

**Ni lo mismo ni lo otro.
Sobre conocimiento y semejanza en la noética de
Tomás de Aquino.**

Antecedentes agustinianos, debates actuales.

**Neither the Same nor the Other.
On Knowledge and Likeness in the Aquinas'
Epistemology.**

Augustinian background, current debates

IGNACIO MIGUEL ANCHEPE

Sumario:

1. Por todas partes, semejanzas
2. Semejanza y conocimiento según Agustín de Hipona
3. Neutralizar las semejanzas
4. Desemejantes semejanzas
4. 1. *Individuos en el mundo, semejanzas en la mente*
4. 2. *Los superintelectos conocen por semejanzas*
5. Conclusion

Resumen: La noción de semejanza — *similitudo* — suele resultarle útil a Tomás de Aquino para explicar en qué consiste conocer. Recurre a ella para describir qué es la especie tanto inteligible como sensible así como el verbo mental. Sin embargo, el protagonismo de esta noción lleva anejos, al menos, dos problemas. Frecuentemente los especialistas pretenden explicarlo postulando un presunto precedente aristoté-

©Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval, vol. 7 (2014),
pp. 115-138. ISSN: 1851-8753

Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario, 5500 – Mendoza, Argentina.

lico. No obstante, examinada cuidadosamente, la obra del Estagirita proporciona escasas apariciones de la noción. En este trabajo examino la viabilidad de un precedente agustiniano para las recurrentes semejanzas del Aquinate. Y hay un segundo problema. ¿Cómo conciliar estas preponderantes semejanzas con el supuesto realismo directo que canónicamente se le ha imputado a Tomás? Con respecto a esto, critico algunas interpretaciones que anulan la semejanza tomándola como mero sinónimo de la identidad *simpliciter*. Finalmente, argumento la tesis de que, según Tomás, la eficacia noética de la semejanza estriba más en la diferencia que en la identidad.

Palabras clave: Agustín de Hipona; representaciones mentales; semejanza; teoría del conocimiento; Tomás de Aquino.

Abstract: The notion of likeness — *similitudo* — is often useful to Aquinas to explain what is to know. He uses it to describe what is the species both intelligible and sensible as well as the mental word. However, the leading role of this notion involves at least two problems. Scholars often seek to explain it by postulating an Aristotelian possible precedent. However, carefully examined, the work of Aristotle provides rare appearances of this concept. In this paper I examine the feasibility of an Augustinian precedent as a cause of recurring likenesses in Aquinas. And there is a second problem. How to reconcile these overarching likenesses with the alleged direct realism canonically attributed to Aquinas? Regarding this, I criticise some interpretations that nullify likeness taking it as a mere synonym of identity *simpliciter*. Finally, I argue that, according to Aquinas, the epistemological efficacy of likeness is based on the difference rather than on the identity.

Keywords: Augustine of Hippo; likeness; mental representations; theory of knowledge; Thomas Aquinas.

Tú, que proclamaste la verdad, has dicho/ que, dándose la identidad de la palabra y el objeto,/ la boca sería quemada por la palabra «fuego»;/ dándose su diferencia,/ no existiría el conocimiento.

Nāgārjuna, *Lokāitastava*

Ὅντως, ὃ μακάριε, ἐσμὲν ἐν παντάπασι χαλεπῇ
σκέψει. τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή,
[...] πάντα ταῦτά ἐστι μεστὰ ἀπορίας αἰεὶ ἐν τῷ πρόσθεν
χρόνῳ καὶ νῦν.

Realmente, bienaventurado, estamos ante un examen extremadamente difícil, pues semejarse y parecer sin llegar a ser, [...] siempre está lleno de dificultades, tanto antiguamente como ahora.

Platón, *Sofista*

1. Por todas partes, semejanzas

Tomás de Aquino suele afirmar que el conocimiento consiste en poseer una semejanza (*similitudo*). Lo que completa o perfecciona la actividad cognoscitiva, aquello que la lleva a término, es la semejanza de la cosa o de la forma de la cosa.¹

1 Las referencias a las obras del Aquinate se consignarán según las siguientes abreviaturas: *QDP*= *Quaestiones disputatae de potentia* (Cuestiones de potentia); *QDQ*= *Quaestiones de quolibet* (Cuestiones Quodlibetales); *SCG*= *Summa contra gentiles* (Suma contra los gentiles); *SEI*= *Super evangelium Iohannis lectura* (Comentario al Evangelio de Juan); *SLDA*= *Sententia libri De Anima* (Comentario al De Anima); *SLM* = *Sententia libri Metaphysicae* (Comentario a la Metafísica); *SSS*= *Scriptum super libros sententiarum* (Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo); *ST*= *Summa Theologiae* (Suma Teológica). Por otra parte, este trabajo es reelaboración de la comunicación «Antecedentes agustinianos de la tesis del conocimiento como semejanza en Tomás de Aquino», presentada en

«Hay que saber que como todo conocimiento alcanza su acabamiento [*perficiatur*] porque una semejanza de la cosa conocida se da en el cognoscente, así como la perfección de la cosa conocida consiste en tener una forma determinada por la cual es una cosa determinada, del mismo modo la perfección del conocimiento consiste en tener una semejanza de esta forma».²

En este pasaje, no es posible imputar la noción de semejanza a una mera distracción. Tomás la utiliza deliberadamente, ya que, al disponer de la oposición entre cosa (res) y forma, bien podría haber definido el conocimiento como la posesión de la forma de la cosa. El argumento habría sido muy simple. Para la cosa y para el conocer — podría haber dicho — hay una misma perfección, que es la forma. Pero no dice eso. Más bien opta por introducir una nueva noción. La forma es perfección para la cosa pero para el conocer lo es la semejanza de la cosa.

Podría pensarse que el texto citado es un pasaje aislado o inusitadamente enfático. Sin embargo — lo comprobará cualquier lector atento — por los textos noéticos de Tomás no sólo pululan semejanzas, sino también especies, conceptos, imágenes e incluso representaciones. Una variada gama de mediaciones cognoscitivas, a menudo acompañada por la advertencia de que no es posible reducirlas a pura y simple identidad.

