

Intencionalidad y producción en el conocimiento: un recorrido de Tomás de Aquino a Giambattista Vico

Enrique RUSPOLI
Universidad Complutense de Madrid

Me acojo a la sección de *Notas* para exponer de un modo sintético algunas reflexiones en torno al tema del conocimiento, sin la parafernalia bibliográfica y documental exigida por una investigación más analítica. Me interesa mostrar ciertas ideas en torno a la deuda que la teoría de la creación científica, cultural y artística tiene respecto a la solución dada al problema de la naturaleza del conocer. La riqueza del pensamiento italiano permite encontrar varios ejemplos arquetípicos, que van a servir de hitos en la exposición.

Puede afirmarse *a grosso modo* que existen dos modelos de conocimiento en los que se agrupan las distintas explicaciones que han surgido a lo largo de la historia de la filosofía. Me refiero a la intuición y a la identificación o asimilación. Por el primero, el cognoscente contempla el objeto como algo dado e inmediato; por el segundo, el cognoscente se hace el objeto. La contemplación platónica de las ideas y la asimilación aristotélica son, respectivamente, las referencias prototípicas en la filosofía griega.

Saltando al pensamiento italiano medieval voy a utilizar la filosofía de Tomás de Aquino como punto de partida de mis reflexiones, puesto que encuentro en su profunda y elaborada síntesis los elementos fundamentales que se irán disgregando en etapas sucesivas. En efecto, la gnoseología de Tomás de Aquino reconoce dos clases de actividad, una inmanente que consiste en la perfección del sujeto, a la que llama *operatio*, y otra transeúnte que se caracteriza por la producción de algo ajeno al sujeto, la *actio* propiamente dicha. Ambas intervienen en el conocimiento humano, pero con distinto

papel y valor. El conocer como tal es una operación inmanente, que consiste en que el cognoscente se identifica a lo conocido¹, se hace lo conocido, se lo asimila. Es el segundo modelo indicado anteriormente. El conocer no es una mera recepción de algo dado, ni es una modificación de la cosa, sino que es un perfeccionamiento inmanente al sujeto², la máxima perfección que puede alcanzar el hombre, por la cual se supera su limitación de naturaleza, permitiendo al cognoscente poseer intencionalmente la totalidad del universo³. La identificación significa que el conocer es un acto del sujeto, y por esto es inmanente, pero además, y esto es lo más importante, que es un solo acto, el mismo que el de lo conocido, por lo que el objeto es también inmanente al sujeto. El conocer es el acto del cognoscente y de lo conocido, de manera que éste sólo es conocido en la medida en que se hace un solo acto con el cognoscente.

El conocimiento humano parte, sin embargo, de la evidencia incontrovertible de que la cosa conocida es diversa del cognoscente, lo que parece contradecir todo lo expuesto anteriormente. Esta evidencia le lleva a Santo Tomás a buscar la conciliación de la inmanencia del objeto con la trascendencia de la cosa. El problema teórico fundamental consiste en conciliar la esencia unitiva del conocer con el hecho de la dualidad del conocimiento humano.

En el primer modelo indicado, el de la intuición, se parte, en cambio, de la dualidad, puesto que la cosa conocida se presenta como algo trascendente al sujeto, que se limita a contemplarla pasivamente. La relación cognoscitiva se da entre dos miembros que se comunican entre sí como seres realmente distintos según las leyes de la actividad transeúnte. No hay unidad por lo que no existe la necesidad de conciliarla con la dualidad.

En el modelo tomista, por el contrario, se parte de la identidad de sujeto y objeto, con la consecuencia de que es preciso explicar cómo es posible que éste permanezca en la inmanencia del cognoscente. La forma representativa o semejanza es la clave de la solución a la aparente aporía. Por ella se establece un orden entitativo propio, el intencional, distinto del orden natural.

¹ «Cognoscens in actu, est ipsum cognitum in actu». SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In de Anima*, II, l. XII, n. 377. La identidad es esencial a todo conocimiento: «Omnis cognitio est per unionem rei cognitae ad cognoscentem». *In Sent.*, I, 3, 1, 2, 3^o et ad 3.

