

## La *intentio* como clave de la transobjetividad de la inteligencia en la filosofía realista

MIGUEL ACOSTA

Uno de los temas fundamentales de la filosofía realista es la *intentio*. Este concepto surgió en la filosofía árabe a partir de la idea aristotélica que explica la posibilidad del alma de apropiarse de las formas de las cosas. La *intentio* es el vínculo referencial entre la realidad y el intelecto en el acto de conocer. En la primera parte del artículo se hace una revisión conceptual del término con especial énfasis en Avicena y Averroes; y en la segunda parte se explica la idea de la *intentio* en dos filósofos tomistas contemporáneos. El objetivo principal de este estudio es volver a subrayar la conexión real que se establece entre el sujeto cognoscente y las cosas de la realidad. Se trata de una de las genuinas características del conocimiento realista en oposición al conocimiento inmanentista.

### 1. Introducción<sup>1</sup>

Es indudable que la teoría del conocimiento realista posee muchos aspectos complejos que se podrían comentar en un libro sobre filosofía de la inteligencia: la abstracción, el intelecto agente, la formación del concepto, los actos de la razón, los hábitos del entendimiento, y muchos más. Todos ellos se explican en los cursos de gnoseología pero, a

<sup>1</sup> Quiero agradecer al Vicerrectorado de Investigación de la Universidad CEU San Pablo y a su programa “Ayudas a la Movilidad Investigadora CEU – Banco Santander” por la ayuda financiera que me ha dado para llevar a cabo la investigación de la que este trabajo forma parte. Además, al Prof. Alfred J. Freddoso de la University of Notre Dame por haberme invitado como Visiting Scholar. Asimismo al Prof. John O’Callaghan y a Da. Alice Osberger del Jacques Maritain Center quienes me facilitaron los recursos bibliográficos de la Hesburgh Library y a los investigadores José Luis Widow, Lee M. Cole y Federico Tedesco con quienes he podido debatir sobre estos temas.

mi modo de ver, hay otros aspectos igualmente importantes que pasan como a segundo plano y a los que se tendría que prestar mayor atención, por ejemplo, la teoría de la representación<sup>2</sup> y la teoría de la *intentio*. Son importantes porque ponen de manifiesto los aspectos diferenciales respecto a otras teorías del conocimiento en la historia del pensamiento. De hecho, la diferencia más significativa entre la teoría platónica y la aristotélica es que en la primera el conocimiento es “reminiscencia” y en la segunda es un acto en presente. Lo que distingue principalmente al idealismo del realismo es que el primero pone en duda la posibilidad de conocer las cosas de la realidad, en cambio el segundo funda su teoría en aceptar que el hombre con su entendimiento puede conocer hasta cierto punto las cosas en sí. La diferencia fundamental entre la filosofía de lo mental empirista y pragmatista y la tesis realista consiste en que ésta acepta un aspecto trascendente e inmaterial que se halla presente en la realidad; pero como no puede ser percibido con métodos experimentales resulta hasta repugnante cara a la ciencia moderna y los avances tecnológicos. Pues la teoría de la *intentio* tiene que ver con todos y cada uno de estos puntos.

Por razones metodológicas el estudio filosófico se realiza en muchas ocasiones de manera analítica, incluso cuando se profundiza en la filosofía del hombre. Es como si se quisiera “desmontar” las partes de las que consta nuestro ser para poder comprendernos más profundamente. Y el desencanto es patente porque los seres de la realidad son mucho más que la suma de sus partes. El análisis puro es insuficiente. En este sentido, la filosofía desde antiguo se ha esforzado en responder a las grandes preguntas y, para ello, ha buscado sus métodos de indagación y reflexión; pero siempre con un respeto profundo al sentido misterioso de la existencia. Así ha surgido la metafísica, intentando ir a las causas últimas; y la reflexión acerca del modo de conocer no se queda atrás. Un concepto como la *intentio* se mueve en los límites de lo material y lo espiritual (entendiendo como espiritual la capacidad de trascendencia material que tiene el ser humano) y su ámbito es el de la síntesis más que el del análisis. El análisis es solo un primer paso que permite comprender discursivamente pero la *intentio* necesita también ser comprendida desde su propio dinamismo. Es como cuando estudiamos la estructura atómica

---

<sup>2</sup> Sobre este tema recomiendo la obra de Alejandro Llano: *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999, 304 p.

y tratamos de situar los protones, electrones y neutrones; y los fijamos en sus capas y órbitas. Esto es el análisis. Pero en realidad la actividad atómica nos sobrepasa en extremo. Hasta tal punto, que Heisenberg nos tiene que recordar que existe un principio de incertidumbre ya que, por ejemplo, en un momento determinado no se puede conocer de forma simultánea la posición de un electrón y su momento lineal; nunca podemos saber con certeza ni su velocidad ni su dirección en un instante determinado (¿esto no nos recuerda un poco a Heráclito?). Los dinamismos precisan una aproximación más sintética que analítica porque allí pasa “algo más”.

Una visión sintética de la dinámica de la *intentio* debe involucrar tanto su aspecto cognitivo como el volitivo, sus efectos directos en ambas facultades y, también, los que afectan indirectamente a los actos de la persona humana, del compuesto como un todo.

En estas páginas me limitaré a presentar la *intentio* con relación a la inteligencia en la filosofía tomista, haciendo una breve revisión histórica. Merece la pena observar la complejidad que entraña este concepto y su importancia en la gnoseología realista y, aunque un estudio exhaustivo requeriría todo un libro si no varios, está disponible una variada bibliografía clásica y contemporánea.

El término “*intentio*” es clave para comprender el sentido del conocimiento realista. Este concepto, muy utilizado en la filosofía tomista, fue relegado en la teoría del conocimiento durante modernidad, y más tarde recuperado por Brentano. La “intencionalidad” de Brentano fue asumida por Husserl y ha pasado a la reflexión de la fenomenología y la analítica del siglo XX. De alguna manera es la “piedra de escándalo” de la filosofía de lo mental, ya que explica la capacidad humana, asumida por la tradición medieval, en la que lo material y lo inmaterial se conectan. Lo esencial de la doctrina de la *intentio* subraya que el conocimiento es siempre intencional, es decir, que hay una aprehensión trascendente al sujeto cognoscente, que hace referencia a algo que existe más allá del sujeto. Lo que escuece es eso “oculto” que se transmite de lo material a lo inmaterial en el proceso cognitivo al que los medievales denominaron “*intentiones*”.

¿Qué es la *intentio*? La respuesta terminológica “aquello hacia lo que se tiende” no explica en modo alguno la carga metafísica que posee este concepto. En la obra del Aquinate se la utiliza con relación a los sentidos externos e internos, a la inteligencia, a las pasiones y a la voluntad. Es una palabra que sugiere diferentes significados, ¿se trata de un término equívoco o hablamos de cierta analogía?, ¿cuántos tipos de *intentio* hay?, ¿tienen esos significados del término algo en común? Gómez Izquierdo dice que esta palabra fue de las más favorecidas a lo largo de la historia del pensamiento por los “nuevos sentidos que se le acumularon” y porque Santo Tomás agrupó en ella algunas de sus observaciones “sobre lo más escondido de la mente humana”<sup>3</sup>.