«Entre cognoscente y conocido no se exige una semejanza de conveniencia en la naturaleza sino sólo de representación. En efecto, es manifiesto que la forma de la piedra en el alma es muy de otra naturaleza [*longe alterius naturae*] que la forma de la piedra en la materia. Pero es en cuanto la representa que <la forma> es un principio que lleva a conocerla».³

las IX^{as} Jornadas nacionales de filosofía medieval: Senderos medievales, pasos contemporáneos, celebradas por la Academia Nacional de Ciencias en abril de 2014.

2 SLM 6. 4.

3 QDV 8. 11 ad 3.

Tomás también utiliza el concepto de semejanza como una noción genérica, útil para denominar todas las representaciones que intervienen en el conocer, tanto sensitivas como intelectuales. Las representaciones imaginativas (*phantasmata*), con las que trabaja el intelecto agente, son semejanzas de cosas extramentales, que incluyen las condiciones materiales de éstas, por lo cual tienen la inteligibilidad sólo potencialmente.⁴ No obstante, antes de que se forme el *phantasma* imaginativo, lo recibido por los órganos sensitivos también puede denominarse semejanza.⁵ Finalmente, a nivel intelectual, tanto la especie inteligible que informa al intelecto posible, así como el verbo mental producido, ambos, también son semejanzas.⁶

Los intelectos supra-humanos, tanto el angélico como el divino, también utilizan semejanzas. De hecho, gracias a ellas Tomás explica cómo estos intelectos, completamente separados de materia, conocen lo singular en su misma individualidad. Dios, artífice de cada ser material, cuenta con una suerte de plan de diseño, el cual representa al ser material en su totalidad, es decir, en cuanto a su forma y también en cuanto a su materia. Contar con este tipo de representaciones o semejanzas le permite al intelecto divino conocer al ser singular, y hacerlo mejor incluso que el intelecto humano, el cual sólo puede conocer si prescinde de la materia. Y los ángeles cuentan con estas mismas semejanzas, no porque sean artífices de seres materiales — atributo que el cristiano Tomás reserva a Dios — sino porque su conocimiento resulta de una *transfusión* de las ideas o semejanzas del intelecto divino.⁷

4 SCG 2. 77: «[C]um sint similitudines rerum sensibilibus etiam secundum conditiones materiales, quae sunt proprietates individuales, et sunt etiam in organis materialibus...».

5 SLDA 3. 2: «[V]idens est tamquam coloratum, quia in vidente est similitudo coloris, unde videns est simile colorato».

6 ST 1. 85. 2. co: «[F]orma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit»; SEI 1: «[V]erbum semper est ratio et similitudo rei intellectae».

7 SSS 2. 3, q. 3, a. 3, co: «Formae autem quae sunt in mente Angeli, sunt

A la hora de buscar antecedentes de este uso tan extendido de la semejanza noética, algunos estudiosos remiten a Aristóteles. Martin Tweedale afirma que, siguiendo a Aristóteles, la escolástica entendió la percepción como la formación de una semejanza o representación de cualidades del objeto.⁸ Peter King, por su parte, establece taxativamente que una de las características que diferencia la versión aristotélica de las representaciones mentales es que éstas representan en virtud de una semejanza que las vincula con el objeto de conocimiento.⁹ Finalmente, es el propio Tomás quien parece querer convencernos de esto al interpretar textos gnoseológicos de Aristóteles recurriendo a la semejanza. Por ejemplo, la tesis aristotélica de que lo propio del intelecto es captar qué es algo según su esencia — τὸ τί ἐστὶ κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι —¹⁰ el Aquinate la interpreta resueltamente en el sentido de que el intelecto tiene una semejanza de la esencia del objeto.¹¹

Sin embargo, si se mira de cerca los textos del propio Aristóteles, sólo contados pasajes explican la actividad cognoscitiva en términos de posesión de una semejanza. En *De Anima*, el conocimiento mediante semejanzas queda casi siempre identificado con las gnoseologías materialistas o semi-materialistas

simillimae rationibus idealibus in mente divina existentibus, sicut deductae immediate exemplariter ab eis; unde per eas Angeli cognoscere possunt rerum singularia, quia sunt similitudines rerum etiam quantum ad dispositiones materiales individuantes, sicut et rationes vel ideae rerum existentes in mente divina».

8 Martin TWEEDALE, «Representation in Scholastic Epistemology», in Henrik LAGERLUND (ed.), *Representation and objects of thought in medieval philosophy*, Ashgate, Aldershot/Burlington 2007, p. 69.

9 Peter KING, «Rethinking Representation in the Middle Ages: A Vade-Mecum to Medieval Theories of Mental Representation», in Henrik LAGERLUND, *op. cit.*, p. 83.

10 *De Anima* Γ. 6, 430b 27.

11 *QDV* 8. 7, ad s. c., 8: «Sensus enim et imaginationis obiectum sunt exteriora accidentia, quae sunt similitudines rei, et non res ipsa. Sed obiectum intellectus est quod quid est, id est ipsa essentia rei, ut dicitur in *III De Anima*. Et sic similitudo rei quae est in intellectu, est similitudo directe essentiae eius; similitudo autem quae est in sensu vel imaginatione, est similitudo accidentium eius».

(duramente criticadas por el Estagirita), según las cuales el alma y sus capacidades cognoscitivas son materiales. Se trata del dictum de que lo semejante se conoce por lo semejante.¹² En algunos de estos pasajes, conocer mediante semejanzas equivale simplemente a hacer del intelecto algo corpóreo, tesis que Aristóteles, obviamente, rechaza.

Uno de los contados pasajes donde Aristóteles habla de semejanza noética en sentido positivo es al comienzo del *De interpretatione*, pasaje citado muy a menudo por Tomás. Allí, donde se establece el denominado triángulo semántico de palabra, representación mental y realidad, se define las afecciones mentales (παθήματα τῆς ψυχῆς) como semejanzas de la realidad (ὁμοιώματα).¹³ Sin embargo, la alusión, lamentablemente, es fugaz, ya que luego de esta línea Aristóteles no retoma el tema de la semejanza y guarda completo silencio al respecto. La referencia se limita a una sola palabra.

