

Lições plenárias / Ponencias

Tiziana Suárez-Nani*

Paradigmas medievales del conocimiento: diversidad de perspectivas

Medieval Paradigms of Knowledge: Diversity of Perspectives

Abstract

Theories of cognition differ according to assumptions and parameters that medieval philosophers adopt in their specific approaches to the subject and to the object of knowledge. Their analysis of cognitive processes in subjects of distinct natures (the human being, the angel, God), and in relation to a wide range of objects of knowledge (i.a. material, immaterial, fictional or conceptual entities), gave rise to a large diversity of views and epistemological perspectives. This contribution focus on three main paradigms that feed the various and often antagonist medieval theories of cognition: the empirism, the innatism and the intentionalism.

Keywords: Medieval Theories of Cognition (XIIIth and XIVth Century); Empirism; Innatism; Intentionalism.

Resumen

Las teorías medievales del conocimiento se diferencian en función de presupuestos y parámetros que los diversos filósofos privilegian en sus enfoques específicos del sujeto cognitivo y del objeto de conocimiento. Sus análisis de los procesos cognitivos de sujetos de naturalezas bien distintas (el ser humano, el ángel, Dios), y con relación a una gran variedad de objetos de conocimiento (entidades materiales, inmateriales, fictivas, conceptuales, etc.), suscitan una gran diversidad de planteamientos y de perspectivas epistemológicas. La presente contribución aborda tres paradigmas fundamentales que habrán nutrido el desarrollo de las diversas teorías del conocimiento, frecuentemente antagonistas: el empirismo, el innatismo y el intencionalismo.

Palabras-clave: Teorías medievales del conocimiento (siglos XIII y XIV); empirismo; innatismo; intencionalismo.

* Professeure émérite de philosophie médiévale, Département de philosophie, Université de Fribourg/ Suisse, tiziana.suarez@unifr.ch

La célebre fórmula de Paul Vignaux según la cual hay que «dejar traslucir la diversidad rebelde del pensamiento medieval»¹ es, en nuestros días, una evidencia compartida por todos los historiadores del pensamiento de la Edad Media. De hecho, la diversidad de posiciones y perspectivas filosóficas de aquella época aparece claramente – a más de en muchos otros temas – a propósito de la concepción del conocimiento, a la cual numerosos especialistas han dedicado importantes estudios que abordan principalmente las teorías de los siglos XIII y XIV².

Nuestra intención no es de examinar la concepción de un autor o un aspecto particular de tal o cual teoría, sino de proponer un marco general de análisis de las diferencias entre los paradigmas medievales del fenómeno del conocimiento. Ello permitirá esclarecer cómo y porqué las teorías de los pensadores medievales pudieron abrir y legar a la modernidad una notable diversidad de perspectivas gnoseológicas. Para ello, presentaremos tres modelos principales de comprensión del conocimiento intelectual, destacando sus principios fundamentales respectivos, así como sus ámbitos de relevancia particulares.

Dado que la relación cognitiva resulta de un sujeto, un objeto y un acto que los reúne produciendo un contenido cognitivo, cada uno de estos elementos puede constituir un punto de observación para examinar el conocimiento – y cada punto de observación abre perspectivas particulares que darán lugar a muy diversas teorías explicativas.

Así, cabe aquí resaltar que el pensamiento medieval abre una variedad de perspectivas mucho más amplia que la nuestra. Cuando hoy en día hablamos de conocimiento, obviamente nos referimos al conocimiento humano, dado que para

¹ P. Vignaux, *Philosophie au Moyen-Âge* (1958), con una *Introduction autobiographique* y seguido de : *Histoire de la pensée médiévale et problèmes contemporains*, editados y anotados por R. Imbach, Vrin, Paris, 2004, p. 94.

² Dejando de lado los estudios sobre autores y aspectos particulares, nos limitamos aquí a señalar una serie de monografías de orden general: L. Spruit, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, Brill, Leiden 1993; K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics*, Brill, Leiden-New York 1988; R. Pasnau, *Thories of Cognition in the later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; J. Biard (ed.), *Le langage mental du Moyen Age à l'âge classique*, Peeters, Louvain 2009; G. Federici-Vescovini-O, Rignani (ed.), *Oggetto e spazio. Fenomenologia dell'oggetto, forma e cosa dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani*, SISMEL, Firenze 2008; L. Bianchi – C. Crisciani (a cura di), *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo*. Studi in onore di M.E. Reina, SISMEL, Firenze 2014; P. Bakker – J. Thijssen (ed.), *Mind, Cognition and Representation: the Tradition of Commentaries on De anima*, Routledge, London 2008; M. Kupfer - A.S. Cohen - J.H. Chajes (ed.), *The Visualisation of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe*, Brepols, Turnhout 2020.

nosotros el ser humano es el único sujeto posible de conocimiento intelectual. Esta concepción es extranjera a la cultura medieval, la cual consideraba tres tipos bien reales de sujetos de conocimiento: por supuesto, el ser humano, pero también las substancias intelectuales (es decir, los ángeles y el alma separada del cuerpo) y, en fin, Dios.

Para los pensadores medievales, un examen completo de la temática del conocimiento debía necesariamente abarcar los tres tipos de sujetos. Ello los llevó a ampliar considerablemente el horizonte de reflexión y a superar en modo significativo las doctrinas greco-árabes sobre esta materia. En el marco de la historia de las ideas, esto implica que el examen de la cuestión del conocimiento debe especificar, para cada teoría examinada, a qué sujeto de conocimiento se refiere y qué tipo de objeto considera.

Esta aportación propone examinar el conocimiento de las realidades materiales por parte del ser humano y del ángel con la intención de dilucidar tres paradigmas epistemológicos fundamentales que marcaron el pensamiento medieval: el modelo empirista (I), el modelo innatista (II), y el modelo intencionalista (III).

I. El paradigma empirista

El paradigma empirista, sin duda el más notorio, se atiene a la experiencia sensible como fundamento del conocimiento intelectual. Este modelo, desarrollado principalmente a partir del siglo XIII a raíz del *De Anima* de Aristóteles, se puede resumir con el adagio *omnis cognitio incipit a sensu*³.

