

# Intencionalidad y representación mental: el legado aristotélico, la síntesis aviceniana y su posterior recepción latina

**Miguel del Aguila**

delaguilamiguel@yahoo.com.ar

---

## Resumen

En el presente trabajo proponemos un desarrollo general de las nociones de intencionalidad y representación mental en el marco de un juego histórico determinado. Al respecto, sabemos que la amplitud de la discusión acerca del análisis de estas cuestiones excede al de la comprensión de la naturaleza de autores como Aristóteles, Avicena e incluso sus receptores latinos, además, una clara referencia sobre la envergadura conceptual de los términos *intentio* y *repraesentatio* amerita una investigación en sintonía con corrientes contemporáneas de filosofía de la mente y, por sobre todas las cosas, qué de éstas los medievalistas de las últimas décadas han tenido en consideración; investigación que no tiene como propósito el presente artículo. Por el contrario, nuestro objetivo es rescatar determinados elementos básicos que denoten el papel que dichos conceptos juegan en el planteamiento y reflexión de cuestiones psicológicas fundamentales. Teniendo en cuenta esta situación, y a pesar de la modesta pretensión de nuestra investigación, consideramos que a partir de la misma ya nos encontramos con un motivo de análisis, pues, en torno a estas cuestiones, se juega buena parte de lo que haya que determinar como tema y unidad en el pensamiento de los maestros latinos.

*Palabras clave:* intencionalidad, representación mental, alma.

---

## 1. Introducción

Con el reingreso del “nuevo Aristóteles” en Occidente durante los siglos XII y XIII llegaron también las traducciones latinas de Avicena. Verdaderamente, su recepción estuvo precedida y condicionada por el pensador árabe: a los maestros latinos las obras de éste les llegan todavía antes que las del Estagirita, lo que explica que adoptaran en principio una lectura aviceniana -y, en tal medida, parcialmente neoplatónica- del maestro griego. En rigor, esta actitud no ha dejado de tener consecuencias al momento de proporcionar una grilla mínima de legibilidad frente a una periodización sumaria en

la que se inscribe un encadenamiento casi automático de “movimientos de ideas” y “corrientes doctrinales”. De esta manera, la Edad Media no se nos presenta como un *continuum* espacio-temporal en el marco de un juego histórico definido: “occidental y cristiano”; por el contrario, para colocar a la filosofía en contexto y superar una concepción puramente fáctica de la historia, entendemos que toda -o al menos buena parte de la- interpretación desarrollista del pensar medieval ha de darse a la luz del fenómeno que Alain de Libera (2000: pp. 15-26) dio en llamar *translatio studiorum* (la transmisión de los estudios)<sup>1</sup>, es decir, la aproximación de las

tradiciones filosóficas griegas y árabes a la latina. Dicha tarea tiene perfiles particulares que no debemos pasar por alto: no sólo deben apreciarse las peculiaridades de las coordenadas espacio-temporales en las que un autor desarrolla su pensamiento, sino también la tradición filosófica en la que se inscribe o bien el complejo entramado de fuentes de las que se nutre. Los riesgos son, en este caso, múltiples: exagerar las similitudes entre los pensadores y sus doctrinas es tan perjudicial como la renuncia a trazar líneas de continuidad o afinidades conceptuales. Así, en el caso particular que nos ocupa, nos proponemos discutir los conceptos de intencionalidad y representación mental en un marco histórico determinado.

Al respecto, sabemos que ambas nociones se conforman dentro de un discurso cuya pluralidad de sentidos intrínsecos expone la imposibilidad de tratarlas como si éstas fueran conceptos unívocos, bien definidos, simples y evidentes. Sin embargo, en un sentido general, podemos decir que el concepto de intencionalidad alude al hecho de que todo lo que ocurre en la mente tiene referencia a algún contenido u objeto. Esto involucra dos puntos: por una parte, lo que en la actualidad se llama "actitudes proposicionales", es decir, el amplio plexo de modos factibles de relacionarse con esos contenidos -"pienso que X", "creo que X"-; por otra, una gama igualmente dilatada de contenidos reales, posibles, necesarios, particulares, universales y sensibles,

imaginarios o intelectuales. El concepto de representación mental, a su vez, da cuenta de la conexión misma entre el evento mental o actitud proposicional en cuestión y su contenido o, causalmente, de la conexión entre esa unidad mental de acto-contenido y, de la misma manera, también de algo externo o extramental. En consecuencia, decimos que la noción de intencionalidad refiere -aceptando que el acto intencional ya presupone la capacidad de referir- al carácter dual y relacional de todos los eventos mentales, esto es, al hecho de que todo lo que sucede allí se dispone a un contenido objetivo, a un objeto inmanente o, por decirlo así, a un "tema" sobre el cual versa la actitud en cuestión. El carácter representacional de lo mental trata sobre el hecho de que estas actitudes refieren a, o se conectan con esos contenidos, los cuales, a su vez, aluden a, o representan algo del mundo. Razonablemente se espera que una teoría de la mente explique cómo estas relaciones se dan. Como podemos apreciar a simple vista, es inevitable que las interpretaciones sobre el origen de las nociones de intencionalidad y representación mental apunten fundamentalmente a dos aspectos: el de la desmaterialización del objeto sensible o material en cuanto objeto de conocimiento, o sea, en cuanto a su modo de darse en la mente -en el alma-; y el de la relación peculiar entre ésta y el objeto concreto. Ambos aspectos no son sino diferentes caras de una misma moneda. En