Según J. Hamesse y E. Portalupi el lugar común más utilizado por los medievales proviene de Isidoro de Sevilla<sup>4</sup>. Gómez Izquierdo añade que el concepto *intentio* al parecer le llega a Santo Tomás de las traducciones de los árabes, en concreto de Avicena<sup>5</sup>. El término es utilizado en la antigüedad y en el medievo con un sentido polivalente. La definición dice así: “*intentio, sicut nomen ipsum sonat, significat in aliud tendere*”<sup>6</sup>. Aunque *intentio*<sup>7</sup> indica una “tendencia hacia”, el impulso hacia un fin;

<sup>3</sup> A. Gómez Izquierdo, “Valor cognoscitivo de la ‘intentio’ en Santo Tomás de Aquino”, *La Ciencia Tomista*, 29 (Marzo 1924), p. 169.

<sup>4</sup> J. Hamesse - E. Portalupi, “Approche lexicographique de l’intentionnalité de Thomas d’Aquin”, en J. Follón - J. McEvoy (eds.), *Finalité et intentionnalité: Doctrine thomiste et perspectives modernes. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain*, 21-23 mai 1990, Editions de L’Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Nueve, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris et Editions Peeters, B.P. 41, Leuven 1992, p. 68. También: “La traduction française de la terminologie scolastique”, *Revue néoscholastique*, 6<sup>o</sup> année, 22 (1899) pp. 187-191 y 7<sup>o</sup> année, 26 (1900), pp. 249-251. Hayen menciona otros contemporáneos de Santo Tomás que también utilizan este término, como San Alberto Magno, Alejandro de Hales, San Buenaventura, Enrique de Gand, entre otros. Cf. A. Hayen, *L’Intentionnel Dans la philosophie de Saint Thomas*, L’Édition Universelle/Desclée De Brouwer, Bruxelles/Paris 1942, p. 31.

<sup>5</sup> A. Gómez Izquierdo, “Valor cognoscitivo...”, cit., pp. 170-172.

<sup>6</sup> *Summa theologiae*, I-II q. 12, a. 1 co. Más referencias en: I-II, q. 19, a. 8 co; II-II, q. 15, a. 3 co; II-II, q. 100, a. 4 ra 3. Juan de Santo Tomás lo define de esta manera: “*Et sumitur intentio in praesenti, non prout dicit actum voluntatis, qui distinguitur ab electione et respicito finem, sed pro actu seu conceptu intellectus, qui dicitur intentio generali modo, quia tendit in aliud, scilicet in obiectum*” (Ioannis A Sancto Thoma, *Cursus Philosophicus Thomisticus. Ars Logica*, T.I, Marietti, Taurini 1930, p. 290 b45).

<sup>7</sup> La traducción castellana del término sería “intención” que de buenas a primeras indica la disposición interior de una persona con respecto a un fin. En el Aquinate tiene otros significados sobre todo cuando se la aplica en su teoría del conocimiento, como se verá en este trabajo. En el desarrollo del texto utilizaré sobre todo el término en latín, más que en lengua vernácula para acentuar el aspecto técnico del vocablo. Simonin comenta que “*Intentio est l’un de ces vocables scolastiques rebelles à tout essai de traduction et qu’il faut bien se résigner à employer sans pouvoir les traduire*” (H.D.

el verbo latino *tendere* además sugiere otro sentido, el de *intensio* que significa tensión o fuerza. Santo Tomás en algún momento utiliza ambos términos juntos: “*Si vero consideretur quantitas intentionis et actus secundum intensionem utriusque, sic intensio intentionis redundat in actum interiorem et exteriorem voluntatis*”<sup>8</sup>. En este trabajo me referiré al primer sentido del término.

En toda la obra de Tomás de Aquino se pueden contar 1419 casos en 1034 lugares donde aparece el término *intentio*<sup>9</sup>. Tiene distintos sentidos, desde la *intentio* volitiva que incluye la disposición que tienen los ministros a la hora de aplicar algún sacramento o el sentido con el que uno desea expresar algo, hasta el sentido gnoseológico más conocido bajo el vocablo “intencionalidad”.

## 2. Término y conceptos de la *intentio*

Como punto de partida resulta conveniente analizar la terminología y sus sentidos, ya que se va consolidando a lo largo del tiempo y de los filósofos.

El sentido de la *intentio* se puede rastrear desde la filosofía de Aristóteles. De forma indirecta se refiere a ella cuando dice que “lo verdadero y lo falso están en la mente, pero el bien y el mal en la realidad; pues no están lo falso y verdadero en las cosas, como si lo bueno fuese verdadero y lo malo falso, sino en el pensamiento”<sup>10</sup>. El concepto de verdad aquí mencionado sugiere una relación entre el cognoscente y lo conocido. Esa relación es especial porque indica que poseemos algo obtenido “de” las cosas. Aristóteles admite que nuestro entendimiento tiene la capacidad de establecer un vínculo o relación con los objetos extramentales, es más,

---

Simonin, “La notion d’ ‘intentio’ dans l’œuvre de S. Thomas d’Aquin”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 19 (1930), p. 448).

<sup>8</sup> *Summa theologiae* I-II, q. 19, a. 8 co.

<sup>9</sup> Sin lugar a dudas es más abundante su uso en el *Comentario de las Sentencias* (442 veces), luego en la *Suma Teológica* (245), en las cuestiones 3, 11, 13 y 22 del *De Veritate* (97), en los libros III y IV de la *Suma Contra Gentiles* (49), en las cuestiones 2 y 16 del *De Malo*, en la cuestión 3 del *De Potentia* (19). Las demás referencias están distribuidas en casi todo el resto de su obra. Cf. R. Busa and associates, *Index Thomisticus*, Web Edition by E. Bernot and E. Alarcon (última visita: 05-12-2010).

<sup>10</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VI, 4, 1027b25-27. Para una aproximación más detenida acerca de los antecedentes aristotélicos de la intencionalidad, cf. F. Brentano, *Psychologie vom Empirischen Standpunkte*, I, 1, Dunker&Humblot, Leipzig 1874; V. Caston, “Aristotle and the Problem of Intentionality”, *Philosophical and Phenomenological Research*, 58 (1998), n° 2, pp. 249-298; P. Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria n°105, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000, pp. 13-16.

es la característica de su gnoseología que lo diferenciará netamente de su maestro Platón ya que es opuesta a la teoría de la reminiscencia<sup>11</sup>.

Sin embargo, aunque Aristóteles, en su teoría del conocimiento, explica el modo de apropiación de las formas de las cosas sin su materia<sup>12</sup> –lo cual permite afirmar que el sentido originario del término surge y se halla inmerso en su filosofía realista–, el Estagirita no menciona de manera explícita la *intentio*. Este término y sus sentidos se irán consolidando a lo largo de la Edad Media.

El término proviene de la palabra árabe *ma'nâ*, aunque en ocasiones también se utiliza en la traducción de las palabras *garad* (propósito), *ihdiyâr* (preferencia, elección), o *qasd* (intento)<sup>13</sup>. Los filósofos árabes que profundizaron en este tema son Avicena, que lo introduce al comentar las obras de Aristóteles; Avicibrón y Averroes.

Avicena está considerado por los especialistas como el autor árabe más relevante en este tema. Spiegelberg incluso sugiere que es el que desarrolla una teoría completa acerca de los contenidos de los estados mentales y el que sienta las bases gnoseológicas con relación a la *intentio*<sup>14</sup>. En su obra *Kitâb fi-l-nafs* (Comentario al *De Anima*) en el capítulo I.5 define *ma'nâ* como una capacidad del alma de apropiarse de un objeto sin intermediación de los sentidos<sup>15</sup> y en el capítulo II.2 dice que las *ma'ânî* son “no sensibles” y “no materiales”, pero “materializados” y percibidos por accidente<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Cruz Hernández también señala que Aristóteles cuando habla del saber, como ejemplo de relación en el capítulo IV de su *Metafísica*, dice que la característica primaria de toda relación de conciencia, frente a otros tipos de relación, consiste en que uno de sus términos, el objeto, no ha de ser precisamente real. “La simple idea es lo menos real que existe; tiene la mínima realidad; más aún, es tan sólo realidad por parte del sujeto a quien afecta, nunca por parte del objeto a que se refiere. El modo como la idea está referida a su objeto constituye su intencionalidad”. M. Cruz Hernández, *Francisco Brentano*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1953, p. 117.