Según este paradigma – ilustrado por Tomás de Aquino a propósito del conocimiento humano – el conocimiento intelectual es el resultado de un proceso que se desarrolla en varias etapas sucesivas, desde el objeto material hasta llegar al fantasma de la imaginación que recubre la forma del objeto individual, y a partir del cual el intelecto agente puede abstraer la forma universal confiriéndole una existencia inteligible⁴. La abstracción constituye pues la operación propia

³ Véase, por ejemplo, Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 8, a. 3, ed. Leonina, t. XXII, pp. 223-228.

⁴ Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 85, a. 1, ed. Leonina, t. V, pp. 330-333: «Intellectus humanus medio modo se habet (...). Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam representant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus». Sobre la teoría tomasiana de las «formas inteligibles», véase R. Pasnau, *Theories of cognition*, cit, pp. 11-60, quien se desvía

del intelecto y la articulación crucial de este proceso reposa en la conversión del intelecto hacia los fantasmas de la imaginación, que aquél «ilumina» y transforma en representaciones inteligibles⁵.

Sin embargo, a fin de cuentas, la base del conocimiento intelectual resulta ser puramente empírica⁶, puesto que éste reposa en la receptividad del sujeto, quien a través de la percepción sensible obtiene los datos necesarios para el procesamiento del conocimiento intelectual. Por ello los partidarios del paradigma empirista aristotélico conciben al sujeto humano como una *tabula rasa* que construye su saber en su relación con el mundo material.

I.1 Tras Tomás de Aquino: Egidio Romano, Juan Duns Escoto, Guillermo de Ockham y Francisco de Marchia

Tras Tomás de Aquino, la fundamentación empírica del conocimiento fue compartida por numerosos autores quienes, a partir del modelo aristotélico, habrían de concebir de muy diversas maneras el mecanismo cognitivo, el papel de las facultades involucradas y el modo de su funcionamiento. Así, por ejemplo, Egidio Romano funda el conocimiento intelectual en la *impressio* operada por objetos materiales, cuya presencia en el intelecto está mediada por las formas inteligibles⁷.

También, aunque en una perspectiva muy distinta, Juan Duns Escoto enfatiza la indispensable causalidad del objeto en la producción del conocimiento intelectual, incluso cuando su presencia está mediada por las representaciones inteligibles producidas por el conocimiento abstractivo. Recordemos que este conocimiento abstractivo se basa en el conocimiento intuitivo, el cual garantiza el contacto directo con la realidad material al captar el objeto presente en su existencia actual⁸.

de las interpretaciones habituales de esta teoría.

5 Cf. T. Scarpelli Cory, «What is an Intellectual Turn? The *Liber de causis*, Avicenna, and Aquinas's Turn to the Phantasms», *Topicos Revista de filosofía* 45 (2013), pp. 129-162.

6 Según Tomás de Aquino este fundamento empírico se aplica también al conocimiento humano de las sustancias inmateriales (Dios y las criaturas espirituales: véase *Summa theologiae* I, q. 85, a. 1) como lo demuestran las célebres *quinque viae* mirantes a probar la existencia de Dios.

7 Egidio Romano, *De cognitione angelorum*, q. I, Venetiis 1503 (repr. Minerva, Frankfurt 1968), fol. 76vb.

8 Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I, dist. III, pars 3, qq. 1-4, ed. Vaticana, Roma 1954, pp. 201-357. En proposito vease: G. Sondag, *Duns Scot. L'image*, Vrin, Paris 1993; D. Demange, *Jean Duns Scot. La théorie du savoir*, Vrin, Paris 2007; A. Colli - C. Selogna, *Fantasia, immaginazione, co-*

En la estela de Duns Escoto, Guillermo de Ockham también hace de la experiencia sensible la base del conocimiento por excelencia, es decir, del conocimiento intuitivo de lo singular; éste es sin embargo operado por el intelecto, cuya tarea no es abstraer formas inteligibles, sino producir actos de intelección⁹. Ahora bien, a pesar de su rechazo de la abstracción de tipo aristotélico y de la mediación de especies inteligibles, Ockham permanece firmemente anclado en la necesidad de una base empírica del conocimiento¹⁰. Su teoría de la *suppositio* refleja claramente esta exigencia cuando sostiene que la intelección *supponit pro re*, es decir, reemplaza la realidad material de la cual es conocimiento¹¹.

No será inútil precisar que según Ockham la necesidad de un vínculo directo con la realidad también se aplica al conocimiento angélico de los objetos materiales. En el caso del ángel, dicho contacto no será físico, sino «local» o «virtual»: local (*situialis*), cuando el ángel está en presencia del objeto a conocer; virtual (*virtualis*), cuando está (moderadamente) distante de él¹². Según el paradigma empirista la dimensión espacial es pues una condición esencial del conocimiento.

Contemporáneo de Ockham, Francisco de Marchia comparte un elemento de

noscenza. Uno studio sul 'De imagine' di Giovanni Duns Scoto, L.E.D., Milano 2011; R. Cross, Duns Scotus's Theory of Cognition, Oxford University Press, Oxford 2014.