efecto, sobre la base de estos dos conceptos, se desarrollará un modelo de comprensión de los fenómenos psíquicos a partir del cual se moldearán las teorías escolásticas del conocimiento, transmitidas principalmente por el *De anima* de Aristóteles; porque, con motivo de su recepción, la escolástica árabe, primero, y la latina, después, producirán tratamientos propios de alto nivel de reflexión en la esfera de la psicología y la teoría del conocimiento: éstas, determinarán la discusión del texto aristotélico, volviendo a configurar antiguos interrogantes bajo nuevos aspectos y, sobre todo, brindándoles, entre otras cosas, a las nociones de *intentio* y *repraesentatio*, una carga semántica intrínseca a una investigación sobre la definición del concepto de alma y la relación de ésta con el cuerpo. Nos interesa en este artículo, aunque más no sea en su generalidad, presentar el origen de ambos términos usado en la escolástica medieval, partiendo de la tradición árabe y su legado aristotélico.

## 2. Desarrollo

### 2.1. El legado aristotélico:

#### 2.1.1. La evidencia del principio vital

Como sabemos, para el Estagirita, desde una perspectiva estrictamente naturalista, el alma es comprendida como fundamento y explicación del fenómeno de la vida: "(...) el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en

potencia tiene vida" (*De anima*, II, 1, 412 a28-29)<sup>2</sup>. El razonamiento subyacente a este planteamiento consiste, básicamente, en que en el ámbito de los seres naturales los hay vivientes y no vivientes; entre aquéllos y éstos existe una diferencia radical, una barrera ontológica infranqueable. Por lo tanto, ha de haber algo que constituya la raíz de aquellas actividades y funciones que son exclusivas de los vivientes. Pues bien, este algo -sea lo que sea- es denominado por Aristóteles "alma" (*psykhé*); el problema, sin embargo, estriba en determinar la naturaleza de ese algo, o sea, del alma. En consecuencia, cabría decir que de lo que se trata aquí es de encontrar una referencia adecuada al término en cuestión, y tal búsqueda sólo es posible a través de una investigación filosófica-empírica de sus funciones y actividades vitales.

Es precisamente en el *De anima* donde el maestro griego investiga qué tipo de realidad es ésta. Allí, el problema se concreta, a su vez, en dos cuestiones fundamentales: (1) en primer lugar, si el alma es una entidad (*ousía*) o bien si constituye una realidad meramente accidental; (2) en segundo lugar, si es acto, entelequia o, por el contrario, si se trata de una potencia, de una potencialidad o capacidad para vivir que poseen ciertos cuerpos naturales y la cual carecen los seres inanimados. Como vemos, el tratado sobre el alma del Estagirita no es sino un estudio acerca de los vivientes, esto es, acerca de los seres dotados de vida, cuyo complemento

desarrolla una teoría de actos segundos (funciones vitales) -el acto primero es propiamente el alma- que abarca campos de la psicología y de la teoría del conocimiento. De esta manera, en dicho escrito se incluye también una investigación sobre las estructuras psicológicas que sustentan los procesos cognoscitivos; las explicaciones demuestran cómo el realismo ontológico va unido a un realismo epistemológico, a saber: los seres humanos estamos hechos para conocer el mundo, tenemos un intelecto que de alguna manera está en armonía con las estructuras inteligibles de las cosas y por eso somos capaces de reconocerlas en lo sensible. Así, dando por sentado que un conocimiento tal es posible, surge el interrogante de cómo alcanzarlo. Aristóteles explica su búsqueda como un proceso que comienza con la percepción sensible y alcanza su grado más elevado en el conocimiento científico. Sentidos, memoria y experiencia conducen a la captación intelectual de lo universal que está implícito en las cosas que percibimos (cf. *Segundos analíticos*, II, 19, 100 a1 sigs.); y, justamente cuando esas cosas se conocen desde lo universal (mediante una demostración científica), entonces son conocidas en el sentido más propio.

En definitiva, el *De anima* es una investigación sobre la naturaleza genérica del principio vital, o sea, un estudio que puede abarcar tanto al principio del hombre como al del caballo, perro,

león, etc. De este modo, se presenta una perspectiva de investigación en la que la realidad orgánica del cuerpo es fundamental para la comprensión de la naturaleza del alma. El cuerpo no sólo es un medio para el alma, sino que ambos forman la perfección al modo del compuesto. Tal es así que el alma no puede hacer prácticamente nada sin el cuerpo, ni siquiera inteligir: "(...) parece algo particularmente exclusivo de ella (del alma); pero ni esto siquiera podrá tener lugar sin el cuerpo (...)" (*De anima*, I, 1, 403 a8-10). Partiendo de esta concepción del alma, Aristóteles procederá a la distinción entre los tres tipos conocidos: vegetativa, sensitiva y racional.

### **2.1.2. Tres maneras de comprender los fenómenos psíquicos en el *De anima* de Aristóteles**

Bajo el presente panorama, podemos decir que el modelo de comprensión de las estructuras psicológicas -los fenómenos psíquicos- que sustentan los procesos cognoscitivos en el Estagirita exhibe tres características principales: (1) en primer lugar, atribuye una estructura común o paralela a las facultades de conocimiento sensible e inteligible, a saber:

"(...) el alma es en cierto modo todos los entes, ya que los entes son o inteligibles o sensibles y el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible." (*De anima*, I, 1, 403 a8-10)

Dada la formulación aristotélica de las facultades de conocimiento en términos comparables, ¿debemos entender ambos procesos análogamente?; incluso aún, conforme a esta caracterización, ¿es posible comprender las facultades del conocimiento como estructuradas de una manera paralela?

