

LA ARQUITECTURA MENTAL EN EL ESCOLASTICISMO*

Giannina Burlando B.

Pontificia Universidad Católica de Chile

RE La pregunta que guiará la presente discusión filosófica se puede expresar del siguiente modo: ¿Qué mecanismos psicológicos se precisan postular para dar cuenta de los fenómenos que constituyen la vida mental? Según el destacado medievalista estadounidense, Peter O. King la reciente insistencia en esta pregunta obedece al prominente trabajo realizado en la psicología cognitiva y en la filosofía de la mente, trabajo que a su vez ha sido estimulado por las investigaciones actuales de la neurociencia y de la inteligencia artificial.

Lo que, sin embargo, no se destaca en la literatura reciente es que esta pregunta no se puede entender separada de la larga tradición a la que pertenece. Estoy básicamente de acuerdo con King en que esta misma pregunta pudo haber sido formulada con igual legitimidad durante el periodo del auge de la “revolución aristotélica”, es decir, en el siglo del Alto Escolasticismo (1250-1350), aunque también —y más significativamente, me parece a mí— durante el periodo del Neoescolasticismo renacentista y postrenacentista (1469-1633).

A mi modo de ver filósofos medievales tan representativos como Aquino, Durando de San Porciano, Ockham y Suárez —entre otros—, se preocuparon de los asuntos concernientes a la naturaleza y arquitectura mental y todos ellos adoptaron el análisis aristotélico tradicional en términos de que el alma posee facultades cognitivas es decir, facultades sensoriales e intelectuales. Sin embargo, los mismos filósofos manifestaron un profundo desacuerdo, principalmente con respecto al supuesto mecanismo psicológico que media entre las facultades cognitivas del sentido e intelecto, mejor conocido en la literatura filosófica actual como mecanismo ‘transductor’.

* Parte de los resultados filosóficos del presente estudio puede considerarse como un subproducto derivado de mi actual investigación postdoctoral dedicada al escrutinio general de *la arquitectura mental divina*. Tal investigación, tentativamente titulada *Pre-conocimiento de los Futuros Contingentes: Teoría de la Concordia y Scientia Media en Francisco Suárez*, es financiada en su totalidad por el *Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico, FONDECYT* y auspiciada por la Pontificia Universidad Católica de Chile.

En esta ocasión me interesa discutir los resultados de las investigaciones realizadas por King y Amaral¹ para así mostrar dos asuntos interrelacionados. En primer lugar, que el profundo desacuerdo de los filósofos Escolásticos en relación al mecanismo transductor es un hecho instructivo, porque revela el creciente desencanto con la psicología aristotélica, desencanto que se puede reconocer en el abandono definitivo de tal mecanismo transductor y además en los esfuerzos por modificar el propio análisis causal aristotélico. En segundo lugar, me interesa hacer notar especialmente el aporte de Suárez en el área de la metapsicología, el desarrollo que el pensador granadino le imprime a la psicología aristotélico-tomista es significativo, porque su metafísica de la armonía cumple por lo menos tres funciones, a saber: (i) la de proveer un fundamento para lo que él denomina los poderes y actividad *vital* del alma; (ii) llenar momentáneamente, por así decir, la brecha que habían dejado la ausencia del transductor y la insuficiencia de la explicación causal tradicional; (iii) la misma teoría suareciana de la armonía constituye el gozne sobre el cual Descartes articula su concepto de mente, i.e., ‘unidad cognitiva’ o el *cogito* como expresión de la unidad de la experiencia.

El artículo se dividirá en las siguientes cinco secciones: La 1ª sección presentará el problema de la transducción; la 2ª sección se dedicará a la psicología aristotélica de facultades; la 3ª sección tratará las dos versiones medievales de la transducción, vale decir, la teoría de la abstracción y la teoría de la iluminación, la 4ª sección discute la sustitución del mecanismo transductor por la metafísica de la armonía de Suárez; la 5ª sección destaca los caracteres de la arquitectura mental cartesiana.

EL PROBLEMA DE LA TRANSDUCCIÓN

En el *Diccionario de la Real Academia Española*, el término ‘transducción’ aparece haciendo referencia a la transformación de una vivencia psíquica en otra psicósomática. Transducción, del Latín *trans-* y *ducere*, significa además de transformación, transferencia, transmisión, transportar y transitar, actividades todas que son llevadas a cabo por un mecanismo transductor². Según King, las condiciones distintivas con que

¹ Véase Peter King, *Scholasticism And The Philosophy of Mind: The Failure of Aristotelian Psychology*, University of Pittsburgh, *Anthology on Scientific Failure*, editado por G. Massey and T. Horowitz (1989); Pedro Amaral, *Harmony In Descartes And The Medical Philosophers*, California State University at Fresno, *Philosophy Research Archives*, vol. XIII, 1887-88.

² El mismo Diccionario hace referencia a transductores que pueden ser de naturaleza física, como el caso de un dispositivo que transforma el efecto de una causa física como presión, temperatura, humedad, etc., en otro tipo de señal, por ej. eléctrica, o también de naturaleza biológica, como el caso de una proteína que transforma la acción hormonal en una actividad enzimática.

Zenon Pylyshyn³ ha descrito un mecanismo transductor *psicológico* típico son las siguientes:

Un transductor es un mecanismo que está ligado a cierto tipo de estímulo proveniente de los *data* del ambiente, y que opera independientemente del sistema cognitivo.

La conducta del transductor ha de ser descrita en términos de función desde eventos físicos a simbólicos.

La función del transductor es primitiva (i.e. básica e indefinible) e intrínsecamente no simbólica. Esta función no se describe por medio de un proceso simbólico y forma parte de la arquitectura funcional de la mente⁴.

La cuestión que a nosotros nos interesa discutir aquí es si se puede encontrar un mecanismo psicológico que cumpla con los requisitos enumerados y sirva de mediador entre las facultades del sentido e intelecto, esto es lo que King ha denominado el *problema de la transducción*. King reconoce que la articulación y desarrollo medieval de la psicología aristotélica genera el problema insoluble de la transducción y que al

³ Véase Pylyshyn, Zenon. *Computation and Cognition*, MIT Press: Cambridge, Massachusetts, 1984, Cap. 6, pp. 153-178.

⁴ La descripción de King dice que el transductor es un mecanismo ligado a ciertos estímulos donde los estímulos que entran (*input*) derivan del ambiente en vez de fuentes cognitivas; siendo parte de la arquitectura funcional, es relativamente independiente de los procesos cognitivos, aunque susceptible de ser influido por ej. por el cambio de dirección de la mirada atenta de uno, no llega a ser alterado por los cambios en los estados cognitivos como por ej. creencias o deseos. Es guiado por los *data* provenientes del ambiente ya que los estímulos que entran, en este caso desde los estados de los órganos de los sentidos, son modificados por el ambiente. En suma, el transductor es un mecanismo psicológico "cognitivamente impenetrable". Un transductor que medie entre sentido e intelecto, debe ser capaz de trazar un *input* físico, como por ej. transmisiones de los sentidos fisiológicamente específicas, a otro que sale (*output*) y que es de naturaleza 'intelectual'. La condición mínima para que un *output* sea considerado intelectual es que sea descrito simbólicamente, esto es, que sea similar en algún nivel al lenguaje, produciendo como *output* signos que luego sean susceptibles de ser manejados y gobernados por reglas, como cuando las palabras se combinan gramaticalmente para formar enunciados. No obstante, la función que realiza el transductor no debe presuponer en sí ninguna operación "simbólica". Lo que se debe hacer notar es que ha sido inútil explicar la transformación de elementos de sentido(s) en elementos del intelecto presumiendo algún tipo de operación intelectual comprometida en la transformación misma. Este es precisamente el error de la teoría funcionalista del "homúnculo" en la filosofía de la mente. Finalmente, la función que realiza el transductor es primitiva con respecto al resto del sistema cognitivo, i.e., realiza una sola operación sin pasos cognitivos internos.

menos tres principios generalmente aceptados durante el periodo del Alto Escolasticismo convierten a este problema en una tarea urgente:

(i) la diferencia entre sentir y entender es una distinción de especies, basada en la diferencia de los objetos y contenidos de las facultades del sentido e intelecto⁵;

(ii) el entender puede ser caracterizado lingüísticamente, los conceptos son pensados literalmente como palabras mentales (*verbus mentis*)⁶;

(iii) el intelecto es inicialmente considerado una *tabula rasa non scripta*, por eso su ‘vocabulario’ mental debe ser *adquirido*.

La conclusión que comúnmente se deriva de (i)-(iii) es que las ‘palabras’ que conforman el ‘vocabulario’ intelectual deben derivar o estar íntimamente relacionadas con el sentido, lo cual hace suponer que debe haber un mecanismo transductor.