² «Intelligere est enim actus intelligentis in ipso existens, non in aliud extrinsecum transiens, sicut calefacto transit in calefactum: non enim aliquid patitur intelligibile ex hoc quod intelligitur, sed intelligens perficitur». *Contra Gentes*, I, c. 45.

³ «Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat. Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius». *De Veritate*, q. 2, a. 2.

Una misma forma tiene dos modos de ser, el *esse naturale* de la cosa y el *esse intentionale* del conocimiento⁴. La forma de un ser se «duplica» mediante su representación en otro ser natural cognoscente, adquiriendo entonces un nuevo modo de ser que es el intencional. Con ello se establecen las diferencias y el elemento de unión entre el campo del ser y el del conocer, pues la forma natural es el principio del ser y la forma intencional o representación es el principio del conocer. La unión la da la forma.

El origen último es la idea, entendida al modo platónico como ejemplar o razón eterna, idéntica a la esencia divina, que sirve de modelo para hacer las cosas a su semejanza e imitación en virtud de que es forma⁵. Hay una correlación perfecta entre el orden intencional y el orden natural. La idea divina, intencional, es la forma ejemplar que es imitada por los seres creados; pero a su vez la forma específica natural es imitada por la semejanza o forma intencional de los seres cognoscentes⁶. Lo que significa que la forma del ser natural y la forma intencional que la representa tienen su origen en una forma única, que es la idea.

Me interesa en este punto llamar la atención acerca de que el Aquinate al hablar de la idea divina la califica de *factiva rei*⁷. En Dios se da el conocimiento perfecto porque se identifica óntica, y no sólo intencionalmente, con lo conocido⁸. Conoce todo lo creado en la esencia divina, en las ideas, que son, a la vez, el modelo de la creación, por lo que las considera «productoras» de las cosas. Retengamos este modo de conocer, porque no será erróneo afirmar, según comprobaremos en autores posteriores, que sólo Dios conoce perfectamente las cosas creadas porque las ha producido.

⁴ «Sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum». *Summa Theologica*, I, q. 56, a.2.

⁵ «Tertio modo dicitur forma alicuius illud ad quod aliquid formatur; et haec est forma exemplaris, ad cuius similitudinem aliquid constituitur; et in hac significatione consuetum est nomen ideae accipi, ut idem sit idea quod forma quam aliquid imitatur». *De Veritate*, q. 3, a. 1, 1).

⁶ «Unde similitudo rei quae imprimitur in sensum, et per quosdam gradus depurata, usque ad intellectum pertingit, est tantum similitudo formae. Sed similitudo rei quae est in intellectu divino, est factiva rei; res autem, sive forte sive debile esse participet, hoc non habet nisi a Deo; et secundum hoc similitudo omnis rei in Deo existit quod res illa a Deo esse participat: unde similitudo immaterialis quae est in Deo, non solum est similitudo formae, sed materiae». *De Veritate*, q. 2, a. 5, D). Es muy explícita la referencia a la idea como *forma factiva rerum* en un texto en el que afirma que las semejanzas en la mente angélica «sunt similes formis factivis, scilicet ideis in mente divina existentibus, quamvis ipsae non sint rerum factivae». *De Veritate*, q. 8, a.11, D).

⁷ Véase la nota precedente.

⁸ «Esse naturale Dei et esse intelligibile unum et idem est, cum esse suum sit suum intelligere». *Contra Gentes*, I, c. 47.

Pues bien, el conocimiento divino de las cosas creadas lo compara Tomás de Aquino con el que tiene el artista de su obra, que la conoce a partir del modelo que se ha forjado de ella en su mente⁹. A semejanza de Dios, el artista crea, de manera que su conocimiento de la obra es desde la causa efectiva, que es la forma ejemplar. Recordemos en este momento la distinción inicial tomista y veremos que, tanto el conocimiento divino de lo creado, como el del artista, pertenecen al tipo de acción transeúnte en la que se produce algo ajeno al sujeto. Aunque es preciso una matización para evitar groseras simplificaciones. Además de la forma ejemplar en la mente del artista, existe otra forma ejemplar exterior que es la cosa que se imita¹⁰, a diferencia de Dios al que le basta con la sola idea.