Dichos interrogantes son trabajados por Aristóteles a través de sus propios esquemas conceptuales de potencia-acto, materia-forma; de este modo, identifica, (2) en segundo lugar, esta estructura como una relación entre dos términos del tipo paciente-agente:

“El conocimiento intelectual y la sensación se dividen de acuerdo con sus objetos, es decir, en tanto que están en potencia tienen como correlato sus objetos en potencia, y en tanto que están en acto, sus objetos en acto. A su vez, las facultades sensible e intelectual del alma son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente. Pero éstos han de ser necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas.” (*De anima*, III, 8, 431 b24-29)

Como podemos apreciar, en esta correspondencia entre el conocimiento y lo conocido, que se despliega como la relación entre la sensación y lo sentido, por un lado, y entre la intelección y lo inteligido, por el otro, el acto de sentir es a lo que se siente, como el de inteligir a lo que se intelige; por ello: ¿es, el acto de conocimiento, el elemento activo o, por el contrario, el conocimiento se trata de una acción o influencia de lo cognoscible en quien conoce? Así, (3) en tercer lugar, el modelo aristotélico

caracteriza dicha relación como una identidad: “La ciencia en acto y su objeto son la misma cosa” (*De anima*, III, 7, 431 a1), o semejanza:

“Pues bien, la sensación -como ya se dijo- tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece una afección: parece tratarse, en efecto, de un cierto tipo de alteración. Hay quienes añaden que lo semejante padece bajo el influjo de lo semejante (...). Por otra parte, todos los seres padecen y son movidos por un agente que está en acto. De ahí que -como dijimos (cf. II, 4, 416 a29 sigs.)- en cierto modo padecen bajo el influjo de lo semejante y en cierto modo bajo el influjo de lo desemejante: padece, en efecto, lo desemejante pero, una vez afectado, resulta ya semejante.” (*De anima*, II, 5, 416 b37-41 y 417 a19-21)

En cuanto a esto último, oscila entre presentar el conocimiento como resultante de un proceso de identificación o de asimilación, en otras palabras: ¿se trata de dos opciones o de una misma?

A partir de esta triple caracterización, podemos definir que Aristóteles entiende las facultades del conocimiento como estructuradas de una manera paralela, bajo la forma de una relación entre la actividad cognoscitiva y su objeto o contenido, describiendo al conocimiento en términos dinámicos, como una acción por medio y como resultado de la cual, el sujeto de esa acción alcanza una cierta identificación o asimilación con lo conocido. En definitiva, la ambigüedad y la complejidad para dar una respuesta concluyente a estos interrogantes frente al texto aristotélico, resultará en una interesante fuente de problemas para los

posteriores receptores de esta tradición. Veamos a continuación, como ejercicio aproximativo al tema de estudio, algunas cuestiones referentes a la larga y difícil recepción del Estagirita en el “mundo árabe”, anclando nuestra causa en Avicena y su posterior recepción latina.

## 2.2. Representación mental

Resulta evidente que la intencionalidad de los fenómenos psíquicos acarrea una serie de interrogantes filosóficos; en Aristóteles, por ejemplo, la estructura intencional plantea dos problemas principales: por una parte, el estatus ontológico del contenido intencional o inmanente; por otra, cómo dar cuenta de la conexión representacional misma. Detengámonos en esto último.

Siquiera brevemente, se puede considerar como “representacionistas” a una variada gama de autores, independientemente de que hayan explicado la conexión representacional en más de una manera<sup>3</sup> (Sigo King, 2007: pp. 81-100). La vía conformalista (1), a saber, no es idéntica a la vía de la semejanza (2), aunque en algún sentido las dos están asociadas con la comparación tradicional de la mente y sus contenidos sobre una relación de espejo, de imagen contemplada, de reflejo, etc. Por otra parte, la vía que asocia causalidad externa (3) y codificación lingüística (4) presenta una nueva manera de teorizar esta conexión que, en cierto modo, rompe con las dos anteriores. Esto es:

(1) La representación mental y lo representado tienen la misma forma.

(2) La representación mental se asemeja a lo representado.

(3) La representación mental es causada por lo representado.

(4) La representación mental significa (*verbum*) lo representado.

Sin embargo, dentro de este gran marco, en Aristóteles parecen convivir dos tratamientos contrapuestos de esa idea general de “objeto”, “contenido” o “término” de los actos de la sensación y del intelecto: en algunos pasajes, trata a lo sentido como aquella facultad capaz de recibir la forma misma del objeto sin su materia pues, al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro, de manera similar, el sentido también sufre el influjo de cualquier realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto que se trate de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma (1) (cf. *De anima*, II, 12, 424 a17-24 y III, 8, 431 b20-29). En otros pasajes, trata a lo sentido como una forma de asimilación, como sugiriendo que lo percibido es una semejanza del objeto, es decir, lo semejante padece bajo el influjo de lo semejante (2) (cf. *De anima*, II, 5, 416 b35-417 a1 y 417 a19-21). Este último punto, el Estagirita lo retoma al comienzo de su tratado *De interpretatione* (cf. 16 a2-9), donde habla de las pasiones -afecciones-