<sup>12</sup> Cf. Aristóteles, *De Anima*, III, 4, 429a10-b4.

<sup>13</sup> D.N. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, Warburg Institute Studies and Texts, Nino Aragno Editore, London-Turin 2000, p. 142. También en *ibid.*, p. 128, nota 278.

<sup>14</sup> “Herbert Spiegelberg suggested that Avicenna was the first to develop a theory about the contents of mental states like fear or hope and was thus the grandfather of modern theories of intentionality” (D.N. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, cit., p. 127). La obra de Spiegelberg es: “‘Intentionem’ und ‘Intentionalität’ in der Scholastik, bei Brentano und bei Husserl”, *Studia philosophica*, 29, 1969, pp. 189-216.

<sup>15</sup> C. Di Martino, *Ratio Particularis. Doctrines des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 2008, p. 35-36.

<sup>16</sup> *Ibid.*

En el *De Anima* se refiere a la *intentio* con relación a la facultad estimativa<sup>17</sup> (*wahm*) que es una facultad localizada al final del ventrículo medio del cerebro. Las “intenciones” son objetos de la estimativa, existen en los objetos sensibles y están mezclados en su materia de forma accidental<sup>18</sup>. Esta forma especial de existencia en la materia permite una relación con la percepción sensible del particular, no del universal porque no se trata de una abstracción. Avicena cita como ejemplo los afectos que se desencadenan en los animales ante la presencia de sus enemigos. Como sucede con la oveja en presencia del lobo. Dicha percepción se realiza en la facultad estimativa donde por un lado se advierte el miedo, el placer o el dolor; entre otros<sup>19</sup>. Y por otro, se genera un primer juicio de valor con respecto a ese miedo, placer o dolor. La *intentio* está directamente relacionada con la advertencia y sólo facilita el juicio de valor; se halla en el objeto y no en el que percibe<sup>20</sup>.

Avicena pone especial acento en la estimativa porque es en ella donde se realiza el proceso de recepción de las formas y de las intenciones que luego serán transferidas al intelecto del ser humano. En efecto, como el hombre tiene alma racional, el proceso cognitivo está en otro nivel que no lo tienen los animales. El intelecto material recoge los datos de la estimativa y junto con el intelecto activo separado se lleva a cabo el proceso del pensamiento.

En esta instancia, en el nivel intelectual, la *intentio* recibe nuevos significados. Gómez Izquierdo dice que “Toledo Dominicus Gundissalvi y su colaborador Avendeat (Joannes hispanus o hispalenses), al traducir del árabe al latín las obras de Avicena, emplearon la palabra *intentio* para designar, no un propósito, sino un modo de actividad específicamente intelectual”<sup>21</sup>. Avicena menciona estos significados fuera de la estimati-

---

<sup>17</sup> La facultad “cogitativa” en Avicena es equiparada a la imaginación, no tiene el sentido tomista que surge con Averroes, utiliza el nombre de estimativa tanto para los animales como para los hombres.

<sup>18</sup> D.N. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, cit., p. 131.

<sup>19</sup> “It is therefore not correct to say that an ‘intention’ is a certain knowledge which the internal sense has. It is rather an indicator pointing to the significance or meaning of an image with which this indicator is connected. In the example of the wolf, the sheep perceives the form or outer appearance ‘wolf’ plus the ‘intention’ ‘bad’ or ‘disagreeing’ or ‘harmful’ or ‘hostile’, then forms a judgement about it and flees. Neither the sheep’s judgement, nor its fear or pleasure and pain are correct examples for *ma’ná*”. D.N. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, cit., pp. 131-132.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>21</sup> A. Gómez Izquierdo, “Valor cognoscitivo...”, cit., p. 170.

va en sus tratados sobre la lógica y la metafísica. La palabra *intentio* es empleada<sup>22</sup>: i) como *forma, species o idea*; ii) como algo más que *species o idea*; iii) no sólo significa la naturaleza expresada por el concepto, sino más bien esa virtud expresiva del concepto que pone en relación la forma ideal con los individuos, es decir, una relación significativa de forma ideal o inteligible al objeto expresado<sup>23</sup>; y iv) también equivale a *sentido o significado*. Por tanto, “[s]e inicia indudablemente en Avicena una interpretación de la teoría aristotélica del conocimiento, en la cual se da mayor relieve al aspecto subjetivo y dinámico del conocimiento, como producto de una actividad pensante, que a su carácter representativo”<sup>24</sup>.

En su gnoseología plantea una síntesis de las principales teorías filosóficas y cosmológicas de la época, donde intenta congeniar desde la teoría de la emanación neoplatónica, pasando por la concepción cosmológica ptolemaica del universo, hasta la ubicación de los humores y pensamientos humanos en los órganos corporales según su propio Canon de Medicina<sup>25</sup>. En toda esta síntesis, Avicena pone de manifiesto, una y otra vez, la relación de continuidad que existe entre lo material y lo espiritual. Sin llegar a confundirlos, se sirve de la doctrina de la *intentio* y de su concepción universal de la emanación para explicar el proceso del conocimiento humano a través de imágenes pero partiendo de las cosas materiales. Esta “relación” entre lo material y lo espiritual, así como el papel de la *intentio* como “conector” entre ambos, son ideas que pasarán a la Edad Media Escolástica y serán claves tanto en la doctrina de los universales, como en la de la participación.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 171-172.

<sup>23</sup> “*Subiectum vero logicae, sicut scisti, sunt intentiones intellectae secundo, quae apponuntur intentionibus primo intellectis secundum quod per eas pervenitur de cognito ad incognitum, non in quantum ipse sunt intellectae et habent esse intelligibile, quod esse nullo modo pendet ex materia, vel pendet ex materia sed non corporea. Non fuerunt autem aliae scientiae praeter has*” (Avicenne, *Metaph.*, I, 2, circa initium, fol. 70<sup>a</sup> verso). Además, cf. H.D. Simonin, “La notion d’ ‘intentio’ dans l’oeuvre de S. Thomas d’ Aquin”, cit., p. 446.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 171-172.

<sup>25</sup> Cf. D. Gutas, “Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna’s Epistemology”, en R. Wisnovsky (ed.), *Aspects of Avicenna*, Markus Wiener Publishers, Princeton 2001, p. 8.



A mi modo de ver, Cruz Hernández resume certeramente la aportación de Avicena:

“Distingue la intencionalidad sensible y la intelectual, pasando más tarde a especificar primeras y segundas intenciones e intenciones formales y objetivas. Todo el esquema clásico de la doctrina escolástica de la intencionalidad se encuentra ya en Avicena, que aplica esta teoría al problema de las privaciones; de ella hace arrancar también la distinción de la esencia y la existencia; en ella funda su doctrina conceptualista de los universales y su proceso abstractivo, hasta llegar a la universalización de las ideas, considerando también que la materia no informada y la pura potencia tienen un modo de ser intencional”<sup>26</sup>.

La teoría de Avicena sobre la *intentio* no fue interpretada de forma neta por otros filósofos árabes, tampoco por los filósofos cristianos medievales.