- ⁹ Guillermo de Ockham, *Quodlibet* I, q. 13, ed. J.C. Wey, St. Bonaventure, New York 1980, pp. 72-78; *Ordinatio* I, *Prologus*, q. 1, ed. G. Gal – S. Brown, St. Bonaventure, New York 1967, pp. 3-75. La concepción empirista de Ockham ha sido relacionada con las teorías ópticas o de la «perspectiva» heredadas del pensamiento árabe por Roger Bacon, según las cuales el objeto de la percepción es un dato evidente de la experiencia: cf. O. Rignani, «Il concetto di oggetto visivo nel pensiero di Biagio Pelacani da Parma», in G. Federici-Vescovini – O. Rignani (ed.), *Oggetto e spazio*, cit., pp. 91-98.
- ¹⁰ Por esta razón, y no obstante el cambio radical de paradigma con respecto a la función del intelecto y a las condiciones del conocimiento, Ockham permanece siendo un representante del «realismo epistemológico»: véase J. Biard, *Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie*, PUF, Paris 1997, p. 69.
- ¹¹ Guillermo de Ockham, *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, q. VII, ed. S. Brown, St. Bonaventure, New York 1984, p. 411: «Ita, sicut vox supponit ex institutione pro suo significato, ita ista intellectio supponit naturaliter pro re cuius est».
- ¹² Guillermo de Ockham, *Ordinatio* II, q. XIV, ed. G. Gal - R. Wood, St. Bonaventure, New York 1981, p. 324: «Dico quod potest ibi [sc. in cognitione angelica] esse contactus situialis vel virtualis. Exemplum primi: (...) potest angelus esse in loco proximo rei cognitae, sive loco rei cognitae, ita quod sit contactus situialis inter loca illa. Exemplum secundi: potest angelus distare modicum a re cognita et eam cognoscere intuitive. Quia tunc est contactus virtualis quando res tantum distat vel approximatur alteri quod potest secum vel in eo agere. Et si angelus tantum distet a re cognita quod potest agere cum ea ad cognitionem intuitivam, tunc est ibi contactus virtualis».

este enfoque cuando afirma que el ángel puede conocer un objeto material sólo «fuera de sí mismo» (*extra*), es decir, en el lugar donde se encuentran tanto él mismo como las especies sensibles del objeto. Francisco plantea así la necesidad de la presencia del objeto y el contacto local con él, aunque esto no implica en modo alguno que el ángel tenga una relación receptiva con su objeto de conocimiento¹³.

I.2 Raíces franciscanas

Las posiciones de Ockham y de Francisco de Marchia se sitúan en la estela de la tradición franciscana, que prestó particular atención a la cuestión de la dimensión espacial del conocimiento. Mateo de Acquasparta nos ofrece un ejemplo elocuente de ello.

Mateo adopta la concepción aristotélica del intelecto como *tabula rasa*, así como el subsecuente empirismo. Considera que ni aún un alma separada del cuerpo sería capaz de conocer las realidades materiales si no pudiese abstraer de ellas las especies inteligibles¹⁴. Ahora bien, según él, la abstracción es realizada por la *virtus activa* del alma, que no es receptiva de los objetos materiales, sino más bien se sirve de ellos para producir especies inteligibles¹⁵. En este enfoque la presencia del objeto es empero necesaria, pero determinada por la distancia espacial en cuanto condición decisiva del conocimiento, incluso en el caso del alma separada y del ángel, dado que una distancia excesiva no permite captar las determinaciones espaciotemporales de los objetos materiales. Por esta razón,

¹³ Francisco de Marchia *Quaestiones in II librum Sententiarum* (=Reportatio IIA), q. 25, a. 2, ed. T. Suarez-Nani et Alii in: *Francisci de Marchia Opera philosophica et theologica* II, 2, Leuven University Press, Leuven 2010, pp. 263-264: «(...) ita et intellectus angeli habens speciem sensibilem obiecti non in se per informationem, sed in loco ubi ipse est realiter (...) per illam potest obiectum habitualiter cognoscere, sicut et intellectus noster». Sin embargo, a pesar de esta explicación del conocimiento intelectual, en realidad Francisco no comparte el modelo empirista; su posición es más bien cercana a las derivadas del paradigma de la intencionalidad que examinaremos más adelante; véase T. Suarez-Nani, *La matière et l'esprit. Études sur François de la Marche*, Academic Press-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris 2015, pp. 179-206.

¹⁴ Mateo de Acquasparta, *Quaestiones disputatae de anima separata*, ed. G. Gal, Ed. Collegii a S. Bonaventurae, Quaracchi 1959, pp. 65-66: «anima separata cognoscit inferiora per species quas acquirit ab ipsis rebus (...) anima separata solum virtute intellectus species accipit et abstrahit a rebus, nulla potentia sensitiva mediante».

¹⁵ Mateo de Acquasparta, *Quaestiones disputatae de fide et de cognitione*, q. III, ed. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1957², p. 264: «(...) non igitur patitur anima aliquid a rebus sensibilibus sive corporeis, sed potius facit ex illis et de illis, et format sibi species aptas et proportionatas secundum exigentiam organorum et virium, quousque det sibi esse intelligibile et coaptet eam et formet sive transformet eam in intellectum possibilem, quo est omnia fieri».

exceder este límite requiere la presencia del sujeto al objeto bajo la modalidad del *conspetus*¹⁶.

Este breve esbozo de algunas posiciones emblemáticas muestra hasta qué punto el paradigma empirista gozó de un amplio consenso, siendo adoptado por numerosos autores, quienes a partir de esta matriz común desarrollaron concepciones epistemológicas muy diversas y en ciertos casos radicalmente divergentes. El denominador común de la adhesión a este paradigma parece radicar en un imperativo de adecuación del conocimiento al dato material en su singularidad.

II. El paradigma innatista

Examinemos ahora un segundo paradigma explicativo de la relación cognitiva: el paradigma innatista. Según este, el conocimiento se basa en elementos *a priori* – es decir, innatos –, inscritos en la mente o a los que la mente humana puede acceder: tales datos constituyen a la vez la condición *sine qua non* del conocimiento intelectual y la norma de su certeza. Un elemento fundamental de este modelo es la idea que el conocimiento humano resulta de principios no adquiridos a través de la experiencia, sino innatos, cuyo origen es trascendente y superior al hombre.

En el pensamiento latino medieval este paradigma se manifiesta principalmente en la doctrina de la iluminación y en la doctrina ejemplarista de las «razones» o «verdades eternas». Tanto en una como en otra, el *leitmotiv* es la incapacidad del ser humano de producir por sí mismo un conocimiento verdadero, certero y adecuado de la realidad. Debido a esta imperfección, un principio o norma superior habrá de intervenir como criterio último de juicio: dicha norma constituye pues – de diferentes maneras según los diversos pensadores –, la condición *a priori* del conocimiento intelectual.