del alma como "semejanzas" de las cosas; aquí, la referencia a "pasiones" alude inequívocamente a una facultad no intelectual como la imaginación, que obra como condición o materia de la conceptualización intelectual -hecho que también encontramos en el *De anima* en relación a los conceptos que no son imágenes por más que no se den sin ellas- (cf. *De anima*, III, 8, 432 a13-14). Por otra parte, el citado pasaje del *De interpretatione* remite asimismo al *De anima* como esclarecimiento de las mencionadas "pasiones-semejanzas". El hecho, en consecuencia, es que los comentadores de Aristóteles se debatirán entre estas dos explicaciones fundamentales: lo conocido es la forma misma del objeto o una semejanza de éste y, por otra parte, el conocimiento es: o bien un proceso de identificación, o bien de asimilación. Más allá de cualquier discusión medular sobre si el sujeto de conocimiento sensible es propiamente el órgano o el alma, detengámonos, brevemente, en ambas vías -esto es, (1) y (2)- en el intento de explicar la conexión representacional; en otras palabras, ¿cómo un evento mental es producido a partir de un objeto externo?

De acuerdo a (1), una representación mental asemeja algo en virtud de "tener" la forma misma de lo representado en la mente -hay una identidad formal, o sea, la forma misma de dicha cualidad externa adquiere un ser inmaterial en el alma cuando es sentida-; cabe aclarar, sin

embargo, que la inherencia de la forma en la apropiada clase de materia determina que esta última sea lo que es y no otra cosa, mientras que la presencia de la forma en el alma no le configura al alma misma ninguna forma específica -salvo metafóricamente-, aunque produce la sensación o el pensamiento de la cosa al estar la forma -que por otra parte, de modo progresivo es desnudada o despojada de lo material- presente en el alma sensitiva o intelectual respectivamente. De acuerdo a (2), una representación mental asemeja un objeto sólo en caso de similitud con éste -hay una noción de "semejanza representativa", o sea, lo sentido es una mera semejanza de la cualidad externa que informa el objeto-. Una estatua literalmente asemeja alguien, un espejo asemeja a la imagen que refleja, lo mismo es posible decir sobre una representación mental. Como vemos, en líneas generales, la posibilidad de relacionar (2) con (1) se sustenta, en principio, afirmando que la posesión de la forma de una cosa u objeto externo en la mente es constitutiva de la presencia de una similitud o conformalismo respectivamente. No obstante, todo el trabajo filosófico de ambas posiciones radica en explicar qué es "tener" la forma misma de una cosa u objeto en la mente, qué se está entendiendo por "similitud" o "semejanza", esto es: ¿cómo algo inmaterial, en este caso una representación mental, puede literalmente ser "conformable o asimilable" a algo material?, ¿qué hace que una

imagen sea una representación de algo?, o bien ¿cómo hay que pensar la naturaleza de la imagen?; en definitiva, los problemas comienzan cuando se llega al interrogante sobre qué tipo de identificación o semejanza es aquella que es por representación.

Ante el presente panorama, se impone la necesidad de dar respuesta a la pregunta sobre qué sería para la forma el estar presente intencionalmente en el alma. De este modo, y frente a la imposibilidad de revisar todos los argumentos implícitos a la discusión, apenas señalaremos que decir que la cosa está intencionalmente presente en el alma no es otra manera de decir que el alma tiene en sí una cierta representación de la cosa -tipificada como semejanza por representación- (2), o bien, entendida en relación a la igualmente preponderante noción de identidad formal -tipificada como conformalismo- (1). Como ya hemos notado, en Aristóteles parecen convivir ambas posibilidades.

### 2.3. La síntesis aviceniana

El uso del sustantivo *repraesentatio* o bien su infinitivo activo *repraesentare* y su infinitivo pasivo *repraesentari* como sinónimo de concepto o signo representacional interno o propio del alma pareciera tener su origen en la traducción latina de las obras de Avicena. Bajo los mismos, se conjugan una serie de definiciones tanto en el *Liber de philosophia prima sive scientia divina*

como en el *Liber de anima seu sextus de naturalibus* del pensador árabe donde, quizás, la mayor influencia en la traducción resulte ser terminológica; es decir, en la asociación de las representaciones en el alma, principalmente con nuestros sentidos internos. De este modo, desarrolla una teoría de la intencionalidad de las representaciones mentales utilizando las nociones ya preexistentes en la filosofía árabe: *ma`nâ* (singular) y *ma`ânî* (plural)<sup>4</sup>, -concepto, pero también idea, significación y pensamiento; términos que los latinos traducirán por *intentio* (singular) -*intentiones* (plural)-, los cuales servirán, a su vez, de base para que en el siglo XIII teoricen sobre las representaciones mentales intelectuales o conceptuales. La palabra intención (*intentio*) será considerada como un sinónimo general de concepto (*conceptus*). Sin embargo, dará también a entender algo diferente a la "semejanza" llevada en el *conceptus* por el verbo latino *capere* (tomar, agarrar): no es meramente un comprender (tomar) sino también un entender, un entender que es incluso un querer-decir, y sobre todo un objetivo -para Avicena la *intentio* es un concepto como así también el fundamento del contenido del concepto-; es -según de Libera, para retomar la expresión del *Menón* de Platón-: "aquello que se tiene en vista" cuando se piensa en algo o cuando se habla de algo, aquello hacia lo cual "tiende" el pensamiento o "se centra la atención". Así, la *intentio* tiene una dimensión



apofántica, o, si se quiere, "intuitiva" que el *conceptus* no tiene: una dimensión que "descubre" o "devela", que deja ver el qué de la cosa -una direccionalidad de los estados mentales hacia los objetos- (cf. de Libera, 1996: pp. 177-181).