En un punto clave de la explicación del conocimiento humano incluye también Santo Tomás otra actividad transeúnte. Cuando tiene que dar cuenta de la existencia de las ideas universales en la mente acude al famoso intelecto agente, que cumple la función de iluminar los contenidos proporcionados por los sentidos para dotarlos de inteligibilidad, esto es, de universalidad e inmaterialidad. Lo concibe como una causa eficiente que produce los inteligibles, utilizando de nuevo, y con insistencia, el verbo *facere*¹¹. Del mismo modo que las cosas sensibles causan el contenido de la percepción, el entendimiento agente lo hace inteligible, o, lo que es equivalente, constituye el objeto del entendimiento. Ambas son acciones causales o transeúntes. En la primera el sujeto es receptivo, en la segunda es *factivum*. El objeto está ya preparado para ser conocido por el intelecto posible, que lo recibe pasivamente. Pero el entender propiamente dicho no es activo, ni pasivo, sino una operación inmanente¹². Quiero insistir en esa función espontánea por la que

⁹ «Scientia divina, quam de rebus habet, comparatur scientiae artificis, eo quod est causa omnium rerum, sicut ars artificiorum. Artifex autem hoc cognoscit artificiatum per formam artis quam habet apud se secundum quod ipsam producit». *De Veritate*, q. 2, a. 5, C).

¹⁰ «Dicimus enim formam artis in artifice esse exemplar artificiatum; et similiter etiam formam quae est extra artificem, ad cuius imitationem artifex aliquid facit». *De Veritate*, q. 3, a. 1, 4).

¹¹ «Est igitur in natura animae intellectivae (...) aliquid quasi causa efficiens, quod facit omnia in actu, et dicitur intellectus agens». *Contra Gentes*, II, c. 78. *En Asimilación y condiciones de posibilidad del conocimiento en Tomás de Aquino* aportó un buen número de citas en las que utiliza el verbo *facere* para explicar la actividad del intelecto agente; véanse las págs. 268-272, 278 (notas 74 y 76), 279 (notas 80 y 93), Madrid, Universidad Complutense, 1984.

¹² «Unde intelligens non se habet ut agens vel ut patiens, nisi per accidens; in quantum scilicet ad hoc quod intelligibile uniatur intellectui, requiritur actio vel passio: actio quidem, secundum quod intellectus agens facit species esse intelligibiles actu; passio autem, secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles, et sensus species sensibiles. Sed hoc quod est intelligere, consequitur ad hanc passionem vel actionem, sicut effectus ad causam». *De Veritate*, q. 8, a. 6.

el sujeto crea su propio objeto inteligible, pues resulta enormemente moderna y cercana a la interpretación idealista.

En resumen, Tomás de Aquino da una sutil explicación del conocer en el que dos causas, las cosas sensibles y el intelecto agente, producen (acción transeúnte) el contenido y la forma inteligible, respectivamente, que son preparatorias para el acto propiamente cognoscitivo, que es la identificación de sujeto y objeto, identidad sólo posible mediante el ser intencional de la semejanza o representación. Además, en el conocimiento perfecto que tiene Dios de las criaturas la idea es *factiva rerum*, al modo del artista cuando conoce su obra. Voy a mostrar brevemente, a continuación, cómo este tejido armonioso se descompone a efectos de la aplicación rigurosa de la navaja occamista.

Dos siglos después Nicolás de Cusa propondrá la sustitución del conocimiento por semejanza por el simbólico, a partir de un concepto de la semejanza elaborado teniendo a la vista el orden natural y no el intencional. El mundo de lo finito es el mundo del más y del menos, de «algo que excede y que es excedido», y por tanto no cabe en él igualdad absoluta, propiedad que sólo compete a lo infinito. En el orden de los seres finitos «es manifiesto que no pueden hallarse dos o varias cosas tan semejantes e iguales que no sea posible hallar posteriormente un número infinito de otras más semejantes. De ahí que siempre permanecerán diferentes, por muy iguales que sean, la medida y lo medido». La conclusión es rotunda: «Así, pues, el entendimiento finito no puede entender con exactitud la verdad de las cosas mediante la semejanza»¹³. La consecuencia inmediata es el agnosticismo esencial del mundo, pues «la quiddidad de las cosas, por consiguiente, que es la verdad de los entes, es en su pureza inalcanzable»¹⁴, porque la semejanza que el entendimiento posea, si la posee, siempre será diferente a la cosa.