¹⁶ Mateo de Acquasparta, *Quaestiones disputate de anima separata*, ed. cit., p. 82: «ergo ad hoc quod res fiat sibi praesens et ponatur ante conspectum suum, necessario requiritur proportio et determinata distantia». Sobre la concepción del conocimiento de Mateo véase: F. Prezioso, «L'attività del soggetto pensante nella gnoseologia di Matteo di Acquasparta e di Ruggiero Marston», *Antonianum* 25 (1950), pp. 259-326; L. Cappelletti, *Matteo di Acquasparta versus Tommaso d'Aquino. Il dibattito teologico-filosofico nelle 'Quaestiones de anima'*, Aracne, Roma 2011, pp. 189-205; D. Perler, «Disembodied Cognition and Assimilation: Thirteenth-Century Debates on an Epistemological Puzzle», *Vivarium* 57 (2017), pp. 317-340.

II. 1 Motivos agustinianos, Guillermo de Alvernia y Buenaventura de Bagnoregio

El paradigma innatista se desarrolló principalmente a raíz de Agustín de Hipona, quien había puesto la necesidad de una norma estable y eterna para asegurar al sujeto humano, variable y temporal, el conocimiento de la verdad. Agustín identificaba esta norma con la figura del «maestro interior», concebida como una luz de verdad que «inunda de claridad» la mente humana¹⁷.

El modelo agustiniano será reelaborado por varios autores en función de nuevos criterios y teniendo en consideración nuevas fuentes. Así, por ejemplo, Guillermo de Alvernia combina la iluminación agustiniana y la teoría aviceniana del *Dator formarum* en una concepción que Étienne Gilson caracterizó como «agustinismo avicenzante»¹⁸. Para Guillermo, en efecto, el conocimiento intelectual resulta de formas inteligibles externas al sujeto, que él sitúa en la mente divina, mientras que Avicena las situaba en una inteligencia separada. Los datos de la percepción son ciertamente necesarios, pero su función es ocasional, mientras que la iluminación por las formas inteligibles es indispensable para la producción del conocimiento intelectual. Dado que estas formas constituyen una condición *a priori* del conocimiento, la posición de Guillermo puede ser considerada como una forma moderada de innatismo¹⁹.

Más cercano intelectualmente a Agustín, Buenaventura de Bagnoregio comparte los principios rectores de su teoría del conocimiento, entre los cuales destaca el de la necesidad de una norma que garantice la verdad y la certeza del

¹⁷ Agustín de Hipona, *De magistro*, II, XII, 40, ed. G. Madec: *Oeuvres de St. Augustin* 6, Bibliothèque augustinienne, Desclée de Brouwer, Paris 1976, p. 140: «Cum vero de his agitur, quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quae praesentia contuemur in illa interiore luce Veritatis, qua ipse qui dicitur homo interior illustratur et fruitur»; *ibid.*, p. 136: «De universis autem quae intelligimus, non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus Veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. (...) Quam quidem [sc. Veritatem] omnis rationalis anima consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam sive malam sive bonam voluntatem potest». En lo referente a la teoría de Agustín señalamos el reciente estudio de L. Schumacher, *Divine Illumination: the History and Future of Augustin's Theory of Knowledge*, Oxford 2011.

¹⁸ Cf. E. Gilson, «Pourquoi St. Thomas a-t-il critiqué St. Augustin», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1926, pp. 1–126 y las observaciones de J.-B. Brenet, *Guillaume d'Auvergne, De l'âme* (VII, 1–9), Vrin, Paris 1998, pp. 10–12.

¹⁹ Nos remitimos a las consideraciones de A. Côté, *Jacques de Viterbe. L'âme, l'intellect et la volonté*, Vrin, Paris 2010, p. 55–56, que clarifican cómo Guillermo de Alvernia y Juan Peckham comparten una posición similar.

conocimiento humano. Tal norma es Dios mismo, quien ha puesto en la mente las nociones básicas – las nociones de punto, instante, unidad o ser – así como los axiomas sin los cuales el conocimiento sería imposible (como, por ejemplo, que «el todo es mayor que sus partes» o que «con respecto a cada cosa debe haber una afirmación o una negación»). Para Buenaventura estos datos son *verdades innatas*, las cuales *no entraron en la mente por la puerta de los sentidos, sino que fueron recibidas por un principio superior*²⁰. Es únicamente sobre la base de estos elementos innatos, presentes en la memoria²¹, que el hombre puede conocer con certeza la verdad de las cosas.

II.2 Santiago de Viterbo

Santiago de Viterbo (1255-1307) elabora por su parte una forma muy peculiar de innatismo. Miembro de la Orden de ermitaños de San Agustín, Santiago es uno de los últimos partidarios de la doctrina de las *rationes seminales*²², que desarrolla en su teoría de las «idoneidades» (*idoneitates*). Éstas designan aptitudes o habilidades naturales entendidas como intermediarias entre la potencia y el acto, es decir, entre lo que es imperfecto, inacabado, y lo que es plenamente finalizado. Así, por ejemplo, en la materia estas *idoneitates* constituyen un esbozo de forma, a medio camino entre la mera potencia y el acto²³. Según Santiago, tales entidades intermediarias también son necesarias en el ámbito de la percepción sensible, así

²⁰ Buenaventura de Bagnoregio, *Itinerarium mentis in Deum*, c. III. 2: *Opera omnia*, t. I, ed. Collegii a S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Quaracchi 1891: citamos esta edición reproducida en la versión bilingüe de H. Duméry, Vrin, Paris, 1978, p. 60: «[Memoria] retinet simplicia, sicut principia quantitatis (...). Retinet nihilominus scientiarum principia et dignitates (...) et eis assentit, non tamquam de novo percipiat, sed tamquam sibi innata et familiaria recognoscat (...). Ex secunda apparet quod ipsa [memoria] non solum habet ab exteriori formari per phantasmata, verum etiam a superiori suscipiendo simplices formas, que non possunt introire per portas sensuum et sensibilibum phantasias».