Y hay dos pasajes más. En el primero de ellos, se dice que la facultad sensitiva, luego de ser afectada por el objeto, se asemeja a él y es como él (πεπονθὸς δ' ὁμοίωται καὶ ἔστιν οἷον ἐκεῖνο).¹⁴ El otro — sin duda el más importante de todos — establece que el pensamiento implica figuras y procesos (σχήματα καὶ κινήσεις) que son semejantes (ὅμοια) a los objetos extramentales.¹⁵ Y poco después aclara que las representaciones mentales son más pequeñas que los objetos extramentales pero proporcionales a ellos (πάντα τὰ ἐντὸς ἐλάττω, καὶ ἀνὰ λόγον). Finalmente, en *Met.* I. 3, donde Aristóteles tematiza lo semejante, no toca el tema del conocimiento.

En definitiva, la falta de una base textual que permita afirmar que Tomás le debe a Aristóteles su noción de semejanza noética, da pie a examinar con mayor detalle la cuestión. Cabe preguntarse por qué el Aquinate le otorgó un papel protagónico a esta noción dentro de su noética, de clara inspiración aristotélica. Pero antes de examinar estos problemas me detendré en algunas

12 *De Anima* A. 2, 405b 15; A. 4, 410a 24; Γ. 3, 427a 28.

13 *De interpretatione* 1, 16a 7.

14 *De Anima* B. 5, 418a 5.

15 *De Memoria et Reminiscentia*, 2452b 12.

tesis de Agustín de Hipona. En efecto, en algunas de sus obras, a diferencia de lo que ocurre con el Estagirita, encontramos un tratamiento exhaustivo del conocimiento mediante semejanzas.

2. Semejanza y conocimiento según Agustín de Hipona

Los desarrollos más significativos del concepto agustiniano de semejanza los encontramos en *De Trinitate*, obra fechada hacia el 416, es decir, a los sesenta años de vida de Agustín. Como es sabido, en los últimos libros de esta obra, el autor se propone encontrar (precisamente) semejanzas de la Trinidad en la actividad de la mente humana. En este contexto, hace reflexiones noéticas que resultarían determinantes para todo el Medioevo. En dos sentidos las semejanzas intervienen en el conocimiento. Por una parte, por medio de ellas el objeto corpóreo consigue hacerse presente en la incorpórea inmanencia del cognoscente. Y por la otra, hay un segundo tipo de semejanzas que constituyen una suerte de expresión o manifestación que la memoria proyecta a fin de poder recordar.

El primer tipo de semejanza es el más afín a la noética aristotélica. En efecto, para toda noética no materialista, el conocimiento de los objetos corpóreos conlleva una dificultad ontológica fundamental. ¿Cómo explicar que un cuerpo, inevitablemente exterior al cognoscente, pueda «hacerse presente» dentro de éste? Como vimos, Aristóteles propone una recepción del εἶδος. Agustín, en cambio, habla de la presencia de un ítem mental, el cual es de la misma sustancia que la mente pero es semejante al objeto de modo que lo representa. Percibir cuerpos – explica el Hiponense – no implica que lo corpóreo ingrese a la región incorpórea de la mente (es completamente imposible), sino que el alma «se apropie y arrebathe las imágenes formadas en sí misma a partir de sí misma». En otras palabras, que el alma «les dé <a las imágenes> algo de su propia sustancia para que se formen».¹⁶ Agustín recalca que lo que hay en el alma es

16 *De Trinitate* 10. 5. 7: «Et quia illa corpora sunt, quae foris per sensus carnis adamavit, eorumque diuturna quadam familiaritate implicata est [sc. anima], nec se cum potest introrsus tamquam in regionem incorporeae naturae ipsa corpora inferre, imagines eorum convolvit et rapit factas

el alma misma y nada más. Y si es posible percibir lo corpóreo extramental es en virtud de esta capacidad formadora, por la cual el alma genera semejanzas de los cuerpos pero constituidas ontológicamente por la propia sustancia del alma.

A diferencia de Tomás, según Agustín, la semejanza es propia y exclusiva del nivel sensitivo, de aquellas partes que tenemos en común con los animales. Esta restricción tiene un motivo muy simple. La semejanza es resultado de una información. Se produce cuando la cosa extramental informa el sentido y deja su rastro en él. Por tanto, sin órgano material no puede haber información ni tampoco semejanza. Por otra parte, confiar las semejanzas en los límites de la sensibilidad permite que la inteligencia, independiente de ellas, pueda juzgarlas. De otra manera, al agente no le quedaría margen para obrar libremente sino que las aprobaría irreflexivamente.

El modelo descrito no está exento de tensiones. En cierto sentido — afirma Agustín — la semejanza es superior al objeto que representa por tomar su ser de la *substantia* vital de la mente.¹⁷ Sin embargo, no tiene derecho a ocupar su lugar o a ser confundida con él. Aunque el cuerpo imaginado sea superior al físico, la imagen es sólo imagen *de*, es una instancia intermedia en vista de alcanzar otra cosa. Paradójicamente, en cierto sentido es un referente superior a lo referido. Esta tensión entre superioridad y mediación la señalo porque subsistirá en la noética de Tomás, donde los intelectos superiores — angélico, divino —

in semetipsa de semetipsa. Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae; servat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum iudicet, et hoc est magis mens, id est rationalis intelligentia, quae servatur ut iudicet. Nam illas animae partes quae corporum similitudinibus informantur, etiam cum bestiis nos communes habere sentimus»; *De Trinitate* 9. 11. 16: «Et quemadmodum cum per sensum corporis discimus corpora, fit aliqua eorum similitudo in animo nostro, quae phantasia memoriae est; non enim omnino ipsa corpora in animo sunt, cum ea cogitamus; sed eorum similitudines, itaque cum eas pro illis approbamus, erramus; error est namque pro alio alterius approbatio».

17 *De Trinitate* 9. 11. 16: «[M]elior est tamen imaginatio corporis in animo, quam illa species corporis, in quantum haec in meliore natura est, id est in substantia vitali, sicuti est animus».

conocen las cosas sin tener contacto con ellas. Rivalizar con el objeto y pretender reemplazarlo parece ser un destino inevitable para la noción de semejanza.