Averroes es la fuente árabe más directa para el desarrollo de la *intentio* en la filosofía tomista porque influyó mucho en Alberto Magno y en el propio Santo Tomás. Este filósofo se alejó de algunas tesis de Avicena y se propuso reconducir la interpretación de Aristóteles a sus formas genuinas<sup>27</sup>.

Averroes comparte con Avicena el sentido de la *intentio*: “La intención expresa el sentido de la imagen en tanto que copia (*eikon*), es decir, indica que la imagen que existe en el alma corresponde a un individuo específico que existe en el mundo”<sup>28</sup>. Hay una advertencia de la realidad transobjetiva, la imagen es eso, imagen, pero es imagen de algo real no un constructo imaginativo.

---

<sup>26</sup> M. Cruz Hernández, *Francisco Brentano*, cit., p. 117.

<sup>27</sup> Cf. H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New York/Oxford 1992, p. 220. Sobre la crítica de Averroes a Avicena, cf. M. Mesbahi, “Ibn Rushd critique d’Ibn Sînâ ou le retour à Aristote”, en G. Endress y J.A. Aertsen (eds.), *Averroes and The Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)*, Brill, Leiden/Boston/Köln 1999, p. 73-80.

<sup>28</sup> “Ibn Rushd affirme souvent dans son Commentaire que l’intellect a avec l’imagination le même rapport que le sens commun a avec les sens externes. L’intention (*ma’nâ*) exprimerait en revanche le sens de l’image en tant que copie (*eikon*), à savoir qu’elle indiquerait que l’image qui existe dans l’âme correspond à un individu précis qui existe dans le monde”, *ibid.*, p. 52-53.

Los comentarios al *De Anima* escritos por Averroes son de tres clases: los Epítomes que en su momento fueron conocidos por judíos y cristianos; los Comentarios Medios conocidos sólo por los académicos judíos, la mayoría de ellos traducidos al hebreo; y los Grandes Comentarios que ha pasado a la Escolástica, traducidos al latín<sup>29</sup>. En sus *Grandes Comentarios al De Anima*, Averroes habla con profundidad sobre la cogitativa y los demás sentidos internos. El orden ascendente de espiritualidad de los sentidos internos es como sigue: i) sentido común, ii) imaginación, iii) cogitativa y iv) memoria. La cogitativa tiene por función distinguir y discernir acerca de las intenciones individuales que se encuentran en las formas imaginativas después de su percepción sensible.

Una diferencia que podemos encontrar con respecto a Avicena es que la *intentio* en Averroes es recibida en la facultad de la imaginación<sup>30</sup>, pero discernida en la cogitativa. Rechaza la noción de Avicena de una facultad distinta llamada estimativa; dice que esta facultad es una función más de la facultad de la imaginación en los animales<sup>31</sup>. En los seres humanos la cogitativa tiene cierta participación con el intelecto, mientras que en los animales inferiores las acciones son como instintos que semejan a las discriminaciones del ser humano, pero en realidad son obra de la imaginación. “Todas las facultades post-sensoriales del animal como la memoria, los recuerdos, los sueños, se despliegan en forma de imágenes que pertenecen al ámbito de la facultad imaginativa”<sup>32</sup>. Ahora bien, aunque en la imaginación se reciben las “intenciones” ella no las procesa<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Cf. A.L. Ivry, “Averroes’ Three Commentaries on De Anima”, en G. Endress y J.A. Aertsen (eds.), *Averroes and The Aristotelian Tradition*, cit., p. 199.

<sup>30</sup> Avicena distingue por un lado la facultad de la imaginación/cogitativa, y por otro la estimativa que es superior.

<sup>31</sup> Cf. R.C. Taylor, “Remarks on Cogitatio in Averroes’ Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros”, en G. Endress y J.A. Aertsen (eds.), *Averroes and The Aristotelian Tradition*, cit., pp. 222-223.

<sup>32</sup> Cf. C. Di Martino, *Ratio Particularis*, cit., p. 50.

<sup>33</sup> “This intelligible aspect of the imaginative forms is called by Averroes in Arabic a *ma’nâ* (pl., *ma’ânî*), a word with many applications, basically a “thing,” but in this context, and following the Latin, best rendered as ‘intention.’ Thus, the material intellect receives the (intelligible) intention of the imaginative form, not the imaginative form itself, and the intellect is thereby considered able to keep its distance from the particularity and corporeality, i.e., the physical dimensionality, of the imaginative form itself” (A.L. Ivry, “Averroes’ Three Commentaries on De Anima”, cit., p. 205).

En la cogitativa (*mufakkira*) se distinguen la imagen (*khayâl*), por un lado y la *intentio* (*ma'nâ*)<sup>34</sup>, por otro. Luego, la transmite a la facultad de la memoria, que es la encargada de percibir y conservar ambas. La cogitativa es menos espiritual porque la memoria produce una *intentio* más espiritual y menos sensible *intentio* individual. En otras palabras, “lo que es alcanzada en la facultad de la memoria es la intención individual del ser humano, por ejemplo, Miguel, como la intención inteligible de su forma individual por la cual él existe en el mundo como ser humano”<sup>35</sup>.

Según Averroes el intelecto agente tiene un rol causal en la recepción de los inteligibles en acto por parte del intelecto material; no como Avicena, que sostiene que los inteligibles vienen directamente del mismo intelecto agente. Esto último significa que para Averroes el intelecto material está en potencia de recibir todas las intenciones de las formas del universo material. Hay que recordar que en Avicena el intelecto material es individual para cada ser humano, mientras que para Averroes es una para toda la humanidad y separada en la existencia<sup>36</sup>.

Los árabes han sido fuente de inspiración para la Escolástica. Antes de citar a Santo Tomás, quisiera dar unos breves datos de su maestro Alberto Magno que hace de puente entre aquellos y éste. San Alberto Magno también asumió la *intentio* de los filósofos árabes. Aplica el término a todo lo que se deriva de los datos de los sentidos, por tanto la sitúa en la imaginación e incluso en el intelecto<sup>37</sup>. En San Alberto las “intenciones” no son aprehendidas en los objetos, sino en la imaginación (*phantasmas*), in *imaginibus apprehensis*. La estimativa extrae las *intentiones* de las imágenes percibidas (*elicere ex imaginibus*)<sup>38</sup>, por tanto, el énfasis está puesto en la imaginación, como sucedía con Averroes.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> R.C. Taylor, “Remarks on Cogitatio...”, cit., p. 225. Taylor añade que la cogitativa sólo la poseen los animales racionales, y que la doctrina de Avicena sobre la estimativa (*wahm*) nunca aparece en los *Grandes Comentarios sobre el De Anima*.

<sup>36</sup> Cf. R.C. Taylor, “Remarks on Cogitatio...”, cit., pp. 228-229.

<sup>37</sup> Cf. D.N. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, cit., p. 149.

<sup>38</sup> Cf. *ibid.* y “*elicit (intentiones) a forma acquisita*” en Albertus, *De anima*, 3.1.2.

San Alberto Magno habla de la *intentio* o del *esse spirituale* que se percibe en los singulares, sobre todo en algunas facultades externas como la visión. En ella se recibe la forma visible sin la materia, aunque a partir de ésta. “Esta *intentio* no es una forma que dé el ser, sino una forma exclusivamente cognoscitiva: nos da la noticia del color, pero no es la forma misma del accidente color. Es la semejanza espiritual de la cosa por la cual la conocemos sensiblemente”<sup>39</sup>.