²¹ Buenaventura de Bagnoregio, *ibid.*, p. 62: «psa [memoria] habet lucem incommutabilem sibi praesentem, in qua meminit invariabilium veritatum».

²² Cf. A. Côté, *Jacques de Viterbe. L'âme, l'intellect et la volonté*, cit., p. 9; M. Phelps, «The Theory of Seminal Reasons in James of Viterbo», *Augustiniana* 30 (1980), pp. 271–283; G. Tavolaro, *Scientia, potentia e voluntas Dei nella Lectura super primum Sententiarum di Giacomo da Viterbo*, Tesis de doctorado, Università di Salerno y École Pratique des Hautes Études, Salerno – París 2016, pp. 35 ss (consultado en Internet: http://elea.unisa.it/jspui/bitstream/10556/2294/1/tesi_g.tavolaro.pdf).

²³ La necesidad metafísica de una etapa intermedia ya había sido claramente formulada por Simplicio en su *Comentario sobre las categorías de Aristóteles*, a la que Santiago se refiere constantemente.

como en el de las operaciones del intelecto y la voluntad. Por eso, la intelección requiere una «idoneidad» para lograr su conformidad con el objeto; ahora pues, tal idoneidad reside en el alma, que, lejos de ser una potencia puramente pasiva o receptiva, posee en sí misma una capacidad productiva de representaciones inteligibles.

Santiago se opone así a la concepción aristotélica del alma como *tabula rasa*, pero rechaza asimismo la tesis platónica de la reminiscencia. Haciendo suyo hábilmente el adagio aristotélico según el cual el «alma es en cierto modo todas las cosas», Santiago atribuye al alma «aptitudes o idoneidades» que garantizan su conformidad con todas las cosas y cuyo estatus es el de un boceto o una preparación para el acto realizado²⁴. Estas idoneidades son compartidas por todos los individuos, puesto que se trata de disposiciones connaturales, es decir, innatas y derivadas de Dios mismo²⁵. Y estas aptitudes innatas del alma «*juegan un papel en la vida del espíritu similar al de las razones seminales en la materia*»²⁶. Así, como ha enfatizado justamente Antoine Côté, la concepción de Santiago de Viterbo constituye la forma más radical de innatismo jamás profesada por un escolástico²⁷.

²⁴ Santiago de Viterbo, *Disputatio prima de quodlibet*, q. VII, ed. E. Ypma, Würzburg 1968; citamos este texto a partir de la edición bilingüe de A. Côté, *Jacques de Viterbe. L'âme, l'intellect et la volonté*, cit., p. 74: «Et ideo videtur dicendum quod, cum anima dicitur esse potentia conformis rebus, huiusmodi potentia non est pure passiva, sed est quaedam actualitas incompleta, et est inchoatio et exordium et preparatio quaedam, respectu actus ulterioris. Unde potest dici aptitudo quaedam, et idoneitas ad completum actum».

²⁵ Santiago de Viterbo, *Disputatio prima de quodlibet*, q. VII, ed. cit., p. 74: «Et est huiusmodi idoneitas animae connaturalis et naturaliter indita, ideoque et semper in ipsa manens; sed quandoque imperfecta, quandoque vero perfecta per actus»; *ibid.*, q. XII, pp. 154-156: «[haec opinio, sc. Jacobi] Ponit tamen quod animae, in sui productione, concreantur quaedam aptitudines naturales ad scientiam, per quas movet se ad intelligendum in actu. Et hoc modo ponere scientiam innatam vel habitualement, scilicet secundum idoneitatem et aptitudinem, quae est actualitas quaedam incompleta, non est inconveniens. Immo, videtur necessarium hoc dicere, si considerentur illa, quae de potentiis animae dicta sunt, in quaestione de voluntate. Et sic patet quod ista positio non incidit in errorem Platoniorum, sed evacuat errorem Stoicorum, et assequitur verae doctrinae antiquorum et catholicorum doctorum».

²⁶ Cf. A. Côté, *Jacques de Viterbe. L'âme, l'intellect et la volonté*, cit., p. 20. Sobre la concepción de Santiago, véase la introducción de A. Côté a este volumen, así como J.-L. Solère, «James of Viterbo's Innatist Theory of Cognition», in M. Pickavé-A. Côté (eds.), *A Companion to James of Viterbo*, Brill, Leiden-Boston 2018, pp. 168-217 (estudio que establece interesantes paralelismos entre la posición de Santiago de Viterbo, Descartes y Leibniz, pp. 189-191); y J.-L. Solère, «Intellect and Intellectual Cognition According to James of Viterbo», *ibid.*, pp. 218-248.

²⁷ *Ibid.*, p. 58. J.-L. Solère señala a Tomás de York como precursor de la posición innatista de Santiago de Viterbo, cuya solución sin embargo sigue siendo original: cf. «James of Viterbo's Innatist

II. 3 Innatismo y conocimiento angélico: Tomás de Aquino y Egidio Romano

Cabe recordar aquí que el paradigma innatista emergió con particular fuerza en las doctrinas sobre el conocimiento de las criaturas espirituales. Fue desarrollado de manera decisiva por Tomás de Aquino a partir de la idea que las formas inteligibles son mediaciones indispensables en el proceso del conocimiento intelectual. En consecuencia, dado que los ángeles no pueden producir tales formas por medio de un proceso de abstracción, deben entonces tenerlas desde el instante de su creación. En otras palabras, los ángeles están originariamente provistos de representaciones connaturales – es decir, innatas²⁸. Estas representaciones derivan inmediatamente de Dios en el intelecto angélico por medio de un «flujo intelectual»²⁹ que procede de las ideas divinas.

Siguiendo fielmente la décima proposición del *Liber de causis*, Tomás considera pues al ángel como una *intelligentia plena formis*, dotada de representaciones *a priori* que le permiten conocer todas las cosas. En el campo angelológico, Tomás defiende así una forma radical de innatismo, que se sitúa en las antípodas de su concepción empirista del conocimiento humano³⁰.