Los filósofos medievales que aceptan la necesidad de postular un mecanismo transductor se dividen en dos grupos, a saber: un grupo sostiene que el transductor funciona abstractivamente, y otro sostiene que es iluminativo⁷. Quienes mantenían que el transductor es abstractivo, como Tomás de Aquino y Duns Escoto, argumentaban que los datos del alma sensitiva eran literalmente capturados y transformados; quienes mantenían que el transductor era iluminativo, como Buenaventura, Mateo de Acquasparta, Enrique de Gante, Roberto Grosseteste, argumentaban que no se trataba de una operación *sobre* los datos del alma sensitiva en sí, sino que ellos eran vistos bajo una nueva luz. Sin embargo, hay otro grupo de filósofos tales como Pedro Juan Olivi. Durante de San Porciano, Guillermo de Ockham y Francisco Suárez, que

⁵ Esto no quiere decir que el alma sensitiva y el alma intelectiva sean dos entidades distintas, porque para la mayoría de los pensadores medievales una misma entidad puede tener características cualitativas distintas. Este asunto tiene relación con el tema de la “unidad substancial” y los diversos tipos de “distinción”: real, formal, modal, conceptual, etc.

⁶ Los Escolásticos describen los conceptos ya sea en términos pictóricos, como “imágenes”, “similitudes”, o en términos lingüísticos, como *verbum mentis*. La teoría del lenguaje mental es elaborada principalmente por Walter Burleigh, Guillermo de Ockham y Juan Buridano, pero mucho antes de la elaboración de la teoría del lenguaje mental, la noción de “palabra” mental se encuentra en Agustín. Suárez argumenta que la dicción mental es sólo formalmente distinta de la acción cognoscitiva. Véase *Anima (DA)*, d.5,5-20.

⁷ El debate en el periodo Escolástico también incluye la cuestión sobre la *naturaleza* del transductor, si acaso era una facultad que poseía cada alma individual, una sola facultad suprapersonal, o en algún sentido ésta era divina.

rechazan la necesidad de postular un transductor o un mecanismo de transducción y argumentan, por el contrario, que no hay necesidad de él.

Todos estos filósofos eran en algún sentido importante “aristotélicos”; sus investigaciones científicas estaban enmarcadas por el aparato conceptual de la filosofía aristotélica, incluso en aquellos casos en que el propio análisis aristotélico era rechazado. Por esta razón antes de iniciar la discusión del problema de la transducción durante el Escolasticismo Alto y luego avanzar hacia la teoría no-transductiva de la armonía, durante el periodo Premoderno, conviene trazar un bosquejo preliminar de la arquitectura mental en Aristóteles. El siguiente recuento simplificado, basado en el que hace King, intenta dar cuenta básicamente de los casos pertenecientes al sentido y al entendimiento⁸.

LA PSICOLOGÍA DE FACULTADES EN ARISTÓTELES

El alma en general

Para el aristotélico, la distinción entre viviente y no-viviente depende de la presencia o ausencia del alma (*psychè* o *anima*): la entidad postulada para explicar diferencias evidentes entre “viviente” y “no-viviente”, como por ej. entendimiento, sentido, movimiento local, nutrición, crecimiento y degeneración⁹. Los seres vivos, compuestos de cuerpo y alma, son paradigmáticamente *cosas físicas* —organizadas y gobernadas por principios interiores. El aristotelismo sostiene que la **unidad** entre el alma y cuerpo es la máxima unidad posible: alma y cuerpo están isomórficamente relacionados como forma y materia, donde el alma es la forma del cuerpo en un sentido literal, en tanto que *informa* a la mera estructura física orgánica que el cuerpo es y lo hace ser el tipo de unidad biológica que es. Así como una figura dada organiza la masa de bronce en una estatua determinada, el alma también organiza la masa de órganos corpóreos en un ser vivo determinado. Forma y materia generalmente se relacionan

⁸ El presente bosquejo deja de lado las preocupaciones por el conocimiento y su justificación, los asuntos relacionados con la fisiología de la percepción, y los casos de conocimiento en que el objeto físico externo está ausente. Para dar cuenta de estos casos Aristóteles recurre a dos sentidos internos además del sentido común, es decir, la fantasía o imaginación y la memoria; tampoco hace referencia a las capacidades específicas de la facultad intelectual de razonamiento discursivo y de juicio. Estas capacidades presuponen en el orden lógico la adquisición de conceptos.

⁹ Véase Aristóteles, *De anima*, II.ii 413a 22-25: “Lo que tiene alma se distingue de lo que no [tiene alma] por la vida; pero ya que ‘vida’ se dice de muchas maneras, decimos aquí que una cosa está viva si cualquiera de lo siguiente está presente: entendimiento (*nous*), sentido (*aisthesis*), movimiento local y movimiento implicado en la nutrición: el crecimiento o la degeneración”.

como acto y potencia¹⁰. Así, el alma es la primera actualidad del cuerpo. Las potencialidades del cuerpo que el alma actualiza —nutrición, crecimiento, movimiento, sentido, entendimiento— son *actividades* que están presentes jerárquicamente, de aquí se derivan tres “tipos” de almas, o conjuntos de principios que son actualizados: (i) nutrición y crecimiento, en las plantas; (ii) sentido y movimiento, en los animales brutos; (iii) entendimiento, en los seres humanos. Las mismas se denominan respectivamente: alma vegetativa, alma sensitiva, alma intelectual¹¹. Cada una de las almas posee facultades y actividades propias cuya función primordial es la de perfeccionar la forma substancial que el alma es. Las facultades superiores del alma en el aristotelismo son la facultad sensitiva y la facultad intelectual.

Sentido e Intelecto

La filosofía aristotélica de la mente gira en torno a la tesis central de que el entendimiento se ha de pensar como un análogo del sentido¹².

Por esta razón el análisis del alma sensitiva, basada en esta analogía, resulta indispensable para el análisis del alma intelectual. Aristóteles describe el proceso del sentido de la siguiente manera:

El sentido es lo que tiene el poder de recibir en sí mismo las formas de los objetos sensibles sin la materia, de la misma manera en que un trozo de cera recibe la impresión del timbre de sello sin el acero u oro [del timbre de sello mismo]; lo que produce la impresión es el acero u oro [del timbre de sello], pero no como acero u oro. De una manera similar, el sentido es afectado por lo que es coloreado, o sonoro, pero no por la substancia de lo que cada una de esta es; sino más bien sólo como teniendo una cierta cualidad, y en virtud de su definición (*De anima*, II xii 424a 17-24).

¹⁰ Aristóteles ofrece una definición general de “alma”: “la primera actualidad de un cuerpo natural estructurado por órganos” (*entelechia he próthe sómatos phusikou organikou*, *De anima* II.i 412b 5-6). Es la *primera* actualidad porque hay diversos grados de lo actual; las facultades y hábitos del alma son actos segundos en relación al alma misma.

¹¹ En las entidades compuestas como los seres humanos ¿son estas almas entidades distintas? ¿Cuántas almas tienen los hombres —una, dos o tres—? La respuesta a esta cuestión dependerá del punto de vista que se adopte sobre la unidad de la forma substancial. En la sección 3ª discutiremos este tema desde la posición suareciana.

¹² Aristóteles enuncia esta tesis en *De anima*, III.iv 429a 12-15: “El entendimiento es como el sentido, y así es ya sea un proceso en el que el alma es actuada por lo que es entendible —o otra cosa análoga a esta”.

El objeto físico externo actúa causalmente sobre un órgano del sentido tal como el ojo poniéndolo en un nuevo estado físico. Cada órgano de sentido corresponde a una facultad particular de sentido; el ojo es el órgano de sentido de la facultad de visión, el oído es el órgano de sentido de la facultad de audición, etc. En general la facultad del sentido es la forma del órgano del sentido —una instancia particular de la relación forma-materia entre el alma y el cuerpo. De la misma manera en que el timbre de sello deja una impresión en el trozo de cera, el objeto físico externo actúa en el órgano del sentido dejando una “impresión” en la facultad de sentido. El órgano de sentido tiene una naturaleza orgánica determinada, y su capacidad para estar en distintos estados físicos se debe a que el órgano es animado —es decir, es el órgano material de una facultad de sentido que es parte de un ser vivo. La facultad de sentido junto con la composición material del órgano determinan el posible estado físico que el órgano puede adoptar. La facultad potencialmente puede adoptar cualquier estado físico del órgano. Cuando el órgano de sentido adopta un nuevo estado físico debido a la acción causal del objeto físico externo, se forma una entidad “compuesta”: *el sentir del objeto*.

El sentir del objeto incluye la forma del objeto en el órgano de sentido: *formalmente* es el objeto. La forma en el objeto físico externo es inherente en la materia y hace que el objeto sea el tipo de objeto que es (por ej. una oveja); la forma en tanto inherente en la facultad de sentido no convierte a la facultad de sentido en una oveja, sino en un sentir-de-una-oveja. En ambos casos la forma es la misma, pero difiere en su modo de inherencia¹³.