Tomás de Aquino hereda una amplia reflexión sobre la *intentio*, sobre todo del pensamiento árabe. Podemos decir que hay un sentido fuerte del término que nos indica la relación real entre las cosas y el cognoscente. En los árabes esto es posible gracias a la comunicabilidad que hay en las emanaciones provenientes de la Causa Primera. No hay una ruptura entre realidad material y realidad espiritual, sólo modos de ser diferentes que tienen un sustrato común. Hay discrepancias en el modo de recepción de las intenciones, pero Avicena ha dejado una teoría extensa y consistente que, en general, ha sido respetada por sus sucesores.

La gnoseología tomista supone una nueva forma de explicar la *intentio*. Santo Tomás se aleja de la localización fisiológica de los datos percibidos<sup>40</sup>, muy típica de la época, para centrarse en la psicología. Plantea una reforma gnoseológica para subsanar algunos errores de las teorías del conocimiento de Avicena y Averroes, en especial con respecto al Intellecto Agente separado, a la teoría de las emanaciones y a la doble verdad. El Aquinate inicia así una nueva síntesis a partir de sus maestros predecesores incluyendo a San Agustín y el Pseudo Dionisio y de los árabes.

La *intentio* cumplirá un rol muy importante en la teoría del conocimiento tomista porque es el acto que establece la relación directa con el objeto, sin intermediarios. Indica la presencia real del objeto en tanto que cosa. El Aquinate tendrá que explicar todo esto “cristianizando” la gnoseología árabe-musulmana.

Después de Santo Tomás, los estudios sobre la *intentio* continúan, en especial con Duns Escoto, que, siguiendo a Avicena, profundizará en los diferentes significados de la *intentio*. Establecerá la conexión entre la *intentio* y la existencia real, junto con sus implicaciones en la lógica y en

<sup>39</sup> P. Moya, *La intencionalidad como elemento clave...*, cit., p. 13.

<sup>40</sup> Aunque no la abandona del todo como, en este caso, se puede ver en *Summa theologiae*, I, q. 78, a. 4 co.

la metafísica. Esta aproximación le conducirá a un planteamiento intencional de las categorías y los universales<sup>41</sup>.

“Pero en el siglo XIV la doctrina de la intencionalidad sufre ya un duro golpe. La teoría tomista de la intencionalidad es desintegrada por Durando de Saint Pourçain, que suprime la intervención del intelecto agente y de las especies intencionales en el conocimiento, prescindiendo de toda la parte metafísica de esta doctrina. De otro lado, Pedro de Aureolo y Guillermo de Occam destruyen la teoría escotista de la intencionalidad; uno y otro prescinden del ser intencional. El principio de la economía mental arruina aquellas distinciones; sólo nos queda la labor escolástica de los comentaristas. Capreolo y Cayetano siguen apretadamente a los fenómenos psíquicos diciendo que son aquellos fenómenos que contienen en sí, intencionalmente, un objeto”<sup>42</sup>.

Durante la modernidad, el uso del concepto *intentio* decae debido al “problema del puente”. El dualismo cartesiano abre el debate acerca de la comunicabilidad entre la *res cogitans* y la *res extensa*, y de ese debate surgen las diversas corrientes filosóficas que se plantean el problema crítico. Como se verá más adelante, es justamente la comprensión de la *intentio* lo que permite erradicar este problema de raíz, o, si se quiere, permite advertir la presencia de un pseudo-problema gnoseológico. Con Kant hay una confrontación entre lo conocido y lo real. Se conoce sólo el objeto de la razón, lo real es inexpugnable. El *noúmeno* es incompatible con la intencionalidad cognoscitiva, por tanto no hay verdad como adecuación sino como hermenéutica<sup>43</sup>.

Brentano recupera de nuevo la reflexión sobre la *intentio*, pero con características peculiares que no coincidirán con la tradición realista, sino que más bien se instalarán en la línea fenomenológica. Por este motivo, el concepto rescatado por Brentano bajo el nombre de “intencionalidad”, la seguirán los fenomenólogos comenzando por Husserl.

Todo este recorrido histórico ha pretendido mostrar la continuidad terminológica y sus principales significados. Aunque he puesto el acento en el aspecto intelectual, esto no quiere decir que la *intentio* volitiva no exista o sea menos importante, todo lo contrario. Como dijimos al

<sup>41</sup> Cf. M. Cruz Hernández, *Francisco Brentano*, cit., p. 119.

<sup>42</sup> M. Cruz Hernández, *Francisco Brentano*, cit., pp. 121-122.

<sup>43</sup> Cf. J.F. Sellés, op.cit., p. 18.

principio, únicamente con la visión sintética de la *intentio* en la persona humana, es posible comprender el alcance de esta doctrina. La *intentio* en Santo Tomás tiene gran importancia en las dos facultades superiores. Es más, Gómez Izquierdo ha sugerido que “para Santo Tomás, la *intentio* es fundamentalmente un acto de la voluntad; pero tan influido por el entendimiento, que cabe distinguir una *intentio voluntatis* y otra *intentio intellectus*”<sup>44</sup>. La referencia a la voluntad es neta en el Aquinate hasta tal punto que el nombre de uno de los actos de esta facultad se denomina *intentio*, y su importancia radica en sus consecuencias con respecto a la moralidad de los actos humanos.

Antes de adentrarnos en la explicación gnoseológica de la *intentio* es bueno recordar la otra cara de la moneda. Muchas veces se ha dicho que Tomás de Aquino era un “intelectualista”: me parece que es un error. Tal vez los temas de su tiempo le hayan llevado a acentuar sus estudios en el ámbito gnoseológico, pero si uno profundiza en sus obras advierte que esto no es así. Por ejemplo, sobre la *intentio*, el Aquinate recoge del Pseudo Dionisio “que el alma recibe más de la cosa según el *afecto* que según el intelecto, y que con el afecto va en cierto modo *fuera de sí misma*”<sup>45</sup>. Si bien la inteligencia pone de manifiesto el fin, es la voluntad la que inclina al fin. El amor, acto de la voluntad, es un cierto “*pondus*” del alma. Esta idea del *pondus* agustiniano que da relevancia al movimiento del amor, influirá en Alberto Magno como principio natural de las cosas que tienden a su reposo como fin<sup>46</sup> y más tarde, en la obra de Santo Tomás.

Así, la utilización de la palabra *intentio* en la filosofía de Tomás de Aquino se toma principalmente en dos sentidos: uno con relación a la inteligencia durante el proceso cognoscitivo (incluyendo el conocimiento sensible) y otro con relación a uno de los actos de la voluntad (incluyendo los apetitos).

En el siguiente apartado expondré la teoría tomista de la *intentio* en la inteligencia. Lo haré a partir de dos tomistas contemporáneos cuyos argumentos me parecen especialmente claros para mostrar porqué la *intentio* es una clave para admitir la transobjetividad del pensamiento.

<sup>44</sup> A. Gómez Izquierdo, “Valor cognoscitivo...”, cit., p. 173.

<sup>45</sup> J.F. Sellés, op.cit., pp. 105-106.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 106-107.

### 3. La *intentio* cognoscitiva

#### 3.1. La *intentio* según Maritain

Un aspecto propio del realismo aristotélico-tomista consiste en admitir que el conocimiento es la apropiación inmaterial de las formas de las cosas. Cuando Tomás de Aquino habla de que “*anima est quodammodo omnia*”<sup>47</sup> conecta directamente con la sentencia aristotélica que admite la inmaterialidad del alma y la posibilidad de apropiación de las formas de las cosas<sup>48</sup>. Como las cosas están fuera de nosotros, necesitamos llegar a ellas, poseerlas de algún modo para conocerlas. En el realismo, el conocimiento humano es “transobjetivo” no se encierra en la consciencia como ocurre en el inmanentismo.