A despecho de la condena parisina de la proposición *angelus nihil intelligit de novo*³¹, la concepción de Tomás seguirá siendo defendida, entre otros, por Egidio Romano en los años 1280. En efecto, en firme adhesión al paradigma innatista Egidio continuará manteniendo que los ángeles conocen las realidades materiales a través de representaciones innatas recibidas de Dios mismo³².

Theory», cit., pp. 213–214. Sobre la historia del innatismo en el siglo XIII, véase también L. Spruit, *Species intelligibilis. From perception to knowledge*, cit., vol. I, c. III.

²⁸ Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 55, a. 2, ed. Leonina, t. V, p. 56: «dicendum quod species per quas angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales».

²⁹ Ibid.: «angeli suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura». Sobre la concepción tomasiana cf. T. Suarez-Nani, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Vrin, Paris 2002, pp. 17-76.

³⁰ Cf. T. Suarez-Nani, *Connaissance et langage*, cit., p. 51 ss.

³¹ Se trata del artículo 48 : cf. R. Hissette, *Enquête sur les articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, B. Nauwelaerts, Louvain-Paris 1977, pp. 97-98. Hemos analizado la condena de este artículo en: *Connaissance et langage*, cit., pp. 171-178.

³² Egidio Romano, *De cognitione angelorum*, q. VI, ed. cit., fol. 92rb: «intellectus angelicus non nisi a Deo, qui est intimior ei quam ipse sibi, potest recipere directe intelligibiles species». Sobre la concepción de Egidio cf. T. Suarez-Nani, *Connaissance et langage*, cit., pp. 77–164.

III. El paradigma intencionalista

Si bien los paradigmas empirista e innatista fueron predominantes, una tercera vía emergió a partir de una enfatización del papel de la intencionalidad en el proceso cognitivo. En este nuevo enfoque se considera que la inclinación intencional del sujeto hacia el objeto de conocimiento constituye la condición esencial de la relación cognitiva³³.

III.1 Pedro de Juan Olivi

Entre los representantes de esta corriente intencionalista destaca la figura de Pedro de Juan Olivi, quien rechaza tanto el modelo agustiniano de la iluminación como el aristotélico de la causalidad eficiente del objeto. Su crítica lo lleva a recusar la necesidad de las especies inteligibles como mediaciones del conocimiento intelectual. De hecho, esta crítica se inscribe en un propósito filosófico que va más allá de la problemática del conocimiento. En su tratado *De perlegendis philosophorum libris* Olivi formula el proyecto de una «filosofía espiritual y abstracta» como alternativa al empirismo aristotélico, la cual abriría así un horizonte de pensamiento abstracto, es decir liberado de la sumisión a los datos sensibles³⁴.

En lo referente al conocimiento, Olivi considera que el modelo empírico es inadecuado porque no tiene suficientemente en cuenta el papel desempeñado por el sujeto cognitivo. Según él, incluso cuando el objeto interviene necesariamente en una operación intelectual es siempre y antes que nada el sujeto quien inclina su propia intencionalidad hacia él. Por lo tanto, el sujeto es siempre activo y «*la*

³³ Cf. G. Canizzo, «La dottrina del *verbum mentis* in Pietro di Auvergne. Contributo alla storia del concetto di intenzionalità», *Rivista di filosofia neoscolastica* 53 (1961), pp. 152-168; D. Perler, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Age*, Vrin, Paris 2003. En lo referente a Olivi véase también R. Pasnau, *Theories of cognition*, cit., pp. 67-69, 130-133, 168-181. Para un análisis de la noción de intencionalidad véanse los estudios de J.L. Solère, «Tension, intention. Esquisse de l'histoire d'une notion», in L. Couloubaritsis-A. Mazzù (eds.), *Questions sur l'intentionnalité*, Vrin, Paris 2007, pp. 59-124, y de V. Décaix, «Intentionnalité et constitution. Un sens oublié de l'intentionnalité des scolastiques», *Revue philosophique de Louvain* 114(3), 2016, pp. 461-483. Señalemos finalmente que el artículo de G. Priest et S. Read sobre «Intentionality. Meinongianism and the Medievals», *Australian Journal of Philosophy* 82 (2004), pp. 421-442 es extremadamente parcial e ignora por completo a los autores mencionados en el presente estudio.

³⁴ Cf. T. Suárez-Nani, «Il profilo intellettuale di Olivi e il progetto di una *filosofia spirituale*», in: *Pietro di Giovanni Olivi frate minore*. Atti del XLIII Convegno internazionale della società internazionale di Studi francescani, Assisi 16-18 ottobre 2015, CISAM, Spoleto 2016, pp. 101-130.

*acción emana [de él] como una luz espiritual emana de su principio activo*³⁵. En otras palabras, lejos de estar sometida a la causalidad del objeto material, la relación cognitiva resulta de una «conversión intencional» que Olivi ilustra con la metáfora de la visión y su extensión en el espacio: el sujeto «torna su mirada» (*actualis aspectus, intentio*³⁶) hacia el objeto – de modo que esta mirada «surge» («*exitus*») del sujeto para alcanzar al objeto hacia el que tiende³⁷. En esta dinámica, el objeto no actúa de ningún modo como causa eficiente, sino que es sólo término del acto cognitivo, es decir, su *causa terminativa*³⁸.

Esta explicación de la relación cognitiva se aplica también al conocimiento de las sustancias espirituales. Olivi considera que éstas no disponen de representaciones innatas, sino que están dotadas de intencionalidad; incluso el ángel conoce sólo cuando «dirige y orienta la mirada» (*aspectus protensus*) hacia el objeto de su conocimiento. También en este caso se requiere por lo tanto una presencia recíproca del sujeto y del objeto que – como lo vimos en Mateo de Acquasparta – es local e implica pues una dada localización del ángel³⁹.