Pero dos tipos de semejanza — dijimos — deben distinguirse en Agustín. La primera, vinculada a la presencia inmanente de un objeto corpóreo. La segunda, en cambio, depende de una concepción activa de la memoria. Quien recuerda, además de la semejanza conservada, forma otra. Además de la representación conservada por la memoria, recordar implica una nueva representación cuya función es la presentación actual de lo recordado. Esto puede entenderse mejor recurriendo a un ejemplo. Para ver una película en el cine, no basta con disponer de una copia almacenada en algún soporte físico. Es preciso proyectarla. Pero la proyección implica una nueva representación — más evanescente, sin duda — que es la proyección misma del film. Mientras vemos la película así como durante el recuerdo, hay dos semejanzas. Y cuando éstos finalizan, una de ellas desaparece y la otra queda. El propósito de encontrar réplicas trinitarias dentro de la mente humana lo lleva a Agustín a la multiplicación de semejanzas que, aunque a primera vista parezcan no diferenciarse, son claramente discernibles — según Agustín — para la razón.¹⁸

El verdadero conocimiento es inseparable de la expresión.

18 *De Trinitate* 11. 3. 6: «Sicut autem ratione discernebatur species visibilis qua sensus corporis formabatur, et eius similitudo quae fiebat in sensu formato ut esset visio (alioquin ita erant coniunctae, ut omnino una eademque putaretur); sic illa phantasia, cum animus cogitat speciem visi corporis, cum constet ex corporis similitudine quam memoria tenet, et ex ea quae inde formatur in acie recordantis animi, tamen sic una et singularis apparet, ut duo quaedam esse non inveniantur nisi iudicante ratione, qua intellegimus aliud esse illud quod in memoria manet, etiam cum aliunde cogitamus, et aliud fieri cum recordamur, id est, ad memoriam redimus, et illic invenimus eandem speciem. Quae si iam non ibi esset, ita oblitos nos esse diceremus, ut omnino recolere non possemus. Si autem acies recordantis non formaretur ex ea re quae erat in memoria, nullo modo fieret visio cogitantis; sed utriusque coniunctio, id est, eius quam memoria tenet, et eius quae inde exprimitur ut formetur acies recordantis, quia simillimae sunt, veluti unam facit apparere».

Esta tesis central subyace sin duda a la interpretación de la memoria que se ha mencionado. No basta con que el cognoscente se identifique con el objeto o que lo posea. Además es preciso que esa posesión pase al acto, consistente en la expresión. Para conocer algo, más que recibirlo hay que expresarlo, hay que decirlo. Por otra parte, esto justifica además la postulación de un verbo mental, es decir, la idea de que el conocimiento se asemeja a un discurso interior, a un decirse la realidad. Con estas tesis, Agustín creyó que hacía más verosímil la Trinidad divina. Pero en realidad estaba creando una nueva noética, la del verbo mental. Siglos más tarde, la retomaría Tomás e intentaría conciliarla dificultosamente con la tesis aristotélica del conocimiento como recepción.

En resumen, Agustín de Hipona diseñó una nueva noética de inspiración trinitaria en la cual, a diferencia de Aristóteles, la semejanza cumple funciones centrales. Gracias a la semejanza, es posible la presencia inmanente del objeto así como el ejercicio actual de la memoria. Por lo tanto, resulta verosímil encontrar aquí un antecedente válido del uso extendido que Tomás de Aquino hace de esta noción. No obstante, el Aquinate fue más allá que su predecesor y, como vimos al comienzo, optó por definir todos los ítems mentales que intervienen en el conocimiento como un tipo de semejanza, inclusive la especie inteligible y el verbo mental. En lo que queda examinaré cómo efectuó esta amplificación y cuáles fueron los motivos que lo condujeron a hacerla. Pero antes de hacer esto, dedicaré unas líneas a una peculiar interpretación del concepto tomista de semejanza noética.

3. Neutralizar las semejanzas

Como señalé, Tomás utiliza profusamente el concepto de semejanza — más que Agustín y muchísimo más que Aristóteles. No obstante, algunos estudiosos sostuvieron la tesis de que siempre que Tomás menciona este término es preciso entenderlo como identidad. Esta sería la opción verdaderamente conforme ad mentem Divi Thomae, sobre todo porque, de otra manera — afirman — se incurriría casi automáticamente en la tesis escotista de que lo que verdaderamente aprehende el cognoscente

no es el objeto mismo sino unas representaciones que están por el objeto o en vez de él. En otras palabras, la única alternativa al realismo indirecto — a menudo rechazado por Tomás — sería la identidad. *Tertium non datur*...

El primero en insinuar esta interpretación fue nada menos que É. Gilson.¹⁹ El concepto de semejanza — según él — puede tomarse en diversos sentidos, algunos más débiles y otros más fuertes. Cuando Tomás habla de semejanza en contexto noético, utilizaría el concepto en su sentido más fuerte, que es — dice Gilson — el de «participación de la forma del objeto» o «forma prolongada». En otras palabras, al hablar de semejanza, Tomás estaría diciendo, en realidad, identidad o mismidad: la misma forma presente en el objeto «se prolonga» hacia el intelecto del cognoscente, el cual comienza a participar de ella. Leído así — apunta Gilson — el concepto de semejanza queda libre del peligro de convertirse en una pintura o en un calco, siempre propenso a suplir el objeto.

Algunos años más tarde, Peter Geach sostuvo una posición análoga.²⁰ Según el neotomista británico, cuando Tomás define el contenido del pensamiento como una semejanza de la cosa, estaría diciendo que en la mente existe la misma forma que existe en el individuo conocido pero no el individuo mismo. Conocer la vaca de la pradera — ejemplifica Geach — no quiere decir que esta vaca individual comience a desempeñar un doble ser o una nueva vida dentro de mi mente. La vaca como tal sólo existe en la pradera. No obstante, su forma se duplica y comienza a existir intencionalmente en la mente del que la conoce. El término *similitudo* vendría a describir esta situación de doble ocurrencia de una misma forma, la cual existe según un *esse naturale* en esta vaca y según un *esse intentionale* en

19 Étienne GILSON, *Le Thomisme. Introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 51947, p. 320, n 1.