Ahora bien, en orden a explorar esquemáticamente la noción de intencionalidad en el pensador árabe distinguiremos cuatro tesis fundamentales (Sigo Black, 2010: pp. 65-81):

1. Dirección hacia un objeto: los actos mentales están direccionados hacia un objeto distinto al estado mental.
2. Existencia mental: un especial modo de ser es lo propio de éstos en tanto son conocidos.
3. Marca de lo mental: la intencionalidad es la marca de lo mental, de allí que todo y sólo lo mental sea intencional.
4. Conocimiento de los no-existentes: la teoría de la intencionalidad es invocada para resolver el problema de cómo es posible conocer algo que de hecho no tiene existencia en el mundo exterior.

Con todo, son las dos primeras tesis (1) y (2) las básicas a la hora de exponer la noción de intencionalidad en el desarrollo de la síntesis aviceniana. Bajo esta idea, es presentado un pasaje de la enciclopédica obra conocida en Occidente como la *Sufficiencia* de Avicena paralelo o que remite al *De interpretatione* de

Aristóteles (nuevamente cf. 16 a2-9), donde el pensador árabe expone en reporte aristotélico que lo que hay en el sonido son símbolos de las pasiones o afecciones en el alma:

"Lo que es emitido sonoramente significa (son símbolos de) lo que es en el alma, y esto es llamado "impresión" ("afección" en Aristóteles), mientras que las cosas que son significadas en el alma son llamadas conceptos, esto es, las cosas intencionadas por el alma. En la misma medida, las impresiones, por analogía de expresión, son intenciones." (Black, 2010: p. 69. La cursiva es nuestra)

Resulta evidente, entonces, cómo en el presente pasaje Avicena relaciona el término *ma`nâ* o concepto con la intención mental como significante de un objeto extramental; es decir, la imposición de una voz que, mediante el concepto implícito en ella, remite a una realidad. En este contexto, es la cosa extramental o el objeto exterior mismo lo que primeramente se denomina como intención (*prima intentio*), en el sentido de que es referente de un acto deliberado de significación por parte de la mente, o sea, nuestro punto (1). Sin embargo, las cosas son también llamadas intenciones a partir de ser entendidas y significadas como resultado de una operación discursiva, de allí que, según comprendemos, el término no sea utilizado, como hemos visto, como un simple sinónimo de objeto. Más aún, los trazos o las impresiones en el alma constituyen intenciones segundas (*secunda intentio*), en tanto que funcionan como

“objetos” de significación para las fórmulas o expresiones, esto es, lo que las expresiones tienden a significar, es decir, el punto (2). La idea central aquí, a nuestro juicio, es que se puede etiquetar como intención cualquier cosa que funciona como un *significatum* (*signum* + *-fico*) tanto de un acto mental como de un signo lingüístico.

Esta abierta referencia acerca de la naturaleza de las “impresiones en el alma” de cosas extramentales que son significadas y mediadas por el lenguaje -a saber, la posibilidad de explicar y justificar una teoría de la intencionalidad dentro de un contexto cognoscitivo-, se sustenta ontológicamente en una doctrina lógico-metafísica según la cual existen dos definidos pero igualmente auténticos modos de existencia, uno en referencia a una realidad externa -o el objeto hacia el cual el acto mental tiende- y otro mental -o la facultad donde la forma existe intencionalmente bien en los sentidos, bien en la imaginación, bien en el intelecto-; entonces, pareciera que la forma que está presente en el alma no es una suerte de duplicado o imagen representativa, sino la misma forma extramental que adquiere en el alma otro tipo de existencia: la existencia mental. En definitiva, el modelo aviceniano, por su teoría metafísica central de la indiferencia de la esencia, permite desarrollar la idea de que una y la misma esencia puede adquirir ser en el intelecto, recibiendo el accidente de la universalidad, y ser

fuera del intelecto, recibiendo el accidente de la particularidad; en otros términos, la esencia no es ni plural, pues como forma participada sería pluralizada en la pluralidad de sus partícipes, ni una en el sentido de forma separada; ella es indiferente a los dos. Si se pretende que un universal sea predicable de todos y cada uno, es necesario que la esencia predicada no sea ni universal ni singular, porque, si es singular, ya no podrá ser concebida en cada uno tomado separadamente y, si es universal, ya no podrá ser concebida en todos. Así, lógicamente considerada, la esencia puede ser existente en el individuo -de modo particular-, en la mente -de modo universal- y en sí misma -en tanto que esencia, sin estar proposicionalmente sujeta a ninguno de los dos modos posibles de existencia-:

“Las cosas son algunas veces impresas en el alma conforme a lo que los sentidos le transmiten, éstas son las impresiones sensibles mismas, aunque se haya producido un proceso de transformación de las formas sensibles por la abstracción, o algo más, o bien pueden haber sido impresas desde otra dirección (...). Por ello, las cosas tienen una existencia en los singulares, y también una existencia en el alma que ocasionan las impresiones en el alma.” (Black, 2010: p. 71)

Para Avicena, las cosas significadas tienen un doble modo de existencia: uno externo al alma -por ejemplo, este caballo aquí en el establo- y otro dentro de la misma como “impresiones en el alma” -por ejemplo, el concepto mental de caballo o “caballeidad”-; es decir, la

intencionalidad no es un simple concepto mental, sino también que en la intencionalidad misma hay un contenido intencional, una objetividad inmanente, en su orientación hacia la cosa u objeto extramental. Así, entender la intencionalidad como “marca” para el conocimiento, es usar el concepto de *intentio* técnicamente como “forma de algo” apprehendida por alguna de las facultades cognitivas e, incluso, como objeto para tal facultad; en otras palabras, como existencia mental de una forma -universal y singular- en el alma del perceptor.