Maritain se plantea la siguiente aporía: si se admite que el alma puede “hacerse de algún modo todo” cabe la posibilidad de pensar que existe un problema de contradicción con el principio de identidad. ¿Cómo una cosa (por medio de su alma) puede ser otra u otras cosas?, ¿ser algo distinto de sí?, ¿cómo puede apropiarse de una forma sin alterar la substancia a la que pertenece?, ¿en qué consiste esa apropiación? Es decir, estamos admitiendo que se produce cierta “vinculación inmaterial” del cognoscente con las cosas de la realidad a través de una especial unión trascendente entre el cognoscente y lo conocido sin que afecte a la naturaleza de ambos. ¿Cómo es posible esto?

Para explicar esta “apropiación” de la forma –no repasaremos toda la teoría del conocimiento tomista–, Maritain dice que el acto de conocer produce una alteración en el cognoscente. “Cuando una materia recibe una forma, es para constituir con ella un tercer término, un *tertium quid*, que es la materia informada. Así un ser material puede devenir o llegar a ser *otro*, es decir, puede cambiar o modificarse, pero no puede llegar a ser *el otro*”<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> *De Veritate*, q. 1, a. 1 ad 2.

<sup>48</sup> Cf. Aristóteles, *De Anima*, III, 8, 431b20.

<sup>49</sup> Cf. J. Maritain, *Distinguir para unir o Los grados del saber*, DEDEBEC Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1947, T. I, p. 125. Trad. esp.: Alfredo Frossard en colaboración con Leandro de Sesma y Pacífico de Iragui, p. 184-185.

En el acto de conocer intervienen el cognoscente y lo conocido. El cognoscente se “apropia” de la forma de lo conocido. De esta manera, el cognoscente sufre un cambio en sí mismo. Sin embargo, lo conocido no se ve alterado en sí mismo ya que la inteligibilidad de su ser forma parte de su naturaleza. Que una cosa pueda ser conocida depende de su naturaleza en cuanto a las propiedades trascendentales que posee por el hecho de ser ente. El cognoscente además de tener la posibilidad de conocer, según su naturaleza, se ve afectado en su existencia en el mismo acto de conocer. Por eso Maritain aclara:

“El conocimiento es definido por una especie de existencia. No consiste en hacer ni en recibir alguna cosa, sino en existir mejor que por el simple hecho de estar puesto fuera de la nada; es una sobreexistencia activa inmaterial, por la cual un sujeto existe, no ya solamente con una existencia limitada a lo que es como cosa incluida en un género, como sujeto existente por sí, sino una existencia ilimitada en la cual es o deviene por su propia actividad él mismo y los otros”<sup>50</sup>.

Esta “sobreexistencia” a la que se refiere Maritain podríamos considerarla como un modo de ser, no como una alteración de la naturaleza, no posee una potencia más, sino que sus potencias se actualizan ante la presencia de una o varias formas.

Maritain también dice que el acto de conocer no es una acción ni una pasión, sino un cambio en la forma de existencia que tiene que ver con el accidente cualidad. Es un acto propiamente inmanente que afecta íntimamente al sujeto<sup>51</sup>. “Hay producción de una imagen en el conocimiento sensitivo, de un verbo mental o concepto en el conocimiento intelectual; pero esta producción interior no es formalmente el acto mismo de conocimiento; es a la vez una condición y un medio, y una expresión de este acto”<sup>52</sup>.

Desde esta perspectiva, el acto de conocer no viola el principio de identidad, ya que la apropiación de la forma supone una especie de existencia que no se opone a la esencia que posee por su naturaleza propia. No se apropia de modo material, sino a través de una presencia

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>51</sup> Cf. *ibid.*, p. 186.

<sup>52</sup> *Ibid.*



*intencional* que proviene del objeto. El cognoscente puede ser lo que no es no en sentido real, sino en sentido objetivo. Por tanto no se puede tomar de forma literal la expresión “el cognoscente es lo conocido”. Tampoco lo conocido está en el cognoscente según el ser de la naturaleza de aquél, sino como signo y concepto<sup>53</sup>.

De esta manera Maritain explica la intencionalidad. Mediante ella se admite otra especie de existencia en la que lo conocido está en el cognoscente, y a través de la cual se conoce realmente:

“Existencia plenamente tendencial e inmaterial; que no tiene por oficio situar una cosa fuera de la nada para sí misma y como sujeto, sino, al contrario, para otra cosa y como relación; que no encierra la cosa en sus límites de naturaleza, sino que la libera y saca de éstos; en virtud de la cual la cosa existe en el alma según una existencia distinta de la suya propia, y el alma es o llega a ser la cosa según una existencia también distinta de la suya propia: *ser intencional*, que viene, nos dice Cayetano, como a subsanar la imperfección esencial a todo sujeto cognoscente creado, de tener un ser de naturaleza limitado y de no ser por sí todo lo demás”<sup>54</sup>.

Recordemos que el término *intentio* referido al entendimiento es utilizado en la filosofía aristotélico-tomista para aludir a un aspecto ontológico del objeto. El conocimiento no puede entrar en contacto directo con la realidad en todos sus niveles, por eso necesita de cierta mediación que haga presente al cognoscente la realidad que está fuera de él<sup>55</sup> como

<sup>53</sup> Moya alude a un texto de M. Cruz Hernández para señalar que esta idea también la ha expuesto Avicena y, a través de él, llegado a Tomás de Aquino. Por su claridad reproduzco el texto de Cruz Hernández: “*Intentio* viene aquí a significar la virtud expresiva del concepto mediante la cual ponemos en relación intencional la forma inteligible del género con los individuos concretos. De este modo podemos decir que el concepto universal *hombre*, por ejemplo, existe en el alma intencionalmente para ser referido a Antonio, Pedro, Juan y los demás individuos concretos en los que existe realmente, significando lo mismo en todos y cada uno de ellos. El concepto, pues, de *intentio* aparece aquí como una relación significativa de forma inteligible a un objeto expresado’. (...) Nuestro pensamiento, quiere decir en último extremo Avicena, está dirigido esencialmente hacia las cosas; pero la *intentio* es algo que de algún modo pertenece al mismo tiempo al objeto real, extrínseco o inmanente” (M. Cruz Hernández, *La metafísica de Avicena*, Universidad de Granada, 1949. Cita tomada prestada de P. Moya, *La intencionalidad como elemento clave...*, cit., p. 9).

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>55</sup> Cf. A. Llano, *El enigma de la representación*, cit., pp. 21-22. Este libro plantea de forma clara las diferencias del conocimiento realista con otras aproximaciones diferentes en la historia de la filosofía. También recomendando el comentario que hace A. Millán Puelles a esta obra: “El enigma de la representación. Comentario a un libro de Alejandro Llano”, *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. XI, 22 (1999), pp. 287-298; donde indica sucintamente un error de interpretación cometido por Heidegger en este tema.

representación. Por este motivo, “[l]a intencionalidad significa tanto la posesión de las formas en el conocimiento como también el apuntar a lo conocido. Ambos aspectos son como dos caras de una misma moneda”<sup>56</sup>.

Tomás de Aquino también se refiere a la *intentio intellecta* como verbo interno, por su claridad lo copio *in extenso*:

“Ahora bien, entiendo por ‘intención inteligida’ lo que el intelecto concibe por sí mismo de la cosa conocida. Que en nosotros no es la cosa que es conocida ni el propio entendimiento (como facultad). Sino que es como cierta similitud de la cosa inteligida concebida en el intelecto, y lo que es significado por palabras exteriores. Así que, la intención en sí misma es llamada el verbo interior que es significada por el verbo exterior. Así pues, que la intención previamente mencionada no está dentro de nosotros como la cosa conocida es clara por esto: Una cosa es entender lo real, y otra es entender la misma intención inteligida, que el intelecto hace mientras reflexiona sobre su obra: de ahí que se den algunas ciencias que versan sobre lo real, y otras acerca de las intenciones inteligidas”<sup>57</sup>.