20 Peter GEACH, «Form and Existence», *Proceedings of the Aristotelian Society* 55 (1954-5) 251-72. Se trata de un artículo que analiza metafísicamente el concepto de forma, sobre todo en Tomás de Aquino. No obstante, en las últimas páginas el autor aplica las conclusiones alcanzadas al tema específico del conocimiento.

mi propia mente. Para Geach — al igual que para Gilson — allí donde Tomás escribe semejanza debe leerse identidad.

Finalmente, dos estudiosos contemporáneos — André de Muralt y Alejandro Llano Cifuentes — desarrollaron con más detalle estas tesis.²¹ Según ambos autores, lo que define cabalmente el conocimiento pertenece al orden del acto y no al de la semejanza o la representación. Conocer no consiste en poseer una mediación que *esté por* el objeto conocido. Más bien consiste en que el intelecto del cognoscente devenga actualizado por la misma forma que está actualizando al objeto conocido afuera de la mente. No se conoce por tomar contacto con una forma mental que reemplaza al objeto extramental y es más o menos parecida a él. Más bien se conoce porque entre mente y objeto se actúa una peculiar identidad consistente en que la mente sea informada por la misma forma que hace al objeto ser lo que es. Se trata — enfatizan los autores — de una identidad operada a nivel del acto. Conocer es que el intelecto devenga actualizado por la misma forma que actualiza al objeto. Y punto.

Pero si para Tomás la intelección es una identidad *simpliciter* por vía de información, es preciso — concluye A. de Muralt — tomar severas precauciones con el concepto de semejanza. «Cualesquiera sean las expresiones que el mismo Santo Tomás haya utilizado — afirma taxativamente — la intelección según él no es representativa». «Es preferible — por lo tanto — para un tomista, rechazar la imagen de la inmanencia representativa del objeto en el sujeto de conocimiento y sustituirla por la expresión de información de la potencia intelectual por la forma inteligible de la cosa real».²² Teorías tales como la del concepto como signo formal (Juan de Santo Tomás) o cualquier otra que

21 Alejandro LLANO, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999, pp. 120-25; André DE MURALT, *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*, Marcial Pons, Madrid 2008, pp. 128-33. Es llamativo que, a pesar de sostener la misma tesis que A. de Muralt — cuyo libro, originalmente en francés, es de 1993 — A. Llano sólo cita el artículo de P. Geach, mientras que de Muralt no cita a Geach.

22 A. DE MURALT, *op. cit.*, p. 131.

sugiera la presencia inmanente de *species* cuasi accidentales, más que versiones del tomismo, son para de Muralt contaminaciones escotistas. Por tanto, es preciso «atenuar con todo tipo de precauciones críticas» los engañosos efectos de conceptos tales como los de inmanencia o semejanza, los cuales, en el caso de la noética tomista, no son más que «metáforas prácticas».²³

Ahora bien, es preciso reconocer con estos estudiosos — y en particular con A. de Muralt — que el análisis del concepto de semejanza en la noética tomista conlleva el peligro de un anacronismo, que es el de atribuirle a Tomás una postura *representacionalista*. Sin duda, cuando Tomás habla de semejanzas o representaciones no lo hace en el mismo sentido que Duns Escoto o que las noéticas representacionistas de la Modernidad. En ningún caso llega a decir que las especies deban ser semejantes porque están en vez de los objetos. Por el contrario, repetidas veces sostiene la tesis de que lo conocido es el objeto, mientras que las especies son sólo aquello por lo que se lo conoce. Se trata de la célebre distinción entre *quod intellectus intelligit* y *quo intellectus intelligit*.²⁴

Con todo, resulta difícil entender la noética de Tomás en términos de identidad *simpliciter*. Es verdaderamente ingente la presencia de los conceptos de semejanza y representación dentro del *corpus* textual. En cambio, son pocos los pasajes donde afirme sin atenuantes que objeto y cognoscente son informados por la misma forma o que el intelecto conoce una vez informado por el objeto o por su forma. Por el contrario, suele decir que lo que informa al intelecto es una semejanza de la cosa conocida o de su forma. Por tanto, los partidarios de la neutralización de las semejanzas tienen por lo menos un grave desafío interpretativo. Es indudable que Tomás disponía del concepto de identidad y tenía presente el peligro del realismo indirecto. Por tanto, deberían justificar por qué a pesar de esto insistió en recurrir a los conceptos de semejanza y representación. Sospecho — en otros términos — que sucede algo análogo a lo que sintetiza el principio de los filólogos: «lectio difficilior potior». Como sugerí

23 A. DE MURALT, *op. cit.*, p. 128.

24 *ST* 1. 85, a. 2, co; *QDQ* 7. 1, co; *SCG* 2. 75; *SDA* 3. 8.

al comienzo, Tomás disponía del binomio *res/forma*, de modo que lo más fácil para él habría sido hacer del conocimiento la posesión de la forma misma del objeto conocido. Incluso habría encontrado el apoyo de la noética aviceniana. Ahora bien, si pudiendo formular la explicación más simple, optó por la más compleja, lo que está en juego no es una mera distorsión terminológica — como sugieren los neutralizadores — sino una verdadera opción conceptual.

Además, si según Tomás bastara con la ocurrencia en la mente de la misma forma que ocurre en el sujeto, quedarían sin explicación los numerosos pasajes donde afirma que la intelección consiste en la formación de un verbo mental o concepto. ¿Para qué el cognoscente debería formar o producir dentro de sí algo si ya lo poseyera? Por otra parte, explicaciones como las precedentes presentan la intelección como un hecho consumado y se desprecupan de dar cuenta del proceso. ¿De qué manera la forma podría transferirse desde el objeto y replicarse en la mente? ¿Es verosímil creer que la *misma* forma que está en el objeto «viaja» a través de los estímulos sensibles y se mantiene latente en los *phantasmata* formados por la imaginación? Pienso que esta tesis de las múltiples ocurrencias de una misma forma resultaría más verosímil para el conocimiento de los intelectos separados. Según Tomás, Dios implanta la forma en el ser material creado y la idea en el intelecto angélico que lo conoce. En cualquier caso, por motivos que cabría analizar *in extenso* y que más abajo sugeriré, Tomás, más cauto que sus intérpretes, prefiere hablar casi siempre de semejanzas.