Lo sentido es [de] un objeto, no [de] una forma, y de este hecho surge una complicación inmediata. Así como la cera es formalmente idéntica a la figura del timbre de sello y no al timbre de sello mismo, análogamente, lo sentido en el órgano de sentido es un *aspecto* de la estructura formal del objeto. Generalmente los distintos modos de sentir son referidos a un mismo objeto: es la oveja la que se ve, siente, huele, etc., de una cierta manera. Lo que unifica los distintos modos de sentir es un sentido interno del alma llamado “sentido común”. El sentido común funciona de la misma manera que los sentidos externos: recibiendo los varios tipos de formas que cada sentido aporta, y dándoles una configuración física determinada; la actualización determinada de la facultad del sentido común es tarea que compete a las denominadas

¹³ La forma en el alma sensitiva y la forma en el objeto sensible, oveja, tienen sujetos diferentes de inherencia. Otro asunto diferente es si las formas consideradas en sí mismas sin relación a sus sujetos, son o no idénticas. Para algunos pensadores como Suárez, todas las formas tienen una *ratio* común, aunque existen diversos tipos de formas, ya sea accidentales, substanciales, asistentes, materiales, etc.

“especies sensibles”¹⁴. La especie sensible, producto del sentido común, incluye la totalidad del objeto “para el sentido”: unifica el color, olor, textura, etc., del objeto, oveja.

En suma, el análisis aristotélico del sentido se basa primero en la comprensión de la relación forma-materia de la facultad de sentido y del órgano de sentido asociado y luego esta relación se trata como una variedad de la relación acto-potencia. El objeto y el sentido son formalmente idénticos. La facultad de sentido es meramente pasiva para comenzar, y es sólo potencialmente su objeto. En general, algo es reducido de potencia a acto sólo por una causa agente, esto es, cuando ocurre un proceso actualizador; existe un agente que causa la ocurrencia de tal proceso¹⁵. El objeto sentido es la causa agente de la actualización de las potencias de la facultad de sentido. Los objetos físicos externos son actualmente sensibles y responsables de ser actualmente sentidos. De la experiencia se deriva la distinción entre sentido interno y externo y cada facultad recibe el mismo tipo de análisis.

Por lo tanto, la filosofía aristotélica de la mente apela al análisis del sentido en términos de *causa-potencia-acto*. Y puesto que el entendimiento es análogo al sentido, también recibe un análisis del tipo causa-potencia-acto.

El entendimiento, asimismo como el sentido, es un proceso de obtención de la forma del objeto.

El intelecto, aunque impacible, debe recibir la forma del objeto, es decir, debe ser potencialmente lo mismo que su objeto sin ser el objeto: así como el sentido es a lo sensible, del mismo modo el intelecto es a lo inteligible. (*De anima* III. iv 429a 16-20).

El entendimiento actual es idéntico con su objeto. (*De anima* III.v 430a 22-23).

Hasta aquí no existen mayores desacuerdos. Sin embargo, ya que nada se reduce de potencia a acto sin una causa agente, y el intelecto es sólo potencialmente lo mismo que su objeto, entonces debe haber una causa agente del entendimiento. Los desacuer-

¹⁴ Para la mayoría de los autores, la *species sensibilis* es la actualización determinada de las potencias que definen el sentido común. Cuando esta actualización determinada se guarda en la memoria se pasa a denominar *phantasmata*.

¹⁵ El argumento dice más o menos que: a menos que haya una causa agente para la actualización de la potencia, no habría razón para que la potencia fuera actualizada en un momento a otro momento, por tanto, el proceso estaría siempre actualizado o no sería actualizado de ninguna manera, sin embargo los dos son contrarios a la experiencia. Es importante señalar que el argumento no está requiriendo de una causa externa.

dos y dificultades —apunta King— surgen con respecto a la identificación de: (i) la forma obtenida por el intelecto; (ii) la causa agente del entendimiento. El siguiente —tan comentado— pasaje revela precisamente la dificultad de Aristóteles para identificar (ii):

[...] Existe un intelecto que es lo que es porque se convierte en todas las cosas. Existe otro que es lo que es porque actúa todas las cosas: este último es un tipo de estado de disposición habitual como, por ej., la luz, pues en cierto modo la luz hace que los colores potenciales se conviertan en colores actuales; de esta manera el intelecto es separable (*joristòs*), impacible, y puro, ya que esencialmente es una actividad —puesto que el factor activo es siempre superior al factor pasivo, y la causa originadora [es siempre superior] a la materia. (*De anima* III.v 430a 14-19).

El intelecto posible es *la* forma que se “convierte en todo”, obteniendo la forma de cualquier objeto. Pero ya que el alma es “lugar” de formas no actuales sino potenciales, y el sentido común produce especies sensibles no actual sino potencialmente inteligibles, la frase ‘existe otro’ hace referencia a una facultad intelectual distinta del intelecto posible, es decir, al denominado “intelecto agente”, el cual tiene la función de *transducir lo potencialmente inteligible en actualmente inteligible*, de la manera en que la luz transforma lo potencialmente visible en visible actual. De acuerdo a una lectura del pasaje recién citado, el intelecto agente actúa como “la luz de la mente”¹⁶. Pero de acuerdo a otra lectura, la frase ‘existe otro’ hace referencia no a una *facultad* intelectual distinta, sino a *otra manera de describir la actividad del mismo intelecto*, y la transducción es una función primitiva del alma intelectual misma. Los filósofos que defienden la primera lectura explican la función transductiva del entendimiento recurriendo al intelecto agente o mecanismo transductor que actúa ya sea por abstracción o por iluminación. Los filósofos como Suárez, que defienden la segunda lectura rechazan la necesidad, la función y el *modus operandi* del mecanismo transductor, ofreciendo en cambio una teoría alternativa.

¹⁶ Anthony Kenny en su libro *Aquinas on Mind*, cap. 4, p. 47, refiriéndose a la interpretación de Aquino (en *ST*, q. 79, art. 3), ilustra la función básica del intelecto agente como análogo de la luz en el mundo visible, escribe: “One can think of the agent intellect as like the lantern a miner carries in his helmet, casting light of intelligibility upon the objects a human being encounters in his progress through the mysterious world”. Suárez, por su parte, expande la descripción de las actividades asignadas al intelecto agente, enumerando las siguientes: (i) la de iluminar el acto de la fantasía; (ii) dar de hecho inteligibilidad a las cosas, (iii) abstraer de los actos de la fantasía; (iv) poner en la luz los primeros principios (cf. *DA*, d.9, q.2, n.14, p. 99).

VERSIONES ESCOLÁSTICAS DE LA TRANSDUCCIÓN

Versión tomista: transducción abstractiva

Aquino supone la existencia de un intelecto agente que es (i) una facultad realmente distinta del intelecto posible, y (ii) cuya acción primordial es abstractiva. En favor de (i) argumenta que el intelecto agente es el principio activo del alma, mientras que el intelecto posible es el principio pasivo o receptivo del alma; además, ya que las formas de los objetos materiales no son actual sino solo potencialmente inteligibles, para la reducción de potencia a acto se requiere una causa agente —i.e., el intelecto agente¹⁷. Este último argumento aristotélico¹⁸ se apoya, a su vez, en la premisa que afirma que las especies inteligibles consisten en las características universales del objeto —las que no son actualmente inteligibles porque no son inmediatamente manifiestas al sentido¹⁹. De este modo el sentido produce la especie sensible que es particular, y el intelecto agente produce la especie inteligible que es universal, pero al mismo tiempo, el intelecto agente funciona como transductor y en cuanto tal actúa con anterioridad a la recepción de cualquier pensamiento que ocurra en el entendimiento posible²⁰; en definitiva esto significa que el intelecto agente actúa *transformando* las especies sensibles en especies inteligibles (en acto).

La transducción se lleva a cabo por medio de un proceso de *abstracción*. La especie inteligible o forma universal es “abstraída” de la especie sensible particular, y así desnudada de todas sus condiciones materiales individuantes²¹. En breve, el origen de la transducción abstractiva son los elementos del sentido y su producto final es el vocabulario mental que últimamente se expresa en el uso del lenguaje.

Aunque esta interpretación de la transducción abstractiva en Aquino —aquí muy abreviada— parece adecuada, no está ajena a serias dificultades. La mayor dificultad que King observa (*op. cit.* p. 13) es que el intelecto agente no puede ser transductor, porque la función que realiza es simbólica en vez de primitiva. Lo que King quiere decir es que la distinción entre sentido y entendimiento no ha lugar, porque la facultad del sentido incurre en un proceso de conceptualización. Efectivamente, Aquino parece

¹⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* (abreviada *ST*), I q.79, art. 3; *Suma Contra Los Gentiles* (o en breves *SCG*), II lxxvi, lxxvii.

¹⁸ Cf. *Metaphysics* II. iv 994b 18 y VII. iii 1043b 19.

¹⁹ Véase la evidencia textual de esta tesis en *De anima* II. v 417b 23-25.

²⁰ *SCG*, II. lxxvii. En su *Comentario al Libro De Anima de Aristóteles*, Aquino habla de que la cuestión es precisamente “[...] Cómo *transitar* desde lo que se siente por los sentidos hacia la ciencia de los universales que existe en el alma” (L II 1. 12n. 375).

