tomás de Aquino afirma que los ángeles no obtienen las formas de otros entes a partir de los objetos sensibles, como ocurre en el caso de los seres humanos, y esto se debe a que son seres más perfectos. El Aquinate sostiene que las inteligencias inferiores (los humanos) tienen una potencia intelectual incompleta y por eso necesitan tomar las formas de los entes sensibles para ir completando dicha potencia. En cambio, las inteligencias superiores (los ángeles) tienen una potencia intelectual completa, lo que quiere decir que las especies le son connaturales.¹⁹

En la introducción de este trabajo citamos un pasaje donde Tomás de Aquino explica lo que sucede cuando un ángel conoce a otro ángel. En estos casos, la especie contenida en el intelecto angélico cognoscente posee un *esse intentionale*, mientras que la especie o forma del ángel entendido, que existe en sí mismo, posee un *esse naturale*. No obstante, algo totalmente diferente es lo que sucede cuando un ángel se conoce a sí mismo. En efecto, en este último caso la especie que informa el entendimiento angélico es el mismo por el cual el ángel existe naturalmente y por eso también posee su mismo modo de existencia, esto es, una existencia natural.

Respondo diciendo que, como dice Agustín en *II super Gen. ad Litt.*, las cosas que preexistieron en el Verbo de Dios desde la eternidad, emanaron de El de dos maneras: de un modo, en el entendimiento angélico; y de otro modo, para que subsistiesen en sus propias

¹⁹ Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 55, a. 2, co.

naturalezas. En el entendimiento angélico procedieron en cuanto que Dios imprimió en la mente del ángel las semejanzas de las cosas, que produjo en su ser natural. Pero en el Verbo de Dios existieron desde la eternidad no sólo las razones de los entes corpóreos, sino también las razones de todas las criaturas espirituales. Por lo tanto, en cada una de las criaturas espirituales fueron impresas por el Verbo de Dios todas las razones de todos los entes, tanto de los corporales como de los espirituales. Sin embargo, en cada ángel fue impresa la razón de su especie según el ser natural (*esse naturale*) y a la vez según el ser inteligible, *de modo que subsistiese en la naturaleza de su especie y por ella se conociese*. No obstante, las razones de las otras naturalezas, tanto espirituales como corporales, le fueron impresas según el ser inteligible solamente, para que por estas especies impresas conociese tanto las criaturas corporales como las espirituales.²⁰

²⁰ *Summa Theologiae* I, q. 56 a. 2 co. «Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, II super Gen. ad Litt., ea quae in verbo Dei ab aeterno praextiterunt, dupliciter ab eo effluerunt, uno modo, in intellectum angelicum; alio modo, ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc, quod Deus menti angelicae impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In verbo autem Dei ab aeterno extiterunt non solum rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum. Sic igitur unicuique spiritualium creaturarum a verbo Dei impressae sunt omnes rationes rerum omnium, tam corporalium quam spiritualium. Ita tamen quod unicuique Angelo impressa est ratio suae speciei secundum esse naturale et intelligibile simul, *ita scilicet quod in natura suae speciei subsisteret, et per eam se intelligeret*, aliarum vero naturarum, tam spiritualium quam corporalium, rationes sunt ei impressae secundum esse intelligibile tantum, ut videlicet per huiusmodi species impressas, tam creaturas corporales quam

Los ángeles se entienden a sí mismos por medio de su propia forma, la cual tiene una existencia natural. Nuevamente se observa que el *esse naturale* también es *esse intelligibile*, lo que muestra que este tipo de conocimiento no precisa de la intervención de la existencia intencional. Esto se debe a que no hay una distinción entre la forma por la cual el ángel subsiste y la forma que está en el entendimiento angélico cuando se conoce a sí mismo. Si la forma por la cual subsiste el ángel posee una existencia natural, entonces la forma por la cual se conoce a sí mismo también tiene una existencia natural, puesto que se trata de la misma forma.

Así como Dios se conoce por medio de su esencia, el ángel también se conoce por medio de la suya, en este tipo de conocimiento no se distinguen en absoluto. Las diferencias aparecen cuando el entendimiento de cada uno se dirige a entes diferentes a ellos mismos.²¹ Como se observó en el apartado anterior, Dios conoce a las creaturas por medio de Ideas que se identifican con su esencia. No ocurre lo mismo en el caso de los ángeles, puesto que las formas a partir de las cuales los ángeles conocen a otros entes se diferencian de su esencia y además tienen una existencia intencional, como sucede cuando un ángel conoce a otro ángel.

Estos datos permiten pensar que el *esse intentionale* viene a suplir un déficit del *esse naturale*. En efecto, la existencia natural de la esencia divina basta para que Dios se conozca a sí mismo y también conozca a todo otro ente. En cambio, la existencia natural de la esencia angélica le permite al ángel conocerse a sí mismo, pero no a las demás creaturas, para que esto suceda se

spirituales cognosceret.» (Thomas Aquinatis, *Pars prima Summae theologiae*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. 5 (Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1889), 65). El subrayado es mío.