4. Desemejantes semejanzas

Lo semejante encierra cierta paradoja, pues se encuentra a medio camino entre la identidad y la diferencia. Donde éstas se dan cabalmente, es imposible que haya semejanza. No obstante, parece que la semejanza es más afín a la diferencia. Debe haber diferencia entre dos elementos para que puedan resultar semejantes. En cambio, si son idénticos, ya no pueden decirse semejantes. La identidad cancela la semejanza, la diferencia, en cambio, la consiente. De los planteos agustinianos preceden-

tes pretendo inferir que la semejanza, lejos de ser una nebulosa metáfora de la identidad, produce conocimiento justamente en virtud de la diferencia, es decir, precisamente por lo que tiene de desemejante. En la sensibilidad, las semejanzas se diferencian radicalmente del objeto extramental. Y es eso lo que las hace productoras de conocimiento, porque lo que hace posible el conocimiento no es la mera réplica sino una suerte de presencia inmanente, que es algo totalmente inusitado para la corporalidad del objeto, radicalmente diferente de él (el ingreso a la región de la naturaleza incorpórea, como vimos que dice el Hiponense). A diferencia de las noéticas materialistas criticadas por Aristóteles, el conocimiento por semejanzas exagera aquí la diferencia de la representación, su distancia con respecto al objeto. Para Agustín, decir que un ítem mental es una semejanza del objeto, equivale a decir que es lo suficientemente diferente de él como para congeniar razonablemente con la superior vida del alma, cosa que el objeto es incapaz de hacer.²⁵

Por tanto, desearía indagar brevemente la hipótesis de que Tomás de Aquino haya extendido el uso noético de la noción de semejanza en virtud de lo que ésta tiene de diferencia con respecto al objeto. En otras palabras, lo que más le habría importado al Aquinate del conocimiento por semejanzas es la distancia que pone entre la mente y el mundo. En relación con esta hipótesis presentaré dos argumentos. En primer lugar, si el mundo está *aristotélicamente* poblado por individuos, la noción

25 Llama la atención que, si todo esto es así, el Hiponense habría pasado al «conciente filosófico» de la lengua viejas significaciones latentes en la semántica del término *similitudo*. Recordemos que, como afirman los filólogos, este sustantivo no sólo está emparentado con el adjetivo *similis*, sino también con el adverbio *simul* – que remite necesariamente a la dualidad de dos elementos que se dan al mismo tiempo – y con el sustantivo *simultas* – que significa el hecho de estar juntos y, por extensión, «competición», «rivalidad» e incluso «enemistad». Al respecto, se puede consultar el clásico diccionario etimológico Alfred ERNOUT et Arthur MEILLET, *Dictionnaire etymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1951, s. v. *similis*; y el más reciente de Michiel VAAN, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Brill, Leiden-Boston 2008, s. v. *similis*.

de semejanza define excelentemente el contenido universal de la inteligencia. En segundo lugar, si además de haber intelectos *incorporados* (como el humano), hay intelectos inmateriales (angélico, divino), la noción de semejanza es una cómoda manera de definir el contenido de todo intelecto como tal. En lo que resta desarrollaré ambos argumentos.

4. 1. *Individuos en el mundo, semejanzas en la mente*

Tal como lo concibe Tomás, el intelecto humano es una potencia problemática. Tiene por objeto propio algo que, como tal, carece de existencia en la realidad. El conocimiento intelectual recae sobre esencias universales, pero lo que existe en la realidad son seres individuales. El error de la *opinio Platonis* – el Aquinate no se cansa de repetir esto – consiste en otorgarle existencia extramental a las esencias universales. Por el contrario, la universalidad es una propiedad que acontece sólo dentro de la mente. Ahora bien, si el mundo está poblado exclusivamente por seres individuales, entonces es al menos inexacto decir que hay identidad *simpliciter* entre intelecto y realidad extramental. Sin duda es mejor hablar de semejanza.

En otras palabras, si entre intelecto y mundo hubiera identidad *simpliciter*, estaríamos obligados a optar entre dos homogeneizaciones: asimilar la mente al mundo o bien el mundo a la mente. Si optáramos por lo primero, el intelecto debería abarrotarse de inútiles réplicas, ya que el mundo está habitado por individuos. En cambio, si optáramos por lo segundo — que es la implícita pretensión de los neutralizadores mencionados arriba —, el mundo debería poblarse de ingenuas formas platónicas. En efecto, bajo la tesis de las ocurrencias alternativas de la forma se oculta la platónica propensión a no ver en los individuos sino múltiples instanciaciones u ocurrencias de una única forma. De aquí que Tomás guste decir que tanto la especie inteligible como el verbo mental más bien son semejanzas.

Aduciré dos pasajes de Tomás. Según el primero de ellos, el conocimiento intelectual no consiste esencialmente en la recepción de una especie sino en la formación o producción de una *intentio*, previa información de la especie inteligible.

«Y esto es necesariamente así [que el conocer consista en la emanación de un concepto (*intentio*)] porque el intelecto entiende indiferentemente la cosa ausente y presente, en lo cual la imaginación se parece al intelecto. Pero el intelecto además entiende la cosa como separada de sus condiciones materiales, sin las cuales no existe en la realidad [*in rerum natura non existit*], lo cual no podría ser posible si el intelecto no se formara el predicho concepto [*intentio*]». ²⁶

Dicho de otra manera, la sensibilidad (imaginación) no contiene réplicas, sino *intentiones*, que precisamente por su semejanza logran subsanar la ausencia e inestabilidad de lo sensible. Y a nivel intelectual esta necesidad es todavía mayor, ya que el intelecto tiene por objeto algo que no existe como tal en la realidad, que es la *res* universalizada y desprovista de condiciones de materiales. Por lo tanto, él mismo debe formarse para sí su propia representación de una realidad convenientemente desmaterializada, es decir, adecuada a su propia naturaleza intelectual.