Así pues, como respuesta al planteamiento inicial de la posibilidad de contradicción entre el conocimiento realista y el principio de identidad, Maritain alude a la distinción de los antiguos entre *esse intentionale* y *esse naturae*.

“A fin de cuentas, los escándalos sufridos por el principio de identidad no pueden ser sino aparentes, y es seguro que si es propio del que conoce ser distinto de lo que es, debemos, para no caer en el absurdo, distinguir dos maneras de poseer la existencia, nos es preciso concebir un *esse* que no sea el existir propio de un sujeto como tal o de sus accidentes”<sup>58</sup>.

En este punto, me parece pertinente la reflexión que hace Maritain sobre la gnoseología tomista. En su obra *Los grados del saber. Distinguir para unir*, dice que Tomás de Aquino nos introduce en el auténtico misterio del conocimiento, en qué consiste la naturaleza más íntima de

<sup>56</sup> P. Moya, *La intencionalidad como elemento clave...*, cit., p. 6.

<sup>57</sup> *Summa contra gentiles*, IV, 11, n. 6.

<sup>58</sup> Maritain, J., op.cit., p. 187. “La expresión ‘forma objetivante’ es mejor, pero a condición de que se comprenda que es la cosa misma la que, por esa forma, es convertida en objeto (de una manera solamente radical en la *species impressa* inteligible, de una manera expresa en el concepto); es de temer que las modalidades del lenguaje moderno induzcan aquí a errores” Idem, p. 189 nt.104.

eso que llamamos *conocimiento*<sup>59</sup>. Al mismo tiempo, agrega que tanto el Aquinate como sus comentadores han podido realizar un análisis profundo y directo del tema debido, sobre todo, a que contaban con una afinada metafísica como instrumento de pensamiento. En cambio, los filósofos modernos y también algunos neo-realistas y fenomenólogos no se plantearon este tema con la profundidad deseada. Maritain deja entrever que esto sucedió como consecuencia del método inmanentista. Sólo exceptúa a Nicolai Hartmann, quien pudo percatarse de que el conocimiento implica una relación con el ser independiente de la mente, abierta a una realidad “transobjetiva”<sup>60</sup>. Hartmann procedió a buscar esa relación con la realidad a través de hechos de “trascendencia emocional” (los hechos que contienen emociones implican en sí mismos la conciencia de una realidad extramental que nos afecta). En su investigación pone claramente de manifiesto que la vida cognoscitiva y la vida emocional están mutuamente involucradas. Pese a haber llegado hasta aquí, Hartmann sólo registra el testimonio de la consciencia, algo que no satisface al realismo tomista.

### 3.2. La *intentio* según Sellés

Juan Fernando Sellés, en su obra *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, plantea el estudio de la *intentio* con un sesgo diferente. Lógicamente está orientado a explicar su tesis fundamental que consiste en el orden y articulación de objetos, actos, hábitos y potencias o facultades en la teoría del conocimiento tomista. Sin lugar a dudas, la *intentio* es nuclear en su estudio y a mi modo de ver expone de manera integrada tanto el aspecto intelectual como volitivo.

---

<sup>59</sup> Cf. J. Maritain, *Distinguir para unir o Los grados del saber*, cit., pp. 182-183.

<sup>60</sup> Cf. *ibid.*, p. 183, n. 95, en una parte Maritain dice: “Por desgracia el desconocimiento de la naturaleza propia y del valor propio del objeto de la inteligencia como tal, como, por otra parte, el desconocimiento del alcance de la intuición del sentido, tienen por resultado el que N. Hartmann, olvidando que el trasobjetivo inteligible debe buscarse en el real *posible*, y que por otra parte el sentido capta el real extramental mismo como existente y en acción *hic et nunc*, vaya a pedir el *dato de la realidad* a los hechos ‘emocionales-trascendentales’”.

Su principal argumento con respecto a la *intentio* en el conocimiento dice así:

“El ‘objeto’ al que se llama *material* es real. Éste es conocido por el acto cognoscitivo *al* formar, o *mientras* se forma, por el acto de conocer una forma intencional respecto de lo real. Por formar una forma de lo real lo real está *presente* al acto del agente (Cf. ST1. 56. 1 co). El objeto formal está presente al acto porque el acto, como luz cognoscitiva que es, lo presenta. En cambio, lo real no está, en rigor, *presente* sino en *movimiento*, en constante cambio. Por eso la realidad externa no puede ser *una* con el acto, sino que el acto es separado de ella. El conocer es separado; está más allá de lo físico. Por eso no afecta a la realidad física. Pero la realidad externa no es ni ajena ni incognoscible al acto, porque el acto se hace con ella formando una semejanza de ella que es intencional respecto de tal realidad: el *objeto*. Por ello, para conocer se requiere la presencia del objeto: ‘para que algo sea conocido por el alma, no basta que esté presente a ella de cualquier modo, sino en razón de objeto’ (1SN. 17. 1.4.ra4)”<sup>61</sup>.

Lo primero que se conoce es el objeto material no el acto de conocer y que la índole de ese objeto es intencional, esto es, que hace referencia a algo real. Luego se conoce el acto de conocer a partir del objeto intencional; por esta razón, la intencionalidad no es del acto, ya que se halla antes que éste. Después, el acto cognoscitivo forma el objeto formal, que ya es una forma conocida, también intencional, pero desligada de la materia y unida al acto cognoscitivo. Este es el núcleo del conocimiento realista: la forma conocida está separada de la materia, es intelectual y, al mismo tiempo, es semejanza de lo real en cuanto a su *quididad*. Es decir, no es una simple semejanza material que puede ser captada por los sentidos externos e inmutar nuestros órganos de manera accidental, sino que capta lo esencial. Esa forma conocida ya ha sido sometida al acto de abstracción y está unida al acto de conocer siendo uno objeto y acto<sup>62</sup>.

“Lo ‘intencional’ por parte de la inteligencia es el *objeto conocido*. Si se toma el *objeto conocido* para comprender la intencionalidad, se debe notar que éste es algo que existe, pero cuyo ser, según Tomás de Aquino, es de carácter *debilísimo* (Cf. QDP 7.9co), y que consiste en una

<sup>61</sup> J.F. Sellés, op.cit., pp. 19-20.

<sup>62</sup> Cf. *ibid.*, pp. 20-25.

*relación o respecto* a lo cognoscible. Es un ser hacia otro (*ad aliquid*)”<sup>63</sup>. Sellés menciona el ser debilísimo que no se trata de un ser real, sino de razón. La característica principal de la intencionalidad es el remitir a la realidad y manifestar su semejanza con ella. Mediante la intencionalidad la semejanza está asimilada en la mente, por este motivo dice que la intencionalidad con respecto a la inteligencia es una intencionalidad de semejanza<sup>64</sup>.

Los actos de los sentidos externos e internos tienen una forma que es intencional. Sellés subraya que la semejanza se extiende también a la razón teórica y la razón práctica.

“El ser causa lo intencional, pero lo intencional no puede proceder de lo real, de lo conocido, sino del *acto de conocer*. (...) Su índole no es física, sino algo de rango superior porque es capaz de hacerse con lo físico. También cabe decir que lo intencional es la unión del entendimiento o de la voluntad y lo real como propugna Juan de Sto. Tomás. (...) [L]a unión entre lo mental y lo real es el objeto intencional, esto es, el mismo *puente*, no admitido por Kant, que remite desde lo mental a lo real”<sup>65</sup>.