Precisamente refuerza su posición al comparar la semejanza de lo finito con la identidad óptica de Dios, puesto que, «excepto la imagen máxima, que es lo mismo que el ejemplar en la unidad de la naturaleza, no hay una imagen de tal modo similar, o igual, al ejemplar que no pueda hacerse más semejante y más igual infinitamente»¹⁵. Obsérvese que el modelo de semejanza que está presente es el que Santo Tomás denomina natural y no el intencional, que es el que se necesita para la relación cognoscitiva¹⁶. La impropiidad

¹³ NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, Buenos Aires, Aguilar, c. III, pág. 29.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 30.

¹⁵ *Ibid.*, c. XI, pág. 48.

¹⁶ «Similitudo aliquorum duorum ad invicem potest dupliciter attendi. Uno modo secundum convenientiam in ipsa natura; et talis similitudo non requiritur inter cognoscens et cognitum (...) Alio modo quantum ad repraesentationem; et haec similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum». TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 2, a. 3 ad 9.

de la semejanza como imagen para acceder a la cosa le lleva a Nicolás de Cusa a defender la necesidad de «trascender la simple similitud»¹⁷ y a sustituirla por la conjetura, por el cálculo o hipótesis, que puede ser superado por cálculos mejores y más precisos. El modelo de conocimiento propuesto por el Cusano es el simbólico, y en especial el matemático: «Como la vía de acceso a las cosas divinas no se nos manifiesta sino por medio de símbolos podríamos usar con ventaja de los signos matemáticos a causa de su incorruptible certeza»¹⁸.

Entre la mente divina y la humana existe la diferencia que va del hacer al ver, porque la mente divina crea concibiendo, la nuestra en cambio asimila nociones elaborando visiones intelectuales. La mente divina es «entificativa», esto es, creadora de seres, la nuestra es asimilativa¹⁹. Pero en determinada actividad artística, el hombre, cuando crea utensilios como la cuchara, no asimila ni imita nada del exterior, sino que los realiza exclusivamente a partir de la idea que tiene en su mente, en lo que se asemeja al arte divina infinita²⁰. Puede decirse que estamos ante un conocimiento casi perfecto porque el objeto es producido desde la forma ejemplar en la mente, como hace Dios. Conocer no es aquí identificarse a lo conocido, sino producirlo; no es, por tanto, una actividad inmanente, sino transeúnte.

La concepción del conocimiento de lo real mediante símbolos que defiende Nicolás de Cusa es su respuesta a la crítica de la semejanza. Pero el Cusano, como toda la tradición nominalista en la que se origina, basa su crítica en una comprensión parcial e incompleta del concepto de semejanza tomista. La navaja occamista por la que había que prescindir de todo lo no necesario eliminó de un plumazo el mundo de lo intencional tan prodigiosamente elaborado por Tomás de Aquino, que la filosofía fenomenológica contemporánea, por cierto, ha vuelto a actualizar.

¹⁷ NICOLÁS DE CUSA, *o. c.*, c. XII, pág. 51.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 50.

¹⁹ «Inter divinam mentem et nostram interest, quod inter facere et videre. Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat notiones seu intellectuales faciendo visiones; divina mens est vis entificativa, nostra mens est vis assimilativa». *Idiota*, III: La mente, c. VII, 75; en *Scritti filosofici*, a cura di Giovanni Santinello, Bologna, Zanichelli, 1965, pág. 146, líneas 6-9.