³⁵ Pedro de Juan Olivi, *Quaestiones in II librum Sententiarum*, q. LXXII, ed. B. Jansen, Ed. Collegii a S. Bonaventurae, Quaracchi 1226, t. III, pp. 37-38: «Ex hoc enim quod actio cognitiva exit a spiritali luce principii cognitive habet quod sit quaedam lux et quasi quidam radius analogice similis suo principio a quo fluit. (...) Nam pro quanto exit ab interno principio cognitive, sentimus quod est actio nostra et quoddam agere nostrum a nobis exiens et quasi in obiectum tendens et in illud intendens».

³⁶ *Ibid.*, q. LIX, ed. cit., t. II, p. 543: «Aspectum autem hic voco conversionem virtutalem seu intentionalem potentiae ad obiectum».

³⁷ *Ibid.*, q. LXXIII, ed. cit., t. III, pp. 64-65. D. Demange pone en relieve una analogía de funcionamiento entre las capacidades cognitivas y las capacidades corporales influxivas: así como del sol emana su propia luz, del intelecto mismo emana la luz con la cual éste dirige su mirada hacia el objeto: cf. *Puissance, action, mouvement. L'ontologie dynamique de Pierre de Jean Olivi*, Editions du Cerf, Paris 2019, pp. 80-89.

³⁸ *Ibid.*, q. LXXII, ed. cit., t. III, pp. 9-10: «potentia cognitiva (...) non potest in actionem cognitivam exire nisi prius intendat actualiter in obiectum. (...) Quod autem obiectum non habeat proprie in hoc rationem efficientis probatur triplici ratione. (...) Tertia est: quia nullum patiens potest aliquam actionem vel passionem recipere a virtute creata in ipsum influente, nisi actualis aspectus praedictae virtutis sit prius conversus et directus ad patiens et terminatus in ipsum; (...) obiectum solum terminat aspectum virtutis cognitivae et suae actualis cognitionis (...); actus cognitivus efficiuntur a potentia, non tamen per solam nudam essentiam eius, immo in omnibus exigitur actualis aspectus super obiectum actualiter terminatus».

³⁹ *Ibid.*, q. XXXII, ed. cit., t. II, p. 574: «Ergo antequam angelus agat in corporalia vel antequam apprehendat ipsa prout sunt in suis locis propriis, oportet quod prius aspectus eius sit praesentialiter protensus et fixus in illa; sed hoc est impossibile, nisi substantia in qua ille aspectus formaliter existit sit sibi praesens (...). Item si angelus secundum se non est praesens alicui corpori, nulla est ratio quare actio ab eo fluens plus fiat in hoc corpore quam in alio». En proposito véase T.

III.2 Pedro Auréolo

A principios del siglo XIV, el modelo oliviano fue reelaborado de manera original por Pedro Auréolo⁴⁰. Fue él quien forjó las nociones de «ser aparente» u «objetivo» y «ser intencional» – nociones éstas que no indican un estatus ontológico, sino sólo el modo de ser de la cosa en cuanto conocida por el sujeto. Al igual que Olivi, para Auréolo la intencionalidad del sujeto tiene un papel central en la relación cognitiva. En efecto, el sujeto puede conocer únicamente en la medida en que produce un *esse apparens, intentionale* u *obiectivum* gracias, precisamente, a su «conversión intencional» hacia el objeto⁴¹. La actividad intencional del sujeto no es, empero, suficiente por sí sola para producir un conocimiento que sea conocimiento «de algo». Para Auréolo, es pues necesario un fundamento real proporcionado por la cosa misma en cuanto objeto de la imaginación, es decir, como objeto imaginado (*esse fantasiatum*). Por consiguiente, tanto la actividad intencional del sujeto como el contenido representativo producido por la imaginación son igualmente necesarios para el conocimiento intelectual de las realidades materiales⁴².

El intelecto no conoce pues directamente las cosas, sino que las aprehende sólo a través de la imaginación. Esta facultad *capta* las realidades materiales en su singularidad, es decir, en su situación espaciotemporal, gracias a su capacidad de «designarlas» en referencia a un lugar determinado (*sub certo et determinato situ*)⁴³.

Suárez-Nani, «Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 70 (2003), pp. 233–316.

⁴⁰ Sobre su Concepción de la intencionalidad, véase K. Tachau, *Vision and Certitude*, cit., pp. 85–111; R. Pasnau, *Theories of cognition*, cit., pp. 71–76.

⁴¹ Pedro Auréolo, *Commentarium in II Sententiarum*, d. XI, q. 2, a. 1, Romae 1605, p. 128a: «species ponitur in intellectu ad repraesentandum obiectum et facere obiectum praesens intellectui, et ad exhibendum ipsum in esse praesentialem»; *ibid.*, p. 132b : « Sic ergo intelligere formaliter non est aliud, quam illud, quo res ponitur in esse praesentialem obiective per modum apparentis. (...) Intelligere importat determinatum aliud in obiecto videlicet hoc, quod obiectum sit praesens in ratione apparentis». Véase también: *Scriptum super I librum Sententiarum*, d. 7, s. 18, ed. R. Buytaert, Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York 1952, vol. II, p. 832: «impossibile est enim rem intelligi nisi ponatur in esse apparenti et cognito obiective ».

⁴² Cf. *Commentarium in II Sententiarum*, d. XI, q. 3, a. 1, ed. cit., p. 130a-b: «Impossibile enim est quod res ponatur in tali esse obiectivo, quod est esse simpliciter, nisi in aliquo esse fantasiato (...). Sic ergo colligitur, quod res secundum esse intentionale et apparens dependet realiter a duobus, et ab illa intellectione reali, a qua habet quod sit ens distinctum a non-ente, et ab esse rei fantasiato, in quo habet necessario fundari».