El segundo texto legitima las semejanzas intelectuales enfatizando el *plus* que añaden. En otras palabras, son más que simple identidad.

«Mediante el poder del intelecto agente resulta cierta semejanza [*similitudo*] en el intelecto posible a partir del volverse [*conversione*] del intelecto agente sobre las representaciones imaginativas [*phantasmata*]. Esta <semejanza> es representativa [*repraesentativa*] de lo que hay en las representaciones imaginativas [*phantasmata*] <pero> sólo en cuanto a la naturaleza de la especie». ²⁷

Es decir, lo que verdaderamente activa al intelecto no es la cosa misma extramental. Tampoco su forma, misteriosamente migrada desde el objeto. Sino un ítem mental denominado semejanza, la cual, como un mapa o una radiografía, *representa* el objeto extramental de un modo determinado, a saber en cuanto

26 SCG 1. 53.

27 ST 1. 85, a. 1, ad 3.

a lo esencial o específico de ese objeto.

Según enfatiza Anthony Kenny,²⁸ lo que hace del hombre un ser racional es su capacidad de pensar el mundo — trascender la percepción, abstraer de las condiciones materiales — y no la capacidad de identificarse con él. De aquí no se sigue, naturalmente, que Tomás sea un idealista. Como vimos en la sección anterior, rechazó explícitamente la tesis de que el objeto de nuestro conocimiento sea las representaciones mentales en sentido subjetivante. No obstante — Kenny no duda en afirmarlo — en cierto sentido Tomás fue un antirrealista. Lo fue en cuanto reformuló la matriz noética aristotélica hasta lograr dejar sumamente claro cuánta distancia debía haber entre la mente y el mundo corpóreo para que resulte verosímil el conocimiento intelectual.

4. 2. *Los supra-intelectos conocen por semejanzas*

La irrupción del Cristianismo en Occidente produjo una revolución noética. Es imposible permanecer «noéticamente indiferente» ante una religión que veía en Dios una suerte de supra-intelecto, estructuralmente análogo al intelecto humano pero infinitamente superior a él. En un mundo cristiano, inteligir lo singular corpóreo ya no es un *proprium* del hombre. Es una actividad que se predica *per prius* de un supra-intelecto divino, *per posterius* de un supra-intelecto angélico y sólo finalmente del intelecto humano. Según mi segundo argumento, Tomás se valió de la noción de semejanza para explicar cómo el intelecto divino y los intelectos angélicos pueden inteligir cuerpos, sin tener contacto con ellos. He aquí otro buen motivo para expandir las funciones noéticas de la semejanza.

Para Aristóteles, conocer las cosas consiste fundamentalmente en recibir de ellas su propio εἶδος, para lo cual es imprescindible tomar contacto con ellas. Para conocer qué es una piedra, es preciso que el intelecto reciba su εἶδος. Y esto sólo ocurre luego de tomar contacto con alguna piedra. Aunque resulte trivial, el εἶδος de piedra sólo existe en las piedras. En

28 Anthony KENNY, *El legado de Wittgenstein*, Siglo XXI, México 1990, p. 112.

otras palabras, a pesar de su conocida tesis sobre el intelecto agente, en la noética aristotélica no parece haber sitio para un conocer escindido del recibir y, por tanto, de cierta pasividad. De hecho, en *Met.* el Estagirita descarta que la entidad primera entienda otra cosa que sí mismo, mediante la célebre fórmula de que «su pensamiento es pensamiento de pensamiento».²⁹ Por el contrario, la ciencia, la percepción, la opinión y el razonamiento – afirma – son inevitablemente de lo otro y sólo secundariamente de sí mismas (ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ).³⁰ Por tanto, es imposible predicar estas actividades cognoscitivas de la entidad primera. La intelección de los singulares parece incompatible con ella.

Así las cosas, Tomás de Aquino debe operar una disociación conceptual en la matriz gnoseológica del aristotelismo, a fin de explicar que los supra-intelectos puedan conocer cuerpos. En adelante, tener contacto con los singulares corpóreos ya no debe ser una condición para conocerlos. A diferencia del εἶδος aristotélico, la noción de semejanza permite construir una gnoseología donde sea posible conocer cosas sin tener contacto con ellas. Si Dios y los ángeles conocen cuerpos sin recibir nada de ellos, es porque lo que tienen en la mente no es una ocurrencia más de la forma implantada en el objeto corpóreo. Lo que tienen es una idea de la forma del objeto y una idea de su materia, ambas semejantes a sus objetos pero diferentes de y anteriores a ellos.

Ahora bien, entiendo que a todo esto subyacen dos cuestiones. En primer lugar, ratificar que el término de la actividad intelectual es por completo inmanente al cognoscente; en segundo lugar, que este último no es otra cosa que una semejanza, es decir, algo que no es ni el objeto corpóreo ni su forma, pero que permite conocer el objeto.

El primer punto – ratificar la inmanencia noética – se ve claramente en una curiosa distinción que Tomás desarrolla en las *QDP*.³¹ Se trata de la distinción entre el *terminus* de la intelección y su *obiectum*. Inteligir implica que para todo inteligente

29 *Met.* A. 9, 1074b 34-5.

30 *Met.* A. 9, 1074b 36.

31 *QDP* 9. 5, co.

hay algo inteligido *primo et per se*. En otras palabras, aquello donde primera y naturalmente recae la actividad intelectual. Ahora bien, lo *primo et per se* inteligido – explica Tomás – no es ni el objeto material, ni la especie inteligible sino el verbo mental, que es «lo que el intelecto concibe en sí mismo sobre la cosa inteligida». ³² Y esto cuenta para todos los intelectos, inclusive, el humano. No obstante, Tomás no es subjetivista. En realidad está diciendo que el inteligir mismo, independientemente de quién lo ejerza, recae en la inmanencia del cognoscente, aunque la intelección como proceso sea *del objeto*.