²⁰ «Coclear extra mentis nostrae ideam aliud non habet exemplar. Nam etsi statuarius aut pictor trahat exemplaria a rebus quas figurare satagit, non tamen ego, qui ex lignis coclearia et scutellas et ollas ex luto educo. Non enim in hoc imitor figuram cuiuscumque rei naturales. Tales enim formae cocleares, scutellares et ollares sola humana arte perficiuntur. Unde ars mea est magis perfectiora quam imitatoria figurarum creaturarum, et in hoc infinitae arti similior». *Ibid.*, III: La mente, c. II, 51; pág. 114, líneas 6-12.

Si prescindimos de lo intencional, la conjetura cusana es la única salida posible al problema de la exigida adecuación del sujeto y el objeto. No hay identidad en el mundo, sino pura alteridad. La identidad en Dios es coincidencia de los contrarios. En lo finito sólo se dan los contrarios en su diversidad. No cabe identidad más que en lo infinito. El conocimiento no es identidad, sino aproximación, cálculo, hipótesis. En lo finito no hay identidad, ni siquiera la intencional.

En este agnosticismo de las esencias, en el que sólo hay conjeturas, será más perfecto el conocimiento que parta del modelo como causa de la cosa y no desde la cosa hasta su hipótesis. Es el caso de la invención artística de utensilios, algo muy parecido a lo que llamamos técnica. Rodolfo Mondolfo hace un precioso y preciso análisis del desarrollo de la teoría del conocimiento como producción a través de Ficino, Leonardo, Galileo y Vico²¹. Tomando pie de este análisis quiero subrayar que cada uno de los autores calificará de superior determinada disciplina porque su tipo de conocimiento es el más cercano al creativo.

En la segunda mitad del mismo siglo xv, Marsilio Ficino insiste en la perfección del conocimiento divino de las cosas precisamente porque las crea, a diferencia del humano que se tiene que contentar con una cierta proporción con las mismas²². El del artista es imperfecto porque su producción es superficial²³, siendo sólo semejante al divino el conocimiento matemático del geómetra que forma interiormente las figuras desde sus razones²⁴.

Leonardo de Vinci eleva el arte a la condición de ciencia suprema porque a diferencia de las especulativas no termina en la mente sino en la operación

²¹ RODOLFO MONDOLFO, *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, cap. IV, «El método galileano y la teoría del conocimiento». Barcelona, Icaria, 1980.

²² «Como nosotros no somos autores de las cosas mediante nuestro conocimiento, acaso no hay ninguna razón por la cual percibamos, sino en cierta proporción; en cambio, como la ciencia divina es causa primera de las cosas, Dios no las conocerá por el hecho de ponerse acorde con la naturaleza de las cosas, sino que las conoce en tanto que es él mismo causa de las cosas. Al conocerse a sí mismo, como principio de todas las cosas, de inmediato las conoce y las hace todas». MARSILIO FICINO, *Comentario al Parménides*, cap. 32; en Rodolfo Mondolfo, *o. c.*, pág. 268.

²³ «Qué es el arte humana? Cierta naturaleza que trata la materia desde fuera. ¿Qué es la naturaleza? Un arte que modela la materia desde su interior, como si en la madera estuviese un artífice de la misma madera». *Theologia platonica*, IV, cap. 1.; pág. 266.

²⁴ «La mente geométrica fabrica interiormente la materia de la imaginación. Como pues la mente del geómetra, mientras medita consigo misma las razones de las figuras, forma mediante las imágenes de las figuras interiormente su imaginación, y mediante ésta también su espíritu imaginativo sin ninguna labor o deliberación». *Ibid.*, pág. 267.

manual, en lo que consiste su perfección²⁵. De este modo, la creación artística pasa a ocupar el primer puesto porque es la disciplina en la que se cumple de mejor modo la aspiración de crear el objeto partiendo de la mente, objetivo que cumple de modo casi perfecto la ciencia de la pintura²⁶.

Galileo Galilei inventa el método experimental que caracteriza a la ciencia física moderna. Ficino había ya advertido que aquel que tuviera en la mente el orden de los cielos no le faltaría para alcanzar el saber perfecto creador de Dios más que los instrumentos y la materia celeste²⁷. La técnica, con sus máquinas, le proporcionó a Galileo los instrumentos para reproducir el fenómeno desde sus causas y poder llegar a la demostración del efecto desde la causa eficiente física, en un proceso similar al creador divino. Nació así la ciencia físico-matemática.