#### **2.4. La recepción latina**

En busca de otras respuestas y lejos de todo acercamiento con la noción moderna de intencionalidad, la pregunta por la *intentio* en el Medioevo precisa dar cuenta de la existencia de un mundo material y, por ende, pensar nuestra relación con éste en tanto que conocido, presente y representable<sup>5</sup>. Es decir, si la tesis de la existencia intencional de un objeto tiene validez en el contexto teórico de la discusión sobre el ámbito específico de los procesos cognoscitivos en la Edad Media -que de hecho la tiene-, ésta no puede ser más que en “clave aristotélica”<sup>6</sup>; no solamente en lo nominal, sino también en relación a la definición y a la clasificación de las potencias y actividades del alma, de forma directa o bien mediada por las impresiones del mundo a modo de especies

sensibles o inteligibles. De esta forma, el retorno a las fuentes de la psicología del Estagirita, con el invaluable filtro árabe, busca dar cuenta del alma como una unidad de diferentes facultades cuya reflexión, por lo demás, propone explicar la cooperación propia de éstas como el trazado de una investigación científico-natural de los procesos psicofísicos.

Partiendo de una teoría aristotélica que entienda el alma como una unidad de diferentes potencias, el debate se propone explicar o dar cuenta de la función y la cooperación propia de éstas con aquélla. Al respecto, teniendo como fuente de estudio el *De anima* del Estagirita - traducido al latín directamente del griego por Miguel Escoto entre 1220-1235 y por Guillermo de Moerbeke antes de 1268-, los autores del siglo XIII trabajan y discuten, por una parte, y en relación al segundo libro del tratado, una teoría de la intencionalidad -podríamos decir- sensualista fundada en la afirmación de que toda sensación exige la recepción de una forma sensible; por otra, y en relación al tercer libro del tratado de Aristóteles, la raíz de una teoría de la intencionalidad no solamente como un rasgo característico de los actos sensoriales, sino también como algo particular y propio de los intelectuales.

En efecto, un correcto análisis de la obra aristotélica debe establecer, como ya hemos determinado, una analogía entre la sensación y la intelección, a saber: la relación de la facultad

intelectual con la forma inteligible es comprendida en simétricos términos a la relación de la facultad sensorial con la forma sentida. De este modo, al final del segundo libro, Aristóteles resume la idea planteada de la siguiente manera:

“En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles *sin* la materia, al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce pero no en tanto que es de oro o de bronce.” (*De anima*, II, 12, 424 a18-22. La cursiva es nuestra)

Por su parte, en relación al acto intelectual el maestro griego afirma:

“Ahora bien, si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto -siendo impasible- ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible.” (*De anima*, III, 4, 429 a14-18)

Como podemos ver en ambas citas, es la recepción de la forma sin su complemento material lo que posibilita y garantiza el acto intencional, esto es, el alma como el lugar de todas las formas. Sin embargo, más allá de cualquier relación análoga entre ambos actos, también es imprescindible establecer cómo, o mejor dicho, de qué forma puede una impresión en nuestra alma (*passiones animae*) referirse a o significar algo del mundo; en definitiva, qué

podemos decir acerca de algo. El debate, que parte de la premisa de subordinar una teoría de la referencia lingüística a una teoría de la intencionalidad mental, es discutido profundamente por los autores latinos del siglo XIII y XIV, teniendo como una de sus fuentes principales el *De interpretatione* del Estagirita. En este tratado, conocido durante toda la Edad Media gracias a la traducción de Severino Boecio (470/480-525), el maestro griego afirma que las palabras escritas y habladas no son simplemente grafemas y sonidos, sino también símbolos - signos lingüísticos convencionales- referentes de impresiones o afecciones del alma que, a su vez, lo son del mundo, es decir:

“(…), lo (que hay) en el sonido son símbolos de las afecciones (que hay) en el alma, y la escritura (es símbolo) de lo (que hay) en el sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, (son) las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también (son) las mismas.” (*De interpretatione*, I, 16 a3-8)

Dentro de este esquema, encontramos tres niveles posibles de análisis semántico: (a) un nivel lingüístico en relación a las palabras escritas y habladas, (b) un segundo nivel, ya mental, en lo que respecta a las impresiones del alma y, finalmente, (c) un tercer nivel de estudio de acuerdo a las cosas del mundo o extramentales. De este modo, las *passiones animae* -o

*intentiones*- se articulan como el "puente" o el punto de conexión entre la significación lingüística y su referencia extramental.

En definitiva, el fin de todo análisis que prevea el surgimiento de una teoría del conocimiento en términos representacionales está en la posibilidad de explicar la relación existente entre el mundo material y el mundo psíquico en pos de definir un acto intencional dirigido al objeto en cuestión. Para ello -es decir, para que se actúe intencionalmente- se necesita como condición *sine qua non* disponer de ciertas facultades cognitivas susceptibles de ser afectadas por un objeto -en términos de la capacidad del cuerpo de actuar, de sentir y eventualmente de pensar-, tanto en lo que respecta a sus sentidos externos e internos como también a su intelecto.