²¹ Véase *ST*, I, q. 54, art. 4; q. 79, art. 3-4; q. 84, art. 2 y 6; q. 85, art. 1; q. 86, art. 1; *SCG*, II. lxxvii; *De veritate*, q. 10, art. 6 ad 2 y ad 7; *De unitate intellectus*, n. III; *In De anima* III lect. 8 y lect. 10.

suponer virtudes conceptualizadoras en el alma sensitiva, puesto que afirma que el intelecto agente opera *sobre* la fantasía, exactamente *sobre la especie sensible y no sobre el objeto mismo*, abstrayendo *de* la especie sensible la forma despojada de las condiciones materiales individuantes²². Esto sugiere que el sentido ha realizado *con anterioridad* un proceso clasificador —donde las cosas particulares han sido estructuradas como *siendo de un tipo*—, actividad que supone desde ya el proceso de formación de conceptos. Por lo tanto, si el alma sensitiva tiene virtudes conceptualizadoras, el intelecto agente no es el transductor abstractivo.

Lo interesante de hacer notar en este punto es que Suárez ya había considerado las diversas dificultades que implica aceptar el postulado tomista del intelecto agente entendido como entidad abstractiva. En su tratado *De Anima*, d.9, q.2, Suárez hace las siguientes observaciones:

Las actividades más comúnmente asignadas al intelecto agente —i.e., 1º iluminar el acto de la fantasía; 2º dar inteligibilidad a las cosas; 3º abstraer *de* los actos de la fantasía [las especies inteligibles para imprimirlas en el intelecto posible²³] no son distintas, sino una sola actividad con nombres distintos.

Postular que el intelecto agente recurre a la fantasía para producir una cosa de orden superior —espiritual, representativa, universal—: las especies inteligibles, es contrariar el orden de la naturaleza. (*DA*, d.9, q.2, n.8, p. 90).

El proceso de abstracción no puede explicar el modo de *adquirir* las especies inteligibles. Si la especie es pensada como siendo *abstraída* del fantasma, entonces esto la hace aparecer anterior y entremezclada con el fantasma. Además, aparece como que a través de la abstracción ulterior, el intelecto agente transfiere las especies inteligibles al intelecto posible. Pensar de esta manera resulta ininteligible para Suárez, porque ¿cómo lo espiritual podría estar entremezclado con lo material?, por otra parte ¿cómo se puede decir que una especie va a *emigrar de un sujeto a otro sujeto*?

Asimismo, es ininteligible que con anterioridad a la producción de la especie inteligible ya esté realizada la abstracción de lo universal a partir de lo singular (*Ibid.*, n.5).

²² Cf. SCG II. lxxvii.

²³ *De Anima* (abreviada *DA*), d. 9, q. 2, n. 14.

Si el acto de la fantasía tuviera representaciones universales, la fantasía misma podría *conocer* los universales, pero [al conocer los universales] superaría su propia perfección (*Ibid.*, n.6).

De acuerdo con Durando²⁴, Suárez llega a la conclusión de que no hay necesidad de postular un intelecto agente. Exactamente piensa que “Si el entendimiento tuviese un objeto que guardase proporción con él, no necesitaría entendimiento agente” (*DA*, d.9, q.8, n.7). Concuera, además, con la tradición aristotélica según la cual los efectos deben semejarse a sus causas²⁵. De aquí que para Suárez es imposible sostener que la fantasía sea causa eficiente *co-productora* de la especie inteligible; por lo demás, siendo el intelecto una facultad espiritual, de orden superior, no puede ser afectado ni influido por una facultad corporal, de inferior orden²⁶.

Para Suárez la abstracción no es más que un poder espiritual del alma misma con fuerza para representar las especies. Acepta, sin embargo, que el intelecto nunca produce especies si no está determinado por el conocimiento de la fantasía —dada la íntima unión entre alma y cuerpo. Pero la función que cumple la fantasía es meramente la de suministrar “la materia y el ejemplar (o modelo)” que el intelecto utiliza en la modelación de la especie inteligible, al igual como hace el artista cuando modela su estatua en la piedra²⁷. Por lo demás, entiende que el ejemplar *no* es una causa en sentido estricto.

Dadas las críticas de Suárez al abstraccionismo tradicional de Aquino, queda claro que esta teoría resulta inadecuada para explicar la relación causal entre intelecto

²⁴ Sergio Rábade advierte que Durando simplifica el proceso cognoscitivo al negar la causalidad del objeto en el conocimiento. Así no tiene sentido hablar de entendimiento agente, especies, etc., en el conocimiento. Cf. *Ockham y la Filosofía del S. XIV*, Madrid, 1966.

²⁵ Cf. *Metaphysica* VII. iv.

²⁶ Esta conclusión es justificada con el siguiente argumento:

Una cosa material —que es extensa en su modo de ser, con dependencia del sujeto cuanto— no tiene por su propia virtud capacidad ninguna para actuar sobre una cosa espiritual ni puede ejercer sobre ella una actividad que le sea específica. Luego [la fantasía] no puede elevarse a realizar dicha actividad [espiritual]. (*DA*, d.9, q.2, n.9).

²⁷ No es claro que Suárez acepte el supuesto de que el momento inicial del entendimiento es el de una *tabula rasa non scripta*, sin embargo, a veces menciona que el inicio del intelecto es el de una *tabula rasa in quam nihil est depictum* (*DA*, d. 9 , q. 2, n. 2). Los sentidos, y en particular la fantasía, entonces, se encargaría de *quasi depingit* la cosa en el intelecto. Con esto Suárez evita atribuir capacidades conceptualizadoras a la fantasía, pero esta función de “casi pintar la cosa” realizada por la fantasía aún aparece inconsistente con su propia concepción de la abstracción y del orden causal (i.e., la causalidad es posible para Suárez dentro del orden espiritual, también en el orden físico, pero al parecer no entre dos ámbitos distintos: mente y cuerpo). Esto quedará más explícito en lo que sigue de la discusión.

y sentido, y por consiguiente no soluciona el problema de la transducción. Sin embargo, otra corriente de filósofos escolásticos postuló una versión alternativa —a veces entendida como complementaria— de la teoría de la abstracción, a saber: que la función del transductor es más bien la de iluminar.

Versión de Enrique: transducción iluminativa

Entre los siglos XIII y XV, filósofos tan diversos como Grosseteste²⁸, Buenaventura, Mateo de Acquasparta, Enrique de Gante (o Gandavensis), y el Cardenal Cayetano²⁹, precisamente para explicar la transducción, resucitaron la metáfora de la luz a la que alude Aristóteles cuando dice que las cosas se hacen inteligibles por medio de “un tipo de estado positivo como el de la luz”.

Aunque cada uno de estos filósofos defiende un caso particular de la teoría de la iluminación, los elementos comunes presentes en sus versiones son los siguientes:

Los elementos que intervienen en el entendimiento *no* están presentes en las especies sensibles, sino más bien incoadas, y el mecanismo transductor ayuda a hacerlos visibles.

La transducción se lleva a cabo cuando el intelecto agente es “asistido” por las Ideas Divinas —modelos o arquetipos en la mente de Dios— las cuales constituyen los ejemplares (o formas ejemplares) de los objetos mundanos.

El ejemplar ilumina las cosas mundanas, así se constituye en la estructura actualmente inteligible del objeto mundano. Luego, la transducción ilu-

²⁸ Roberto Grosseteste (1175-1253), principalmente en sus escritos *De Veritate y De Luce*, elabora una metafísica sofisticada y “general” de la iluminación. Rechaza la existencia del intelecto agente, y así su teoría general de la luz aplicada a la vida mental es una suerte de iluminación “naturalizada” ya que no recurre a ningún mecanismo transductor que medie entre sentido e intelecto. Nuestra discusión hace referencia más bien al tipo de iluminación “especial” representada por Enrique.

²⁹ Según interpretación de Suárez, Tomás de Vio Cayetano (1469-1534), sigue la posición de Enrique, al postular que el intelecto agente actúa sobre el acto de la fantasía *iluminándolo*, no formal sino objetivamente. Suárez explica que en su *Comm. In Summam Theol. D. Thomae* (1 p., q. 25, X; 1 p., q. 55, IX-XIV, ed. leonina), Cayetano entiende que se da iluminación formal cuando se ilumina algo por una luz que le es inherente, como el caso de la iluminación del aire. En cambio, la iluminación objetiva se da cuando algo se hace presente en otro por “asistencia extrínseca” (cf. *DA*, d. 9, q. 2, n. 5).

minativa ocurre cuando el ejemplar de la forma en el objeto juega un papel en el proceso del entendimiento³⁰.