²¹ Cf. Stephen Brock, *El alma, la persona y el bien: Estudios ético-antropológicos desde la metafísica de Tomás de Aquino* (Bogotá: Editorial San Pablo, 2014), 96-105.

necesitan formas que tengan una existencia intencional. Si esta hipótesis es verdadera, deberíamos esperar una mayor participación del *esse intentionale* en el conocimiento humano, puesto que se trata de un entendimiento más débil que los anteriores.

4. El *esse intentionale* en el conocimiento humano

Tomás de Aquino distingue dos tipos de autoconocimiento en el ser humano: uno por el cual alguien percibe que posee un alma y otro por el cual se sabe qué es el alma y cuáles son sus atributos.²² El primer tipo de conocimiento, denominado “existencial”,²³ no es un conocimiento propiamente dicho, entendiendo a este como una aprehensión conceptual, sino que es la captación o percepción inmediata de la posesión del alma. Tanto es así que el Aquinate afirma que: «Para el primer conocimiento de la mente es suficiente la presencia de la mente misma, que es el principio del acto, por el que la mente se percibe a sí misma, y por esto se dice que se conoce por su presencia.»²⁴

Con respecto al segundo tipo de conocimiento, aquel por el cual no solo se tiene noticia del alma, sino que se llega a conocer qué

²² Cfr. *Quaestiones disputatae de veritate* q. 10, a. 8, co.

²³ El concepto de “conocimiento existencial” no es utilizado por Tomás de Aquino, pero pertenece al vocabulario común de sus comentadores cuando estudian el tema del autoconocimiento. Véase, por ejemplo, Eudaldo Forment, “Autoconciencia y ser en Santo Tomás,” *Revista Española de Filosofía Medieval* 8 (2001): 7-30.

²⁴ *Summa Theologiae* I, q. 87 a. 1 co.: «Ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit seipsam; et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam.» (Thomas Aquinatis, *Pars prima Summae theologiae*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. 5 (Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1889), 356).

es y cuáles son sus características, Tomás de Aquino establece la siguiente distinción:

Pero si hablamos del conocimiento del alma cuando la mente humana se define con un conocimiento especial o general, entonces parece que de nuevo hay que distinguir. En efecto, para el conocimiento es necesario que concurren dos cosas: la aprehensión y el juicio sobre la cosa aprehendida; y por eso el conocimiento por el que se conoce la naturaleza del alma puede ser considerado en cuanto a la aprehensión y en cuanto al juicio.²⁵

El Aquinate afirma que la aprehensión del alma se da por medio de las especies inteligibles que son abstraídas de los sentidos. La necesidad de la especie, la cual es diferente a la esencia del ser humano, se justifica por el hecho de que la mente humana está en potencia hasta tanto no sea actualizada por una forma. Según una sentencia de Aristóteles «todo es cognoscible en la medida en que está en acto y no en la medida en que está en potencia»²⁶ y como nuestro intelecto solo está en acto cuando es informado por una especie inteligible, se sigue que el alma solo puede conocerse a sí misma por medio de una especie.

Del hecho de que se necesite una forma o especie no debe seguirse que la manera en que el alma se conoce a sí misma sea

²⁵ *Quaestiones disputatae de veritate* q. 10, a. 8, co.: «Sed si loquamur de cognitione animae, cum mens humana speciali aut generali cognitione definitur, sic iterum distinguendum videtur. Ad cognitionem enim duo concurrere oportet: scilicet apprehensionem, et iudicium de re apprehensa: et ideo cognitio, qua natura animae cognoscitur, potest considerari et quantum ad apprehensionem, et quantum ad iudicium.» (Thomas Aquinatis, *Quaestiones disputatae de veritate*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. 22, 2/1 (Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1970), 322).

²⁶ *Metafísica*, VIII, 9, 1051 a 29.

semejante a la manera en que conoce los entes que no son ella. En efecto, en este último caso la especie debe poseer una semejanza por medio de la cual haga presente el objeto entendido al entendimiento, es decir, es fundamental el contenido que posee la especie para que el entendimiento conozca tal o cual ente. Pero el caso que estamos tratando es diferente porque no se tiene en cuenta el contenido de la especie, sino las cualidades o propiedades que la especie posee, con independencia de su contenido.