Así, nuevamente se pone de manifiesto la posibilidad de alcanzar la realidad por medio de la inteligencia y de vernos afectados por ella. Esto es lo que evita el encerramiento del objeto en la mente como producto ajeno a la “mismidad” de la realidad. Las consecuencias son importantes porque determinan nuestro modo de ser en la realidad. No le damos la espalda para “construir” un nuevo mundo mental en el que habitaré según mis normas; todo lo contrario, la realidad me interpela a actuar según una existencia ajena a mí. Por este motivo los idealismos y relativismos no tienen cabida en la filosofía realista. Nuestra naturaleza nos obliga a conocer de cierta forma la realidad, y esa forma incluye una referencia explícita a ella que se denomina “intencionalidad”.

---

<sup>63</sup> Cf. *ibid.*, p. 104.

<sup>64</sup> La intencionalidad con respecto a la voluntad es una intencionalidad de alteridad, ya que lo propio de la voluntad es la inclinación hacia la misma realidad de acuerdo a cierta similitud. Cf. J.F. Sellés, *ibid.*, p. 115.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 117.

Esto tampoco quiere decir que el hombre deba conocer “toda” la realidad, aquí el Aquinate sigue el adagio de la tradición realista cuando recuerda que las cosas se reciben según la capacidad del recipiente (“*quia receptum est in recipiente secundum modum recipientis*”)<sup>66</sup>. Cada uno conoce la realidad según su propia capacidad, y tiene la posibilidad de llevar a cabo una mayor indagación y estudio para profundizar en ella. Es la principal tarea de la filosofía.

#### 4. Conclusiones

El inmanentismo gnoseológico iniciado en la modernidad ha puesto en tela de juicio la capacidad del hombre de conocer la realidad extramental. La aproximación realista se ha considerado como ingenua y anacrónica, sin embargo, algunas corrientes contemporáneas han vuelto sus reflexiones “hacia las cosas mismas”. Brentano ha vislumbrado que algo importante se había perdido en el camino de vuelta a la realidad: el concepto de *intentio*, al que él llama intencionalidad. Recuperó el término pero con una interpretación peculiar que no tardaría en ser subsumida por la fenomenología contemporánea, que al decir de Maritain vuelve a quedarse entrampada en el subjetivismo. De todos modos, ya ha sido un paso importante. El concepto de intencionalidad ha cobrado importancia en la filosofía de lo mental.

Pero ¿cuál es el significado originario del término? De buenas a primeras, es un misterio. Se sabe que es algo que permite al cognoscente advertir el sentido de la realidad extramental. Es un dato que se presenta a la conciencia como ajeno a uno, como lo que está fuera de mí. Es un efecto metafísico por el que se establece un vínculo referencial entre el sujeto cognoscente y la realidad conocida, durante el acto de conocer. En definitiva, es lo que nos permite admitir que nuestro conocimiento conoce la realidad, no la ficción que puede crear mi imaginación o los mundos posibles que recreo yo mismo en mi interior.

---

<sup>66</sup> *Praeterea, quaecumque potentia receptiva est actus alicuius corporis, recipit formam materialiter et individualiter, quia receptum est in recipiente secundum modum recipientis. Sed forma rei intellectae non recipitur in intellectu materialiter et individualiter, sed magis immaterialiter et universaliter, alioquin intellectus non esset cognoscitivus immaterialium et universalium, sed singularium tantum, sicut et sensus (Summa theologiae, I, q. 76, a.1 ad 3).*

Actualmente resulta difícil aceptar que haya una conexión “metafísica” que nos comunique con la realidad. El término “metafísico” suena como “mágico”, algo que surge sin causa proporcionada; cuando en realidad lo metafísico es el término genuinamente filosófico que expresa una causa última y suficiente para explicar los efectos. Como su nombre indica, la metafísica va más allá de la física, y ése es el problema científico de nuestro tiempo, que entendemos como ciencia sólo lo que puede comprobarse experimentalmente, con instrumentos de medición. De este modo, la realidad no mensurable está fuera de la ciencia, porque está fuera de su método científico.

Lo cierto es que nuestra realidad admite muchos efectos que sobrepasan nuestra capacidad de medición y aún de comprensión. Ocurre en la ciencia, hay muchas cosas que no puede explicar, pero como actualmente tiene el prestigio ganado, sus teorías se miran con respeto. Nadie osaría considerar mágicas las explicaciones de la teoría de las cuerdas en la física o las teorías inflacionarias del universo porque han surgido de posibilidades matemáticas.

Este es el punto central del problema: la filosofía ha perdido credibilidad en la comunidad científica. Se ha impuesto el método científico-experimental como el más seguro. Este es exitoso, sólo que con un precio un poco elevado: la pérdida de gran parte del mundo real. Incluso cuando se habla de “mundo real” uno piensa en cosas físicas. Lo real es el árbol, la tierra que piso, la comida y mis aparatos electrónicos, lo material. Pero todo eso es “una parte” de lo real, no “todo” lo real. Esto todo el mundo lo sabe porque es obvio. También es real lo inmaterial, lo espiritual, por ejemplo, la amistad, la esperanza, y si queremos hasta el Mundo 3 de Popper; sólo que hay que entenderlo de otra manera.

Las conclusiones de este trabajo se pueden resumir en una sola: el hombre sabe que interactúa con una realidad; que esa realidad no es algo creado dentro de él, en su pensamiento o en su mundo interior. La inteligencia se da cuenta de ello porque tiene la capacidad de tender hacia esa realidad. Ese vínculo con la realidad es una relación metafísica que se llama *intentio*. Fue asumida por Aristóteles y recogida por la tradición filosófica posterior. Avicena elaboró una primera teoría que más tarde fue perfeccionada por Santo Tomás. Para acceder a ella es necesario

contar con una metafísica adecuada, ya que su realidad tiene la densidad ontológica del misterio.

Tomás de Aquino explica con su metafísica de qué manera un “acto” como la *intentio* puede ser comprendido y explicado racionalmente. Como siempre, a partir de sus efectos, que es la manera más natural del hombre para comenzar a buscar las causas. Y la más científica.

Este es un trabajo introductorio que pretende mostrar la complejidad y la relevancia del tema. Se ha escrito mucho sobre la *intentio* pero muy poco sobre sus posibles efectos en el ámbito personal. Hay una relación real, no imaginaria, entre mi ser personal y los seres del mundo; esa relación es de índole trascendental, no categorial, y en este punto hay que profundizar. Santo Tomás habla de cierta participación en el ser, ¿qué consecuencias conlleva esto? De momento tenemos un “testigo” claro que podría ser la puerta de entrada para descubrir más: la *intentio*.

Pero además, la *intentio* no debe llevarnos sólo a concluir que existe una forma de “advertir” que estoy en presencia de lo real, una especie de “conciencia” de realidad, y en demostrar cómo es posible. Se trata también de analizar cómo nos afecta ese encuentro con la realidad. Los efectos físico-materiales son unos, los psíquicos son otros, pero ¿y los efectos espirituales?, no hablo sólo de la fe; sino de los efectos inmateriales que pueden tener repercusiones individuales o sociales, como la empatía; o incluso cabe hablar de un ámbito más amplio como el ecológico, donde la *intentio* también tiene sus repercusiones como nos lo hace notar el conocimiento por connaturalidad. Todos estos son temas pendientes de estudio.