Giambattista Vico, ya en el siglo XVIII, advierte que esa reproducción galileana del fenómeno es artificial, porque no creamos las cosas físicas, sino tan sólo las geométricas en nuestra mente²⁸, por lo que asegura «*che le scienze umane sono unicamente le matematiche ... perché nelle matematiche conosco il vero col farlo*»²⁹. El criterio de verdad es hacer la cosa, «*verum esse ipsum factum*», por tanto la verdad primera está en Dios, porque «*Deus primus Factor*»³⁰. Esta argumentación no le lleva a Vico a concluir como Ficino que las matemáticas sean la primera ciencia, porque son irreales, puras abs-

²⁵ «L'astrologia e le altre [arti] passano per le manuali operazioni, ma prima sono mentali, com'è la pittura, la quale è prima nella mente del suo speculatore e non può pervenire alla sua perfezione senza la manuale operazione». LEONARDO DA VINCI, *Trattato della pittura*, Codex Urbinas Latinus 1270, f. 39v; según C. Pedretti, *Leonardo da Vinci on Painting. A last Book (Libro A)*, Berkeley-Los Ángeles, 1964, pág. 178.

²⁶ «La scienza della pittura, che resta nella mente de' suoi contemplanti, della quale nasce poi l'operazione, assai più degna della predetta contemplazione o scienza». *Ibid.*

²⁷ «Cuando el hombre haya visto el orden de los cielos, de dónde son movidos, hacia dónde progresan y según cuáles medidas y qué efectos producen, ¿quién negará que él tiene una inteligencia, para decirlo así, casi la misma que la de aquel autor de los cielos? ¿Y que podría de alguna manera hacer los cielos, si hubiese encontrado los instrumentos y la materia celeste, puesto que los hace ahora, no obstante la diferencia de materia, sin embargo muy semejantes en su orden?». MARSILIO FICINO, *o. c.*, XIII, cap. 3; pág. 269.

²⁸ «Perciò codeste cose che in fisica si presentano per vere in forza del metodo geometrico, non sono che verosimili, e dalla geometria ricevono il metodo, non la dimostrazione: dimostriamo le cose geometriche perché le facciamo; se potessimo dimostrare le cose fisiche, noi le faremmo. Nel solo Dio ottimo massimo sono vere le forme delle cose, perché su quelle è modellata la natura». GIAMBATTISTA VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, IV; trad. del latín de Paolo Cristofolini, en *Opere filosofiche*, Firenze, Sansoni, 1971, pág. 802.

²⁹ *Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del «Giornale de' letterati d'Italia»*, pág. 156.

³⁰ *De antiquissima itatorum sapientia*, cap. 1, 1; pág. 63.

tracciones mentales. La única ciencia de lo real será aquélla que estudie lo que el hombre produce, es decir, la historia, o, lo que es igual, el mundo de la cultura como creación propia humana³¹. Nace la nueva ciencia de la historia o filosofía de la historia.

El conocer como actividad transeúnte nos ha llevado a las más diversas soluciones, encaminada cada cual a privilegiar las matemáticas, el arte, la física y la historia, respectivamente, a la vez que a negar el estatuto científico de las restantes. Todas ellas son diferentes respuestas a la eliminación cusana del mundo intencional tomista. Del conocer como identificación se pasa al conocer como producción. En resumen, y para terminar, la cuestión clave será determinar si el acto productivo y el cognoscitivo son el mismo o son dos momentos distintos de un mismo proceso.

³¹ «Lo che, a chiunque vi rifletta, dee recar meraviglia come tutti i filosofi seriamente si studiarono di conseguire la scienza di questo mondo naturale, del quale, perché Iddio egli il fece, esso solo ne ha la scienza; e trascurarono di meditare su questo mondo delle nazioni, o sia mondo civile, del quale, perché l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini». *Scienza Nuova*, libro I, sezione 2ª; Bari, Laterza, 1928, vol. 1, pág. 118.