Esto es patente si se atiende el modo en que los filósofos han investigado la naturaleza del alma. En efecto, a partir de que el alma humana conoce las naturalezas universales de las cosas, percibieron que la especie por la que entendemos es inmaterial, pues de otro modo estaría individuada y no conduciría al conocimiento del universal. Y a partir del hecho de que la especie inteligible es inmaterial, percibieron que el intelecto es algo que no depende de la materia, y a partir de esto procedieron al conocimiento de las otras propiedades del alma intelectual.²⁷

Como lo recibido está en el recipiente según el modo del recipiente, se puede conocer las propiedades del recipiente

²⁷ *Quaestiones disputatae de veritate* q. 10, a. 8, co.: «Quod patet intuendo modum quo philosophi naturam animae investigaverunt. Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus, est immaterialis; alias esset individuata, et sic non duceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, perceperunt quod intellectus est res quaedam non dependens a materia; et ex hoc ad alias proprietates cognoscendas intellectivae animae processerunt.» (Thomas Aquinatis, *Quaestiones disputatae de veritate*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. 22, 2/1, (Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1970), 322).

observando las propiedades que tiene lo recibido. El ejemplo que da Tomás de Aquino es la inmaterialidad: la especie inteligible es inmaterial y por eso el alma debe ser inmaterial. A pesar de que hay una diferencia entre el conocimiento que el alma tiene de sí misma y de los demás entes, sigue siendo cierto que en ambos casos necesita de una especie inteligible. Lo importante de esta teoría es que la especie inteligible no tiene un *esse naturale* como la esencia, sino que posee un *esse intentionale* y es por ello que el Aquinate afirma que el alma se conoce a sí misma «mediante una *intención*, es decir, por medio de una especie, como afirman el Filósofo y el Comentador».²⁸

La especie inteligible que radica en el entendimiento humano posee una existencia intencional para Tomás de Aquino, el pasaje recién citado en que la denomina *intentio* es una evidencia de ello. De hecho, es frecuente que utilice el concepto de *specie intelligibile* como intercambiable con el término *intentio intelligibile*. Esto sucede, por ejemplo, cuando tiene que hablar de la manera en que el entendimiento agente abstrae las especies inteligibles de las imágenes.

A lo cuarto hay que decir que las imágenes no solo son iluminadas por el entendimiento agente sino que también son abstraídas de ellas las especies inteligibles por virtud del intelecto agente. Son iluminadas porque, así como el sentido se perfecciona en su capacidad por su unión a la facultad intelectual, así también las imágenes, en virtud del entendimiento agente, se hacen aptas para que de ellas puedan ser abstraídas las *intenciones inteligibles*.²⁹

²⁸ *Quaestiones disputatae de veritate* q. 10, a. 8, co. El subrayado es mío.

²⁹ *Summa Theologiae* I, q. 85 a. 1 ad 4.: «Ad quartum dicendum quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab

Hemos visto que Dios y los ángeles se conocen a sí mismos por su propia esencia, dicha esencia tiene una existencia natural en ambos. El ser humano, en cambio, se conoce a sí mismo a partir de las formas de otros entes que se encuentran en su mente. Estas formas tienen una existencia intencional y por eso debemos decir que en el caso del ser humano el conocimiento de sí mismo requiere de la existencia intencional en lugar de la existencia natural.³⁰ De esta manera se corrobora la hipótesis según la cual el *esse intentionale* aparece cuando el *esse naturale* es tan débil que no puede cumplir con todas sus funciones, especialmente las cognoscitivas.

5. Conclusiones

Si solo observáramos el conocimiento humano, podría ser lícito afirmar que la intencionalidad, o más específicamente la existencia intencional, juega un papel tan importante en la gnoseología de Tomás de Aquino que todo ente que sea cognoscitivo necesita de ella para serlo. En efecto, somos capaces de tener un conocimiento sensible del mundo porque poseemos una facultad que nos permite recibir las formas del entorno, las cuales existen intencionalmente en nuestros órganos sensorios. Por otra parte, las especies inteligibles que se encuentran en

eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis *intentiones intelligibiles* abstrahantur.» (Thomas Aquinatis, *Pars prima Summae theologiae*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. 5 (Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1889), 356). El subrayado es mío.

³⁰ En cuanto al conocimiento que el alma tiene de sí misma por lo que respecta al juicio, Tomás solo afirma que se efectúa por medio de la contemplación de la verdad inviolable, cuya semejanza está impresa en nuestra mente. Este juicio enunciaría no cómo es el alma sino cómo debe ser el alma de cada uno, de acuerdo con las razones eternas.

nuestra mente y que son necesarias para tener un conocimiento intelectual del mundo también poseen una existencia intencional. Por último, logramos conocernos a nosotros mismos gracias a las características de esas mismas especies inteligibles, puesto que deducimos la naturaleza de nuestra alma a partir de ellas. En este contexto parece plausible pensar que todo tipo de conocimiento necesita de la participación de la intencionalidad.