### 3. Conclusiones

Entendemos, que la pluralidad de sentidos intrínsecos al concepto de *intentio* y *repraesentatio* nos impide sintetizar las principales cuestiones y tendencias interpretativas -ya sean ontológicas, lógicas, éticas o gramaticales- que surgieron en torno al tema, así como los grandes ejes de continuidad y puntos de inflexión que se reconocen en el largo desarrollo medieval del problema; de esta manera, apenas señalaremos de forma esquemática, sobre la base de lo expuesto que, en definitiva, el hilo conductor de ambos conceptos buscaron apuntalar una definición

técnica que sirva como categoría de análisis de la intencionalidad como fenómeno psíquico. En efecto, es en el propio pensamiento donde el intelecto deviene y coincide formalmente (no materialmente) con la cosa pensada; incluso, y más importante aún, para comprender la noción de intencionalidad aviceniana y, en consecuencia, escolástica, es necesario hacerlo - como nosotros lo hemos hecho- no como un fenómeno tan sólo psíquico o mental, antes bien, el trabajo también debe responder a un análisis de la estructura -sensible e intelectual- del viviente. Conforme a esta situación y, sin buscar soluciones definitivas, se trata más bien de valorar que en la reapertura de la indagación especulativa encontramos las propias respuestas de un tema siempre renovado a partir de poder entender cuál es el significado de las divergencias o convergencias que subsisten en la continua recepción de este bagaje filosófico en el mundo de habla latina.

### 4. Notas

<sup>1</sup> Como puede apreciarse, seguimos la tesis propuesta por de Libera sobre la importancia y el papel decisivo del saber árabe en los orígenes de la cultura occidental; no obstante, y haciendo un breve paréntesis al respecto, consideramos a ésta por lo menos no ajena a discusión pues, a pesar de las apariencias, a nuestro juicio deriva más en un posicionamiento ideológico que en un análisis científico de elementos históricos determinados.

<sup>2</sup> Como consecuencia de esta definición, el maestro griego comprende que estamos hablando de una unidad substancial entre una forma y un cuerpo, por lo cual el alma no puede existir de ningún modo separada de éste (413 a4-6); llegando a

sostener que incluso una parte de ésta se corrompería con el mismo cuerpo (430 a20-25). O sea, el alma es forma en cuanto: (1) elemento estructurante de los materiales corpóreos, esto es, forma específica (*eidos*) del viviente (412 a20), y (2) elemento activo-finalista, esto es, acto frente a la "posibilidad" de vida del cuerpo orgánico; motor frente a la pasividad corpórea. Contrario a esta concepción Plotino, en *Enéada IV*, (7, 85), se muestra crítico a la doctrina aristotélica en cuanto entiende el alma como forma de un compuesto. Esta crítica viene dada por una concepción del alma como una hipóstasis independiente y anterior al cuerpo; en efecto, ésta no posee su ser por ser forma de algo, es una substancia que no recibe su ser por el hecho de residir en un cuerpo, sino que existe aún antes de hacerse alma de un animal concreto -el alma es independiente del cuerpo, por lo menos en el orden del ser-. Es decir, mientras que la realidad material de nuestro cuerpo se somete a la generación y la corrupción, la realidad de nuestra alma está separada de la materia, y por lo tanto separada de la generación y la corrupción. En definitiva, es bajo este panorama, que la pregunta por el alma tendrá su particular desarrollo en el pensamiento de los autores árabes y, por ellos, en la tradición latina.

<sup>3</sup> Más allá del uso técnico o estricto que esta noción tiene en la filosofía actual, hay un sentido general de representación que se considera aplicable a una amplia gama de autores en la historia de la filosofía. Dentro de este sentido entendemos el concepto de representación; esto es, en un modo tan amplio que sea capaz de extenderse a cualquier doctrina que reconozca algún ítem mental en virtud del cual algo puede ser caracterizado como de naturaleza cognoscitiva.

<sup>4</sup> Se suele señalar que el *Avicenna latinus* no es muy consistente en su vocabulario, muchas veces refiere al contenido inteligible igualmente como *intentio* que como forma *intelligibilis*. Hecha esta aclaración, podemos decir que esta noción es utilizada para traducir diferentes expresiones griegas. El vocablo árabe *ma'nâ* es frecuentemente usado como sinónimo de *ma'kûl -ma'kûlâ* en plural-, correspondiente del griego *noêma*, esto es: concepto, idea o pensamiento. A veces, solamente *ma'kûl* sirve como sinónimo de "concepto" (tal como lo utiliza al-Fârâbî en su comentario al *De interpretatione* de Aristóteles), otras veces *ma'nâ* se

emplea de tal modo (como lo vemos en el comentario al *De intellectu* de al-Fârâbî). Hunay ibn Ishâq usa *ma'nâ* en su traducción al *De interpretatione*, aunque también se refiera de la misma manera al *prágmata* (cosas reales) aristotélico; al-Ghazâlî, por su parte, emplea el vocablo *ma'ânî* para aquellas representaciones significadas, en un uso general de las mismas, manifestando que dicho término en este sentido tiene un origen estoico, a saber: *lectón*. Al-Hasan ibn Suwâr, en su comentario a las *Categorías* de Aristóteles, identifica *ma'ânî* con el término árabe *âthâr* (es decir, afección producida por una cosa natural en el alma), también cuando se refiere a las formas (*sûrah*) de las cosas actuales usa este término. Similarmente a esto último, Avicena identifica a la forma en el alma con el término *ma'nâ*, significado o noción que por su parte, en la epistemología del Medioevo, tendrá el sentido técnico de: "signo natural en el alma". Bajo esta idea, la distinción aviceniana entre *ma'ânî* entendida como "*prima intentio*" y "*secunda intentio*" posiblemente tenga su raíz en la distinción que Porfirio presenta en relación a los nombres de primera y segunda imposición. Es decir, el empleo de *ma'nâ* como "*secunda intentio*" es, en líneas generales, la noción abstracta en relación a lo que se ha considerado como "*prima intentio*", o sea, el objeto extramental. Así, las expresiones *ma'nâ* y *ma'kûl* como una idea inteligible son, a menudo, encontradas en la obra de Avicena, y ambas frecuentemente son traducidas al latín como *intentio*. Para mayores detalles ver Gyekye (1971: pp. 32-38), Knudsen (1982: pp. 479-495), Moshe-Ayalon (1986: p. 346).