Los filósofos que defienden la teoría de la iluminación se preocupan de explicar en qué consiste la actividad iluminativa del entendimiento agente y cómo funcionan los ejemplares en el proceso del entendimiento. El recuento que King elabora de Enrique de Gante apunta precisamente hacia esas cuestiones. Según King, Enrique sostiene que:

El intelecto agente retiene las especies sensibles en la memoria como algo menos fijo y definido, y por lo tanto menos particular, por esta razón se llaman “fantasmas universales” —no porque ellos expresan la esencia, sino porque *no* expresan un individuo. Al hacer esto el ejemplar directamente actualiza al intelecto posible.

Esta teoría, en el recuento de King, no recurre a las especies inteligibles, el ejemplar ocupa su lugar, y es el ejemplar en vez del intelecto agente el que actúa sobre el intelecto posible. Por lo demás, está claro que la actividad del ejemplar se debe a la agencia divina³¹.

Así, se puede decir que la “materia prima” de la transducción iluminativa son los ejemplares y la agencia divina misma, el producto final son las especies sensibles iluminadas. La iluminación inteligible así entendida, evita presuponer cualquiera virtud conceptual en el alma sensitiva —como lo hace la transducción abstractiva—; sin embargo, como King nota, esta posición ha supuesto que cuál sea el ejemplar ejemplificado en la especie sensible dada no depende de la especie sensible misma, sino de la agencia de Dios. La agencia divina es la que permite que un ejemplar apropiado influya causalmente en la iluminación.

³⁰ Suárez distingue tres maneras en que la forma —o universalidad en la naturaleza, como él dice— puede ser considerada, a saber: (i) Por la que se dice universal en las cosas [mundanas] mismas, llamado universal físico, porque está sometido al movimiento y los accidentes sensibles; (ii) Por denominación extrínseca y abstracción que le viene del entendimiento, mediante la cual la naturaleza misma queda representada como común e indiferente a muchos, este es llamado universal metafísico, y es la misma naturaleza real en cuanto subsiste bajo la directa *intentione* del entendimiento; (iii) Por la aplicación del universal metafísico a la naturaleza misma, como si existiera realmente en ella; se denomina universal de razón o lógico y se forma por un acto reflejo que se llama *notitia comparativa*. El universal así entendido, según Suárez, se elabora no por abstracción sino por comparación (*DA*, d. 9, q. 3, n. 29-30).

³¹ En su recuento de la teoría de la iluminación de Enrique, King hace referencia a los últimos escritos del autor, especialmente a: *Summae quaestionum ordinariarum*, art. 1 q. 2; art. 58 q. 2, y *Quodlibeta* VII q. 12, y IX q. 15, textos escritos después de 1279.

La iluminación no sólo concede un poder causal al ejemplar apropiado, sino además acepta que Dios actúe como una especie de “super homúnculo”, como lo llama King, ya que para que el ejemplar ilumine, Dios debe primero reconocer —y conocer— que la especie sensible es de un *tipo dado*, o causada por un tipo de objeto dado. Este reconocimiento de Dios implica capacidad conceptualizadora en él, de ahí que Enrique mismo lo denominara el “entendimiento oculto” (*intellegere abditum*) que opera dentro de nosotros³².

Por su parte, Suárez niega enfáticamente que el intelecto agente ilumine al fantasma. Considera que “la iluminación es ficticia y llena de sombras”³³; más aún, que esta operación intermediaria asignada al intelecto agente antes de la producción de la especie es ininteligible, porque:

- (i) no se entiende por qué medio de la iluminación le queda impreso algún carácter al acto de la fantasía; (ii) ni se entiende que el acto mismo de la fantasía, sin sufrir mutación real, cambie su manera de representar y quede iluminado; (iii) tampoco es claro cómo la iluminación pueda elevar o hacer más espiritual al fantasma³⁴.

Suárez, como veremos en seguida, quiere mantener un orden causal, por ello afirma que “la disposición de la naturaleza exige la producción de la especie inteligible de manera más fácil, cualquier otra manera significa superar el orden natural” (*Ibid.* n.8).

Ahora bien, si Suárez no está dispuesto a aceptar una conexión de causalidad eficiente entre la fantasía y la idea-perceptiva externa dada³⁵, y si además niega que la función del intelecto agente —la interacción entre mente y cuerpo o transducción para nuestro caso— pueda explicarse en términos de abstracción o de iluminación (*Ibid.* n.7), entonces ¿cuál es la alternativa restante? En lo que sigue nos ocupamos de la versión suareciana —no-transductora— del funcionamiento mental.

³² *Quodlibeta IX* q. 15: Dios es el *intellegere abditum*.

³³ *DA*, d. 5, q. 4, n. 3, p. 218.

³⁴ *DA*, d. 9, q. 2, n. 6. Para Suárez el acto de la fantasía sigue siendo en todo momento material; argumenta —oponiéndose a Aquino y tomistas en general— que la sensación misma no se puede desmaterializar.

³⁵ La evidencia textual para esta afirmación es directa: “La dependencia [de la especie interna de la sensación] dependerá más de la naturaleza de la forma y del sujeto que de la causalidad”. Y líneas más abajo insiste: “Las especies internas en cuestión surgen en el sentido interno como resultado de la eficacia y actividad propias del mismo y no como efecto de un elemento exterior” (*DA*, d. 6, q. 2, n. 12-13).

LA METAFÍSICA DE LA ARMONÍA EN SUÁREZ

Pedro Juan Olivi (Olieu), Durando y luego Ockham son algunos de los representantes críticos del Escolasticismo Renacentista que habían notado desde ya que de la caracterización aristotélica del intelecto no se infiere que el intelecto agente sea *realmente* distinto del intelecto posible³⁶. Además, el programa de investigación de estos filósofos estaba motivado por su intención de explicar los fenómenos sin multiplicar las entidades más allá de lo necesario. De ahí que para ellos el intelecto agente se convierte en entidad metafísica gratuita, y el problema de la transducción en pseudoproblema. El costo de la economía de entidades metafísicas, sin embargo, resulta en una modificación de las condiciones del análisis aristotélico.

Durando contribuye, en particular, a esta modificación disminuyendo la distinción entre intelecto y sentido; él mantiene que tanto los actos del entendimiento como los del sentido son *igualmente* “actos inmanentes” del alma que no dependen causalmente del objeto externo³⁷. Estos aspectos de la modificación de Durando son incorporados sistemáticamente por Suárez a sus propias investigaciones psicológicas, a fines del siglo XVI.

En efecto, las características más distintivas de su tratado *De Anima* —publicado recientemente en versión completa, bilingüe: Latín-Castellano, por Salvador Castellote³⁸—, son: 1º, que Suárez deja de lado las consideraciones teológicas e incorpora, en

³⁶ Ockham, por ej., en *Ordinatio*, I d. 3 q. 3 afirma que “el intelecto agente no se distingue de ningún modo del intelecto posible; el mismo intelecto tiene denominaciones diferentes”.

³⁷ Según referencia de Rábade, en *Quodlibetos* de Avignon, 19. Durando mantiene *quid intellegere, sentire [...] non dicit aliquid differens ab intellectu [...]; huiusmodi actu inmanens sunt a generante per se, et ab obiecto solum sicut a causa sine qua non*. Otro dato interesante mencionado por Rábade es que Durando sostiene que la función principal del intelecto es *elaborar reflejamente* los datos derivados de los actos previos en que se ha conocido un singular. *Op. cit.*, pp. 41-43.

³⁸ Vale la pena mencionar dos hechos con respecto a este texto, cuyo título original es *Commentaria una cum Quaestionibus in Libros Aristotelis de Anima* (o bien, *DA*). En primer lugar, para elaborar su edición actual. Castellote no utilizó el manuscrito autógrafo de Suárez, el cual éste leyó por primera vez en Segovia en 1572, sino: (i) un conjunto de ediciones antiguas, por ej.: Lyon, 1621; Maguncia, 1622; Lyon, 1635 y Vivès, París, 1856; y además (ii) el manuscrito de la Universidad de Pavía, Ms 135, aunque principalmente el manuscrito de la Universidad de Salamanca, Ms 583. Los comentaristas en general consideran que el Ms de Salamanca es el más confiable porque no hay duda respecto a su autenticidad y completitud. En segundo lugar, la edición de Castellote incluye por primera vez las 14 disputaciones del *DA* en tres volúmenes. El 1º, incluye una introducción crítica de Castellote y está traducido por Clemente Fernández, Carlos Baciero y Eutemio Martínez, en Editorial Labor, Madrid: 1978; el 2º vol., traducido por Carlos Baciero y Luis Baciero, también en Ed. Labor, Madrid: 1981; y el 3º, traducido por Carlos Baciero y Luis Baciero, en Ed. Xavier Zubiri, Madrid: 1991.

cambio, recursos explicativos aportados por filósofos e incluso científicos naturalistas del Renacimiento³⁹. 2º, como conocedor profundo del análisis psicológico aristotélico-tomista, Suárez es capaz de cambiarlo, criticarlo y avanzar, conservando, sin embargo, algunos de sus postulados principales; esta característica la hace notar muy bien Kronen en el contexto de la metafísica general suareciana⁴⁰.