La hipótesis que afirma la necesidad de la intencionalidad comienza a desmoronarse cuando nos dirigimos hacia el conocimiento angélico. Es cierto que para Tomás de Aquino los ángeles conocen a los demás entes, incluyendo a otros ángeles, a partir de formas intencionales que les son innatas. Sin embargo, cuando un ángel se conoce a sí mismo, la forma por la cual realiza este conocimiento posee una existencia natural, puesto que lo hace a partir de su propia esencia. Este hecho muestra que no es necesaria la presencia de la existencia intencional para que haya conocimiento. Pero se vuelve más fuerte esta idea cuando se estudia el conocimiento divino.

En Dios, según Tomás de Aquino, todo conocimiento se realiza por medio de su esencia, ya se trate del conocimiento que Él tiene de sí mismo o del conocimiento que tiene de todas las creaturas. Ahora bien, su esencia tiene una existencia natural, no intencional, y por eso es necesario sostener que Dios conoce todo lo existente prescindiendo de la existencia intencional. A la hora de establecer un criterio de cognitividad no deberíamos tomar a un solo tipo de ente cognoscitivo, mucho menos dejar de lado a Dios. Si fuera cierto que la posesión de formas que existen intencionalmente es una condición necesaria, incluso suficiente para algunos autores, para que un ente sea cognoscitivo, deberíamos decir que Dios no es capaz de conocer. Esta conclusión es inaceptable.

En este artículo pretendimos demostrar que la intencionalidad juega un papel importante en el conocimiento humano y angélico, pero resulta ser algo secundario cuando se tiene en cuenta la gnoseología general que manejaba el Aquinate. Es verdad que el

ser humano y los ángeles necesitan de la existencia intencional para conocer el mundo que los rodea, puesto que la existencia natural de su propia forma no es suficiente para ello. Pero es precipitado sostener a partir de esto que todo ente debe poseer formas intencionales para ser cognoscitivo, si así fuera Dios no cumpliría con este requisito. Mucho menos debe afirmarse que son capaces de conocer debido a que tienen la facultad de recibir estas formas porque no solo excluirían a Dios, sino que incluirían a seres no cognoscitivos como lo son el aire y el agua.

Por último, vale aclarar que no se está afirmando que «la *intentio* cognitiva tomista es necesaria cuando se ha de conocer algo *diverso* del propio sujeto»³¹, ni que «el desdoblamiento entre lo natural y lo inteligible se produce sólo cuando se trata de conocer *otras cosas*»³². Estas afirmaciones son ciertas si únicamente se estudiara el caso de los seres inmateriales, esto es, Dios y los ángeles. En efecto, se observó que en ambos casos el *esse naturale* coincidía con el *esse intelligibile* cuando se trataba del conocimiento de sí mismos. Y que su separación, con la consiguiente aparición del *esse intentionale*, se daba cuando un ángel conocía algo diferente a sí. Sin embargo, esto no sucede en el caso del ser humano en el que la existencia natural no se identifica en ningún momento con el ser inteligible y en quien la *intentio* también es necesaria cuando se quiere conocer a sí mismo.

Si evitamos tomar la parte por el todo podremos observar que existe una gradación cognoscitiva producto de una gradación ontológica. En efecto, la existencia natural de la esencia divina se identifica con el ser inteligible de tal manera que por medio de ella Dios puede conocerse a sí mismo y a todo otro ente. En este nivel no es necesario que haya ningún tipo de existencia intencional. La esencia del ángel es pobre en comparación con la

³¹ Juan José Sanguineti, “La especie cognitiva en Tomás de Aquino,” *Tópicos* 40 (2011): 81.

³² Sanguineti, “La especie cognitiva,” 84.

esencia divina y es por eso que su ser natural, aunque se identifica con el ser inteligible, solo le permite conocerse a sí mismo. Aquí hace su aparición la existencia intencional para que por medio de ella los ángeles puedan conocer a otros entes. Claramente su función es suplir la deficiencia de la existencia natural. Cuando se desciende a los seres humanos notamos que la existencia natural de su esencia no basta ni siquiera para conocerse a sí mismo. Tanto para el conocimiento de sí como para el conocimiento de otro ente es necesario que intervenga la existencia intencional.

En conclusión, es incorrecto afirmar que un ente deba poseer necesariamente una forma con una existencia intencional para que sea considerado cognoscitivo. Tampoco es correcto sostener que la existencia intencional sea necesaria solo para conocer a otros entes. Dependiendo del ente en cuestión, tanto el *esse naturale* como el *esse intentionale* pueden funcionar como el medio por el cual un ente pueda conocerse a sí mismo o a otros entes.

Fernando Gabriel Hernández es profesor y licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se encuentra realizando su doctorado en Filosofía en la misma institución y desempeñándose, asimismo, como becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. E-mail: fernandohernandez@filo.uba.ar

Recibido: 7 de diciembre de 2017.

Aceptado para su publicación: 7 de marzo de 2018.