<sup>5</sup> "Para la Edad Media, la experiencia del conocimiento no tiene nada de psicológico. Más que con el descubrimiento de la profundidad de un alma y de una subjetividad, esta coincide con el aislamiento de un peculiar modo de ser de las cosas que estas no poseen ni muestran en su existencia natural. (...) una doctrina del conocimiento es sobre todo una teoría de las especies, o intenciones, y funda por lo tanto una ontología intencional (...). El ser intencional es el ser cuya esencia es la de una especie, una pura cognoscibilidad: la *intentio*. Una intención es la existencia de una forma en tanto cognoscibilidad: es el modo en el cual las formas existen en el medio y en cada uno de los receptores. Para poder

llegar a captar qué es una intención, sobre todo es preciso evitar poner la cuestión del conocimiento en los términos propios, a los que más tarde nos habituaron la gnosceología de Brentano primero y la fenomenología husserliana después: no se trata en verdad de saber qué llega a conocer *un sujeto*, ya que tras las formas imaginadas o los conocimientos en acto no hay ninguna conciencia trascendental que esté en acto de observarlas. No se comprende nada de la teoría de la intencionalidad medieval si se hace de ella el objeto de un sujeto consciente: la *intentio* se relaciona no con un sujeto sino con un medio, un receptor" (Coccia, 2008: pp. 229-230). Las cursivas son del autor. Cabe aclarar que por receptor Coccia está entendiendo, dentro de su análisis del pensamiento de Averroes y la separación del alma humana tanto del intelecto agente como del paciente, el lugar -la substancia que sólo consta de potencia- donde las formas pueden existir por el simple hecho de poder ser pensadas, esto es, de hacerse cognoscibles; a su vez, por medio está entendiendo el espacio, el lugar que hace existir las formas en tanto puras cognoscibilidades, o sea, el lugar y el ser de la recepción de una forma.

<sup>6</sup> El intelecto de la *scientia* de alma aristotélica no tiene nada de actual antes de recibir la forma conocida; de este modo, por lo menos, lo presenta el Estagirita: "Luego (el intelecto) no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad. Así pues, el denominado intelecto del alma -me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia- no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir", (cf. *De anima*, III, 4, 429 a21-24). Antes de que ésta o aquella cognoscibilidad se haya actualizado en una forma, el conocimiento no es aún nada actual; no es posible aislar o definir ninguna realidad cognoscitiva que sea actual antes que ellas y que pueda conocerse independientemente de las cosas pensadas.

## 5. Bibliografía

### Fuentes

ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, Biblioteca Clásica Gredos (2007);  
ARISTÓTELES: *Segundos analíticos*, Biblioteca Clásica Gredos (2007);

ARISTÓTELES: *Categorías*, Biblioteca Clásica Gredos (2007);

AVICENNA LATINUS: *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, I-II-III, Van Riet, S. (ed.) – Verbeke, G. (introd.), Éditions Orientalistes, Louvain – E. J. Brill, Leiden (1972);

AVICENNA LATINUS: *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, IV-V, Van Riet, S. (ed.) – Verbeke, G. (introd.), Éditions Orientalistes, Louvain – E. J. Brill, Leiden (1968).

AVICENNA LATINUS: *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I-IV, Van Riet, S. (ed.) – Verbeke, G. (introd.), Éditions Orientalistes, Louvain – E. J. Brill, Leiden (1977);

AVICENNA LATINUS: *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V-X, Van Riet S. (ed.) – Verbeke G. (introd.), Éditions Orientalistes, Louvain – E. J. Brill, Leiden (1972);

PLOTINO: *Enéadas*, Biblioteca Clásica Gredos (1999).

### Estudios

BLACK, D.: "Intentionality in Medieval Arabic Philosophy", *Quaestio*, 10, pp. 65-81 (2010);

COCCIA, E.: *Filosofía de la imaginación*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires (2008);

DE LIBERA, A.: *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Paris (1996);

DE LIBERA, A.: *La Filosofía Medieval*, Editorial Docencia, Buenos Aires (2000);

GYEKYE, K.: "The terms «prima intentio» and «secunda intentio» in Arabic Logic", *Speculum*, 46, N° 1, pp. 32-38 (1971);

KING, P.: "Rethinking Representation in the Middle Ages: A Vade-Mecum to Medieval Theories of Mental Representation", Lagerlund, H. (ed.), *Representation and objects of thought in medieval philosophy*, Ashgate, Aldersho, USA – Cambridge, UK, pp. 81-100 (2007);

KNUDSEN, C.: "Intentions and impositions", Kretzmann, N.; Kenny, A.; Pingbord, J. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 479-495 (1982);

MOSHE, S.; Ayalon, D. (eds.), *Studies in Islamic history and civilization*, E. J. Brill, Leiden (1986).