La modificación más clara del análisis aristotélico-tomista que Suárez lleva a cabo en su *De Anima*, se revela principalmente en que los contenidos del alma intelectual ya no difieren intrínsecamente de sus correlativos del alma sensitiva por ser más abstractos y universales, ni por estar las especies sensibles subordinadas al ejemplar, para Suárez estos contenidos son **igualmente** actos vitales-inmanentes y la condición suficiente para la actualización de los inteligibles no es la abstracción ni la iluminación, sino la **radicalización** en **una y misma alma**⁴¹. Veremos, de hecho, que Suárez argumenta en favor de la **unidad** del alma y también en favor de su **armonía**. Para Suárez existe armonía “entre las acciones y las facultades del hombre e incluso entre los distintos grados del alma” (*DA* d.2 q.5 n.5, p. 328). La “prueba” más poderosa en favor de la armonía, según Suárez mismo —está tomada de la experiencia y desarrollada por Francisco Valles (1524-1592) en su *Controversiarum medicarum et philosophicarum*, cap. último—. Suárez aparece, efectivamente, levantando la arquitectura de su psicología general y filosofía de la mente en particular, sobre los conceptos pilares de unidad y armonía, estimulado, a mi parecer, por una preocupación que a él le parece de mayor dificultad y a su vez es responsable de la discrepancia entre los filósofos: la de explicar cómo el intelecto capta el singular (*DA* d.9 q.3 n.2). Paso a recapitular la arquitectura básica del alma suareciana: sus facultades cognitivas y actividad vital-inmanente.

³⁹ Comentaristas como J.M. Ibero (1917), Parpal y Márquez (1923), Gil Colomer (1964) y Castellote (1978), coinciden en que Suárez se revela a sí mismo como psicólogo moderno, porque apela al método de la observación empírica usada por los científicos de su época, tales como Marsilio Ficino, Galeno, Fernelio, F. Valles, Pomponazzi, etc. Se puede ver como Suárez aplica este método científico para explicar por ej. cómo el cerebro comunica su energía a los sentidos. Cf. *DA* d.6, q.6. El lenguaje médico es utilizado más ampliamente por Descartes en su última obra filosófica: *Les Passions de l'Ame*, Parte I (1649).

⁴⁰ Según D. Kronen, la perspectiva de Suárez es “both very conservative and very original”, porque “To read [his *Metaphysical Disputations*] is to follow a mind which had such complete command of the Aristotelian/Scholastic tradition that it was able to change, criticize, and advance that tradition by means of its own native principles”. Véase “The Importance Of The Concept Of Substantial Unity In Suarez’s Argument For Hylomorphism” en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. LXV, 1993, pp. 335-360.

⁴¹ Las operaciones de las facultades, *omnes radicentur in eadem essentia animae*. *DA* d.3 q.3 n.18, p. 146; d.14, q.5, n.3.

El alma en general

En la d.1 q.1 del *De Anima*, Suárez admite, como Aristóteles, que el estatus ontológico del alma es el de una “forma substancial *qua* acto primero del cuerpo físico orgánico”, no obstante, enfatiza que en tanto acto primero, la forma substancial no sólo confiere *esse* y *entelequia* o *perfectio* al compuesto substancial, sino por sobre todo que es principio primario —no de cualquier tipo de movimiento natural, físico o material del cuerpo físico-orgánico— sino sólo del movimiento *sui generis* que ocurre dentro del espacio psicológico humano, es decir, de la acción o actividad. A la actividad que procede no del cuerpo ni órganos físicos, sino del principio activo intrínseco, Suárez la denomina *actividad vital*. El pasaje que mejor expresa el tipo peculiar de principio que el alma es, según Suárez, dice así:

[el alma es] principio primario por el que (*per quod*) el ser vivo está exigiendo todas sus facultades; y mediante ellas el alma actúa como *principal principio de acciones vitales* [i.e., nutrición, sensación, intelección, volición]. (*DA* d.1 q.4 n.10 p. 116) (agrego énfasis).

Suárez no reduce el alma a sus facultades ni las facultades a la actividad, como lo hacen, según él mismo, Nominales tales como Gregorio, Marsilio, Alberto de Saxony y Buridano; por el contrario, con Aristóteles y Aquino, admite que el alma tiene facultades operativas (*potentiis operativis*) o principios próximos a través de los cuales ella se *relaciona* con la actividad vital. Asimismo, concede que hay distinciones entre las facultades del alma y el alma misma, pero estas distinciones son meramente *mentales*, no reales; estas distinciones, argumenta, derivan de la unidad individual del alma y no viceversa, porque la unidad es naturalmente anterior a la distinción de otros⁴². Si en el alma caben sólo distinciones mentales, desde luego Suárez puede afirmar que “*una misma y única* alma es principio de entendimiento, de sentido y de nutrición” (*DA* d.2 q.5 n.4).

La coherencia de la propuesta suareciana dependerá de proposiciones como por ej.: (i) que a una sola esencia y entidad real: alma, corresponde un ‘concepto formal completo’ (*integras rationis formalis*)⁴³ de ‘alma’ (muy similar a los ‘conceptos completos’ divinos de Leibniz); (ii) que el alma es una entidad indivisible; (iii) entre el alma y sus facultades hay una conexión intrínseca esencial; (iv) entre los estados sensoriales y los estados mentales existe *armonía causal*. Aunque (iv) se infiere de (i)-(iii), sólo haremos referencia a (ii)-(iv).

⁴² Cf. Jorge Gracia, *Suárez on Individuation*, Milwaukee: Marquette UP, 1982.

⁴³ Cf. *DA* d.2 q.6 n.6-8.

La proposición (ii) se refiere a la simplicidad y unidad entitativa del alma, en tanto que el alma posee “indivisibilidad de su ser en sí mismo” o “unidad transcendental” (UT) como también “unidad individual” (UI)⁴⁴. El paradigma de la UI es Dios, porque su UI es esencial, mientras que el alma tiene en sí misma UT, UI, pero en conjunción con sus facultades sólo posee un tipo de *summa unitas*. La razón es que aunque el alma “aparezca simple en su entidad, abarca en sí capacidades distintas, a manera de *principio equívoco* que comprende todo esto bajo su efecto global y adecuado” (DA d.2 q.8 n.14). El tipo de unidad máxima, propia del alma con sus facultades, se entiende mejor en relación a (iii).

Al mantener que entre el alma y sus facultades existe una conexión intrínseca esencial, Suárez quiere decir que hay una conexión necesaria entre ellas. Y puesto que en la tradición escolástica no existe conexión necesaria sin algún tipo de causalidad, Suárez le asigna una causalidad eficiente al alma con respecto a sus facultades, pero no una causalidad eficiente aristotélica, sino una que él denomina *per resultantiam* (DA d.3 q.3 n.8, p. 126); a saber, la causalidad que una causa eficiente ejercita por el desdoblamiento de su propia plenitud esencial⁴⁵. Dicho de otro modo, las facultades operativas, a diferencia de los accidentes comunes, son propiedades que dimanar (*manant*) eficientemente del alma, o fluyen de su esencia (*fluent effective ab essentia*) (DA d.3, q.3 n.5), a la que están íntimamente unidas (*intima unio*) (*Ibid.* n.10). La unidad íntima entre alma y sus facultades debe, así, entenderse como una unidad esencial *per aggregationem*, como dice Suárez, pero no como una unidad esencial *absoluta*, propia sólo de Dios. Debe notarse en este punto que la teoría suareciana de la *edución* explica el *ordo potentialium* de un modo causal, sin embargo, no en un sentido estricto de causalidad física eficiente, sino más bien en un sentido amplio de *causalidad metafísica*, la misma causalidad que Suárez le atribuye a la relación entre la facultad cognitiva y apetitiva⁴⁶. Amaral interpreta que Suárez le atribuye una causalidad metafísica a todas las facultades subordinadas donde no hay un *medium* claro interviniendo (*op. cit.* p. 534).

La unidad del alma es sin duda condición necesaria de (iv), i.e., de la armonía que

⁴⁴ La noción de “UT”, según Suárez, es la noción más general de unidad y significa “un atributo del ser que agrega un tipo de negación privativa de división”, mientras que la “UI” es la noción más especializada de unidad, y se entiende como ‘incomunicabilidad’ o negación del tipo de comunidad propia de los universales. Para Suárez cada entidad —forma substancial, modo, compuesto o accidente, excepto los universales— tiene unidad individual.

⁴⁵ Véase Sergio Rábade, “Influencia de Suárez en la Filosofía Moderna”, *Cuadernos de Pensamiento*, 6 Madrid, 1991.

⁴⁶ Las condiciones necesarias para el análisis de causalidad metafísica en Suárez, parecen diferentes de un análisis causal ordinario del tipo *A causa (físicamente) B*, ya que ellas se pueden resumir así:

(i) Dada A, *se sigue* inmediatamente B. Suárez dice: [...] *sed est quaedam causalitas*

existe entre las actividades y las facultades del hombre. En *DA* d.2 q.5 n.5, Suárez claramente afirma:

No podría darse una armonía tan perfecta, si no existiese un solo principio principal y una sola alma que actuase a través de las otras. Experimentamos, efectivamente, de que la actividad de una facultad entorpece la actividad de otra facultad que pertenece incluso al mismo grado de alma. Por ejemplo, cuando alguien durante cierto tiempo se concentra con atención intensa en una actividad intelectual, queda entorpecida la función sensitiva y digestiva. Señal de que es una misma alma que actúa a través de facultades operativas.