Naturalmente, esto último se dice fácil pero es sumamente complicado. La intelección como proceso debe ser *del objeto*, pero debe recaer primeramente sobre el verbo, que es un producto de la mente. Aquí es donde vuelve a intervenir la noción de semejanza. Si la intelección recae sobre el verbo pero se refiere al objeto, es porque el verbo mismo es una semejanza del objeto extramental. Si es posible decir que Dios o un ángel piensan realmente en *x*, es porque cuentan (de una manera muy especial, por cierto) con una semejanza de *x*. Comentando el prólogo del *Evangelio de Juan*, Tomás dice claramente que:

«el verbo es siempre algo que procede del intelecto cuando se encuentra en acto, y es el concepto [*ratio*] y la semejanza de la cosa inteligida. Y si lo inteligente y lo inteligido son la misma cosa, entonces el verbo es el concepto [*ratio*] y semejanza del intelecto del cual procede. Pero si lo inteligente es una cosa y lo inteligido otra, entonces el verbo no es semejanza y *ratio* de lo inteligente sino de la cosa inteligida. Así, el concepto que alguien tiene sobre la piedra [*conceptio de lapide*] es solamente una semejanza de la piedra...» ³³

Ahora sí es posible que el intelecto divino y angélico inteli-
jan el singular sin contravenciones a su dignidad. Conocer ya no es recibir un εἶδος sino tener una semejanza de éste. En el caso de Dios, este principio se concreta en las ideas divinas (que son

³² QDP 9. 5, co: «Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta...».

³³ SEI 1.

semejanzas), las cuales representan no sólo la forma del singular creado y conocido sino también su materia. Los ángeles, por su parte, reciben estas ideas e inteligen a través de ellas. Ahora bien, imaginemos la sorpresa que sentiría el viejo Aristóteles al enterarse de que no sólo los intelectos separados pueden conocer los singulares corpóreos sin recibir nada de ellos, sino que los pueden conocer con mayor eficacia que los intelectos humanos. Se trata, sin duda, de una consecuencia del conocimiento por semejanzas.

5. Conclusión

Sin dar demasiadas explicaciones, Tomás de Aquino a menudo teoriza sobre el conocimiento sirviéndose de semejanzas. Con ellas da cuenta de su ontología así como de su contenido, tanto a nivel sensitivo como intelectual. Asimismo la semejanza interviene en todos los grados de intelectualidad: Dios, ángeles y hombres. Su persistente y enigmático protagonismo dentro de la noética tomista fue lo que motivó mi trabajo. Sin éxito indagué en la noética aristotélica, demasiado parca sobre las semejanzas. No hay comparación posible entre las esporádicas tematizaciones del Estagirita y el intenso uso que Tomás hace de ellas.

Agustín de Hipona, en cambio, ofreció desarrollos más exhaustivos en su *De Trinitate*. El examen de los textos evidenció una diferencia fundamental entre la *similitudo* agustiniana y la *ὁμοιότης* aristotélica. Esta última — acaso condicionada por un precedente de la doctrina de Empédocles — acentúa la mismidad: conocer la tierra con tierra, el aire con aire, etc. En cambio, la versión agustiniana exagera la otredad, extrema la diferencia. Si la *similitudo* agustiniana aparece en la sensibilidad, es porque el Hiponense defendió una desproporción tal entre lo mental sentiente y los cuerpos sensibles, que necesitó justificar cuidadosamente el dificultoso ingreso de lo corpóreo en una región de naturaleza incorpórea.

En la sección final, sostuve la tesis de que esta *similitudo*-diferencia agustiniana es lo que verdaderamente subyace bajo el protagonismo de la semejanza tomista. Tomás habría querido

destacar la diferencia — y no la identidad — entre intelecto y realidad extramental. Ofrecí dos argumentos. En primer lugar, el contenido del intelecto resulta más afín a una semejanza-diferencia que a una identidad *simpliciter*, porque en un mundo cabalmente aristotélico, los habitantes son verdaderos individuos y sus formas no tienen universalidad o *esse intentionale* sino en potencia, es decir, como mera posibilidad. En segundo lugar, la semejanza cobra protagonismo por su eficacia para explicar el contenido de intelectos que — como el divino y el ángelico — conocen cuerpos sin recibir nada de ellos.

Lo dicho hasta aquí no resuelve el interrogante. Pretender esto probablemente sea, a un tiempo, excesivo y ridículo. Una de las marcas del abolengo filosófico de un problema es cierta insolubilidad de fondo. Como anunciaron Platón y Nāgārjuna, el conocimiento y las representaciones constituyen una cuestión singularmente oscura que, indócil, se resiste a las cómodas categorías de identidad y alteridad.

Quise mostrar cómo la noética tomista se resiste a ser encasillada en la disyuntiva de un realismo de identidad *simpliciter* contra un ingenuo representacionalismo inferencial. Estas alternativas — ambas incapaces de la noética de Tomás — comparten la presuposición de que el conocimiento es un tipo de acción bivalente, un tipo de acción que depara sólo dos posiciones posibles: la del sujeto cognoscente y la del objeto conocido. Mientras que el realismo reserva la segunda posición exclusivamente para el objeto, el representacionalismo la obtura ocupándola con su representación. Afortunadamente, la disyuntiva entre identidad y representacionalismo es apenas un cliché promovido por quienes anhelaron un Tomás precavidamente anti-moderno, un Tomás inverosímilmente diestro en combatir heterodoxias venideras.

Al parecer, para el Aquinate un esquema bivalente no concierta con la complejidad de la actividad cognoscitiva. Sin duda, superficialmente, es válido afirmar que el hombre toma contacto directamente con la esencia de lo conocido mediante su intelecto. No obstante, bajo esta cristalina superficie, subyacen complejos procesos en los que Tomás consiente pródigo-

mente las más variadas mediaciones, nunca idénticas, siempre semejantes. Y es en estas profundidades donde gusta abismarse su noética.

Ignacio Miguel Anchepe es doctorando en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Asimismo, se desempeña como becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, radicado en la Sección de Estudios Medievales de esta misma facultad. E-mail: ignacio_anchepe@yahoo.com.ar