⁴³ Pedro Auréolo, *Scriptum super primum librum Sententiarum*, d. 35, pars 4, a. 1, ed. R. Friedman en: «*Peter Auriol Homepage*» (<http://www.peterauriol.net>), p. 3 : «Impossibile est singulare in

Según Auréolo, esta «designación situativa» ocurre asimismo necesariamente en el conocimiento de las sustancias separadas. En efecto, también ellas conocen las realidades materiales produciendo el ser intencional de cada objeto «designado en un lugar determinado». Si bien el ángel está desprovisto de la facultad de imaginación, Auréolo le atribuye empero la capacidad de designar el objeto cognitivo: ahora bien, tal designación no será activa y objetiva (como en el caso del sujeto humano), sino más bien «pasiva» o «modal» (*modaliter*) en cuanto relativa únicamente a la manera de conocer (*modus cognoscendi*)⁴⁴.

IV. Observaciones finales

¿Qué lecciones podemos sacar de este breve recorrido por las teorías medievales del conocimiento?

En primer lugar, resulta obvio constatar que en el pensamiento medieval coexisten tres paradigmas que marcarán profundamente el desarrollo diversificado de las teorías del conocimiento de la filosofía occidental: el paradigma empirista, el innatista y el intencionalista.

Como hemos visto, la diferencia entre estos paradigmas resulta de una op-

sua singularitate cognosci nisi designando et demonstrando ipsum sub certo et determinato situ in ordine ad apprehendentem potentiam » ; *ibid.*, p. 4 : «si ponerentur duo homines similes in colore et figura ac quantitate, et universaliter in omni accidente tam animae quam corporis, constat quod qui illos imaginantur non possunt unum distinguere ab alio nisi cognitione demonstrativa et situativa (...)»; *ibid.*, p. 12: «Individuum vero signatum in quantum signatum similiter intelligitur mediante actuali demonstratione imaginationis». A propósito del «conocimiento situativo» según Auréolo, véase el excelente análisis de M.E. Reina, *Hoc, hic et nunc. Buridano, Marsilio di Inghen e la conoscenza del singolare*, Olschki, Firenze 2002, pp. 23-46. Como indicado anteriormente, Francisco de Marchia y Guillermo de Ockham también concebían el conocimiento en términos «locales» o «situacionales» debido a la necesaria presencia del objeto frente al sujeto cognoscente.

⁴⁴ Cf. *Commentarium in II Sententiarum*, d. XI, q. 5, a. 2, ed. cit., p. 148b: «Et sciendum quod ad representandum individuum signatum, in quantum signatum, oportet repraesentare illam designationem circa rem, non quidem necessario in actu ; sufficit passiva enim signabilitas in aptitudine. (...) sic ergo individuum signatum, in quantum huiusmodi, est compositum ex illa re et passiva designatione includente obiective etiam activam designationem (...)». *Ibid.*, p. 149b : «solum ergo illud constitutum imprimat similitudinem in sensu, quantum ad alteram partem, quam dicit, quae est res illa determinata, unde hic lapis, constitutum videlicet ex re et signatione, non habet similitudinem in sensu, quantum ad illud quod dicat illa signatio, et ratio est huiusmodi, quia talis signatio non se tenet ex parte obiecti, sed sequitur modum cognoscendi». Para un análisis más detallado de esta teoría, véase T. Suarez-Nani, «L'innato e l'acquisito». Pietro Aureolo e la conoscenza degli angeli», in L. Bianchi- C. Crisciani, cit. pp. 135-194.

ción fundamental en cuanto a la mejor vía de acceso a la problemática del conocimiento: el sujeto cognoscente o el objeto de conocimiento. Esta opción no es sin embargo siempre unívoca o exclusiva, puesto que un mismo autor puede aplicar un modelo en un terreno explicativo y preferir otro en otro terreno – como en el caso de Tomás de Aquino, quien adopta el modelo empirista para abordar el conocimiento del sujeto humano y recurre al modelo innatista para explicar el conocimiento del sujeto angélico. Esta observación conduce a una consecuencia significativa, a saber, que el alcance explicativo de cada paradigma medieval del conocimiento es siempre relativo al tipo de sujeto considerado y al tipo de objeto de conocimiento en cuestión, así como al punto de vista adoptado.

Si consideramos los tres paradigmas en la perspectiva del sujeto cognoscente, cabe señalar que algunos autores (como Olivi, Auréolo u Ockham) adoptan un único paradigma para todos los sujetos creados, mientras que otros (como Tomás de Aquino o Egidio Romano) recurren a uno u otro paradigma en función del tipo de sujeto cognoscente en cuestión, y aún otros (como Guillermo de Alvernia o Buenaventura) aplican un modelo mixto. Esto muestra claramente que la consideración de diversos tipos de sujetos cognoscentes tiene un impacto significativo en el desarrollo de los modelos epistemológicos y enriquece notablemente la reflexión de los pensadores medievales sobre la problemática del conocimiento.

Las principales fuentes de los tres paradigmas son Aristóteles y Agustín, pero la tradición árabo-islámica está bien presente a través de Avicena y el *Liber de causis*. A través de estas fuentes, los pensadores de la Edad Media latina acogen temáticas y problemáticas transmitidas por el pensamiento griego: del aristotelismo recogen la necesidad de una base empírica del conocimiento humano, y del neoplatonismo derivan una forma de innatismo desvinculada de la reminiscencia platónica. De esta manera, el pensamiento medieval integra motivos que reelabora de forma original en base a nuevos parámetros teóricos y culturales.

Por último, si bien esta contribución ha puesto en relieve la rica diversidad de las perspectivas abiertas por las teorías medievales del conocimiento, hemos de precisar claramente que los filósofos medievales nunca tematizaron explícitamente lo que hoy llamaríamos un «pluralismo de perspectivas», sino que lo practicaron simple y sencillamente – casi diríamos, ingenuamente –, abordando la problemática del conocimiento desde diferentes ángulos y puntos de vista: es esto lo que hace que el panorama de las teorías medievales sea tan rico y variado. No es pues sorprendente que su legado haya sido atesorado por algunas perspicaces figuras del pensamiento moderno, como Descartes, Leibniz o Brentano, cuyas doctrinas no pueden ser debidamente apreciadas en ignorancia de sus antecedentes medievales.