La armonía suareciana no se debe entender como la noción de *armonían* que D. Ross le atribuye originalmente a Filolao, el Pitagórico, y que critica Platón en el *Faedo* y Aristóteles en el *Eudemo* y también en su *De anima*, L.I c.iv. La noción suareciana de armonía no tiene que ver con la presencia o ausencia de un equilibrio, afinidad o *attunement* ético en el alma⁴⁷, tampoco con una proporción o combinación de elementos, sino más bien con cierta *consensio* en tanto se trata de una dependencia ontológica, *connexio naturalis, colligantia, coordinatiomen y concomitantia* entre las facultades del alma; por ello mismo se trata de una *armonía causal*. Aludiendo a este tipo de armonía causal entre el sentido (fantasía) e intelecto, Suárez enfatiza: “cuando una [facultad] opera, opera inmediatamente la otra” (*DA* d.6 q.2 n.13). En cuanto a la consonancia entre las mismas, dice: “se prestan mutuo servicio y se estorban también”.

Lo interesante para nuestro caso es que la metafísica suareciana de la armonía viene a suplir la necesidad de un sentido agente que produzca especies sensibles o de un intelecto agente que produzca las especies inteligibles. En el caso de las especies

metaphysica, in qua uno posito sequitur aliud, non quia sit propria causa eius (DA d.3 q.3 n.22, pp. 148-150).

(ii) A es requisito para la ocurrencia de B. “[...] quia est necesse ad positionem illius” (Ibid.).

Estas condiciones del análisis de Suárez aparecen acercándose al legado de Hume, es decir, a la *regularity theory of causation* o a la causalidad que existe en los objetos con *sucesión regular*. En el *Enquiry*, después de definir regularidad, dice: *we may define a cause to be an object, followed by another, and where all objects similar to the first are followed by objects similar to the second*, y agrega *or in other words where, if the first object had not been the second never had existed* (Sect. VII, Pt II, Selby-Bigge, p. 76). En el análisis causal de Hume la proposición *A causa B* significa claramente que A y B son objetos o eventos que *ocurren* en secuencia regular; la mayor modificación en el análisis causal de Hume es su introducción del *condicional contrafáctico* que algunos intérpretes leen: “...en tales circunstancias B no hubiera ocurrido, si A no lo hubiera hecho”.

⁴⁷ Quedo agradecida a Óscar Velásquez por haberme hecho notar este punto.

sensibles, ellas surgen en el sentido interno como resultado de la eficacia y actividad propia del mismo y no como efecto de un elemento exterior, precisamente porque:

en esta armonía natural (*naturalis consencio*) entre las facultades [...] está la **explicación** de que el alma al punto de percibir algo por la vista, forma inmediatamente en su imaginación una semejanza de aquel objeto, no mediante una facultad distinta de la imaginación, sino por virtud de la misma imaginación; de suerte que **dada la sensación externa surge la especie en el sentido interno, como resultado natural**, no por la actividad de la sensación, sino justamente por la actividad del alma que se vale de la imaginación, si bien ante la presencia del objeto sentido (DA d.6 q.2 n.13, p. 486) (agrego el énfasis).

Así, la armonía entre las operaciones del sentido interno y el sentido externo, incluso el orden, consonancia, concomitancia y nexos necesarios entre las operaciones del sentido y el intelecto —o lo que es lo mismo entre cuerpo y mente— obedece a que las facultades “radican en una misma alma” (DA d.9 q.2 n.12; d.9, q.7 n.8). En última instancia esto significa, en palabras de Suárez, que la armonía “proviene más de la **naturaleza** de la forma que de la causalidad” (DA d.6 q.2 n.12, p. 486). Pues bien, aunque Suárez avanza hacia una concepción de causalidad metafísica, no articulada meramente en términos de cuatro causas, sino incluyendo más bien una conexión necesaria que implica **sucesión** de entidades o eventos (Véase n.46), su explicación se agota en este punto. Con su típica sutileza, Suárez llega a decir que las disposiciones accidentales de la materia **unen** el alma a la materia y que el término “unión” se refiere al nexo mediante el cual la forma es sostenida por la materia (*Disp. Met.* d.15 s. n.10). Pero sus recursos terminológicos no son suficientes, y como nota Amaral, Suárez nunca despeja el misterio que rodea la proposición de que **el alma es la naturaleza en que se funda la armonía**; por consiguiente, la conexión necesaria misma entre alma y cuerpo queda sin explicar. Elisabeth urdirá a Descartes a que explique la naturaleza del nexo causal, él admitirá que es una noción primitiva⁴⁸: un *explicans* inexplicable, la insatisfacción de la Princesa lo obliga a escribir su breve tratado sobre *Les Passions de l'Ame*, en 1646.

⁴⁸ Cf. Carta a Elisabeth, 28 de junio de 1643 en *Descartes: His Moral Philosophy and Psychology*, trad. por John Blom, NYU: 1978, p. 107; y el *Prefacio* a *The Passion of the Soul* en *The Philosophical Writings of Descartes* (o bien, *PWD*), vol. 1, trad. por John Cottingham *et al.*, Cambridge UP, 1985.

Facultad Cognitiva y Actividad Vital-Inmanente del Alma

Dada su teoría de la armonía, es de esperarse que Suárez recurra a alguna forma de innatismo; Según Amaral⁴⁹, ésta es la doctrina suareciana de la educación. Es decir, el alma debe tener ciertas *habilidades innatas necesarias* para llevar a cabo la cooperación de las potencias. A mi modo de ver, la doctrina de la educación⁵⁰ se fundamenta en la teoría de la armonía y se complementa con la metafísica suareciana del acto vital-inmanente, elaborada tanto en sus *Disp. Met.* como a lo largo del *De Anima*.

En la d.43 de las *Disp. Met.*, Suárez rechaza radicalmente la división aristotélica-to-mista entre potencia activa y potencia pasiva. La potencia suareciana incluye la *ratio* de activo y pasivo a la vez. Así, la misma potencia puede ser activa y pasiva, incluso en relación a sí misma, en tanto puede tener la *virtus* para elicitar su acto y aún ser el principio que recibe el mismo acto. La potencia suareciana, sea cognitiva o apetitiva, está pensada como *potencia pasiva que con su acto* compone una cosa integral; no es una potencia que llega a ser acto, sino una potencia pasiva carente de acto que luego se constituye en acto formal inmanente. Al acto de esta potencia mixta (pasiva-activa) se lo denomina ya sea *acto inmanente* (en Durando y Suárez) o *acto virtual* (en Escoto) en oposición al tipo de acto transeúnte. Las potencias que operan a través de actos inmanentes son especialmente las cognitivas y apetitivas, puesto que producen eficazmente su acto y lo reciben en sí mismas. En el *DA* los actos inmanentes pasan a ser tratados como “actos vitales”. Las facultades son principios inmediatos de los mismos, pero el alma, por ser superior, es su principio principal (*DA* d.3 q.1 n.18). Cada facultad del alma, según Suárez, produce algún tipo de acto vital; así por ej.: Suárez se refiere a la intelección como a “mi acción vital”, mientras que sentir, entender, conocer y desear son todas

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 540.

⁵⁰ Interesante en sí misma, porque se podría argumentar que aparece como antecesora del “dualismo de las propiedades”; esa teoría contemporánea sostiene que las propiedades mentales son propiedades *emergentes*, i.e., que no aparecen hasta que la materia física común se haya podido organizar a través del proceso evolutivo para llegar a constituir un sistema lo suficientemente complejo. Véase Paul Churchland, *Materia y Conciencia*, trad. por Margarita N. Mizraji, ed. Gedisa, Barcelona: 1992, p. 31.

consideradas igualmente operaciones vitales⁵¹, porque dependen o postulan desde dentro el primer principio vital⁵².

A la pregunta por el modo de generación de estos actos vitales-inmanentes, Suárez responderá con su doctrina de la educación. En vez de ser creados *ex nihilo*, los actos vitales-inmanentes y las mismas especies (o cualidades espirituales) son educidas. Ser educido consiste en ser producido de un sujeto con el concurso y dependencia apropiada en la producción y en el ser (*Disp. Met.* d.16 s.2 n.10).

En el caso especial de las especies inteligibles, Suárez mantiene que ellas no son creadas por el intelecto agente, sino educidas de la potencia del intelecto posible. En la interpretación de Amaral, el innatismo de Suárez carece de un elemento fundamental, dado que “[*he*] never comes to the realization that the doctrine of harmony has to be supplemented by determinate *abilities* to represent, por eso, juzga Amaral, Suárez’s theory of innateness is as nebulous as Descartes” (*Op. cit.*, p. 541). La crítica de Amaral no me parece bien fundamentada, porque aunque no va dirigida al innatismo divino, no se puede aplicar exactamente al contexto del conocimiento humano. En primer lugar, en su tratado acerca de la *Scientia Dei*, Suárez claramente afirma que las habilidades divinas innatas para idear son representacionales. Un pasaje crucial dice:

Las ideas en tanto están en Dios, no concurren a la cognición de las criaturas a manera de objetos próximos, sino a manera de *acto intelectual*, el cual va a *representar intencionalmente* a las criaturas mismas (*Opúsculo II*, L.1 cap. 8 n.8) (agrego énfasis)⁵³.

⁵¹ Cf. *DA* d.2 q.4 n.4, p. 256; *DA* d.3 q.3 n.4: *sentire est operatio vitalis intrinsece dependens a primo principio vitali, et ideo impossibile est esse sine illo*; *DA* d.3 q.5 n.6; d.2 q.4: *intellegere est intellectionem efficere, et illam vitaliter recipere*; *DA* d.5 q.4 n.2: *conoscere est vitaliter operari*: mientras el *appetitus* o *actus appetendi* es el acto vital-inmanente paradigmático, porque Suárez concibe la voluntad misma no como *appetitus intellectualis* a la manera de Aquino, ni como “poder volitivo” a la manera de Escoto, sino distintivamente como *appetitus vitalis* que elicit inmediate y absolutamente por sí mismo, sin ninguna ayuda externa, el deseo. Véase *DA* d.10, q.3 n.3, 6, 8; y también G. Burlando, *Suárez on Soul Will, and Freedom*, ch. III. Tesis Doctoral, Ohio State University Main Library, 1994.

⁵² Cf. *DA* d.3 q.2 n.16; d.3 q.3 n.4; d.5 n.3.

⁵³ “Las *ideas vel species intelligibles* en Dios son el mismo acto de conocer, en tanto representante de la cosa existente”; más aún la palabra ‘idea’, dice Suárez, “denota un hábito de la causa”. (*Opúsculo II De Scientia Dei Futurorum Contingentium Absolutorum*), L.I. cap. 4 n.5).

En segundo lugar, Suárez razona por analogía⁵⁴ cuando mantiene que en la mente humana deben haber habilidades innatas determinadas para representar las cuales no residen en las meras especies inteligibles, sino literalmente en “el instrumento integral unitario (*unum integrum instrumentum*) “constituido por la facultad cognitiva en conjunto con dichas especies y del cual resulta *inmediatamente* el acto cognitivo (*DA* d.5 q.5 n.16, p. 366). En el *acto* cognitivo, agrega, se distinguen dos aspectos:

el primero [es] su sustancia; el segundo es su condición de semejanza del objeto que constituye a la facultad en acto segundo [...] en este instrumento [integral unitario] hay dos partes: una [...] que no representa el objeto; otra de condición menos noble, pero que representa el objeto. Pues bien, de la primera parte obtiene el acto [cognitivo] la perfección de su entidad, de la segunda en cambio su *capacidad representativa* que no excede la perfección de la especie [inteligible] (agrego énfasis).

Suárez disminuye la actividad y reduce la función de la especie a mero *principium assimilandi*, sugiere, en cambio, que la estructura integral de la potencia cognoscitiva puede representar *ex se*, aunque su tipo de representación parece diferir del tipo específico de *representación intencional divina*. Así entendida, la facultad cognitiva humana en su función de idear no necesita abstraer, transducir ni transferir las especies de una facultad a otra⁵⁵.

Como resume correctamente Amaral, todo conocimiento, ocurre por medio de la unión del objeto conocido y el conocedor. Esta unión es una asimilación del objeto por la potencia cognitiva. Sin embargo, tal asimilación no puede llevarse a cabo si el objeto conocido no es del mismo grado de perfección que la potencia cognitiva. En lugar de los objetos conocidos, sus representativos espirituales, las especies espirituales, sirven de medio por el cual la unión puede realizarse. Las especies espirituales que representan la misma cosa sensible y material vienen representadas al intelecto en el fantasma. Siendo material, el fantasma no puede afectar al intelecto, ya que no es del

⁵⁴ En la discusión de los caps. 3-8 del *Opúsc. II*, Lib. I, Suárez efectivamente insinúa el significado filosófico de la *scientia Dei*, y este es que el conocimiento de Dios funciona como modelo perfecto de cognición infinita, en relación al cual la cognición humana finita se puede medir. A menudo Suárez admite analogías entre los dos ámbitos, aunque a mi juicio resultan más obvias las disanalogías profundas entre el conocimiento divino y el humano, y por consiguiente entre la mente divina y la mente humana. Este punto lo estudió en otro lugar.

⁵⁵ Dicho de otro modo, conocer no es “producir la especie” (*DA* d.9 q.8 n.1), porque la especie no alcanza a producir inmediatamente el acto cognoscitivo, si así fuera, la actividad residiría sólo en la especie (*DA* d.5 q.4 n.16). Suárez más bien defiende la posición de Enrique, para quien la actividad la ejerce ante todo la facultad (y hace referencia a *Quodl. 4* q.7).

mismo orden de perfección que la potencia. El fantasma tampoco puede producir la especie, ya que, de nuevo, ésta es espiritual. Por tanto, para explicar cómo son producidas las especies que afectan el intelecto, se admite actividad y acciones propias en el intelecto generalmente denominado activo. El alma, mediante su potencia vital cognoscitiva —el intelecto posible— recibe las especies las cuales están impresas o dibujadas en éste, como si fueran pensamientos. En respuesta a las especies impresas, el alma, atendiendo al término de la acción del intelecto activo, asimila el objeto y se vuelve como él. Este acto que constituye la concordancia y asimilación actual es la *especie expresa*.

En definitiva, en esta caracterización de la cognición hay causalidad, pero una causalidad homogénea circunscrita al espacio psicológico interno: alma-facultad y contenidos; en este espacio cada capacidad interacciona en perfecta armonía con la otra sin que ningún estado de cosas —literalmente ni el objeto, ni la especie, ni ayuda divina alguna— pueda ser agregado o supraagregado desde fuera a la unidad cognitiva integral.

Descartes adopta este modelo de armonía causal, su mayor innovación, según la mayoría de los estudiosos, es la eliminación definitiva del alma como principio de acción en el cuerpo, en el mundo físico; y crea, a cambio, un espacio unitario interior que no es la facultad cognitiva, como en Suárez, sino la *mente* misma: verdadero eje integrador de todas las operaciones mentales; sin embargo, suficiente evidencia textual indica que él logra esta movida innovadora a expensas de su concepto de “naturaleza del compuesto”, otra expresión para “armonía causal”.

ARQUITECTURA MENTAL CARTESIANA

El alma cartesianá no es principio de vida ni de movimiento en el cuerpo humano. Estas funciones que los Escolásticos asignaban al alma vegetativa y sensitiva respectivamente, son reasignadas por Descartes a la mera máquina corpórea. Estas funciones y movimientos, dice:

[...] dependen solamente del arreglo de nuestros [órganos corporales] y de la ruta que naturalmente siguen los espíritus animales [a través de cerebro-nervios y músculos]. Esto ocurre del mismo modo en que es producido el movimiento de un reloj, por la mera fuerza de sus cuerdas y la configuración de sus ruedas (*The Passions of the Soul* I 16 PWD, p. 335)⁵⁶.

⁵⁶ Véase también *Meditations on First Philosophy*, Sixth Med., p. 58, ambos textos en PWD, *op. cit.*

La vida humana no es el resultado causal de la unión del cuerpo —verdadero reloj— con el alma cartesiana, asimismo la muerte no ocurre por la separación del alma, sino por la degeneración de una de las principales partes de la máquina corpórea. En sí misma, el alma cartesiana es una “forma substancial”, relacionada aunque, *totalmente* distinta a la máquina corpórea. El modo en que se relaciona alma y máquina corpórea es mediante una “unión substancial”⁵⁷; pero aunque Descartes admite que la unión entre substancias radicalmente distintas es inanalizable, a partir de los detalles que él proporciona acerca de la interacción se pueden inferir algunas de sus características.

En la Parte I de *Les Passions de l’Ame*, Descartes describe cómo el alma y el cuerpo interactúan. El alma actúa directamente en una parte de la máquina corpórea: la glándula pineal; a su vez, de los movimientos de esta glándula el alma recibe las más diversas percepciones (*Ibid.*, I 34). Ahora bien, la interacción misma ocurre debido a la “naturaleza” del alma y al “modo en que está construido el mecanismo de nuestro cuerpo”. Siendo de naturalezas totalmente distintas, los eventos de uno y otro ámbito están mutuamente coordinados por Dios. En el *Treatise on Man*, efectivamente sostiene que:

Dios une un alma racional a esta máquina [corpórea] y hará su naturaleza tal que el alma tendrá diferentes sensaciones correspondientes [...]. Luego [pequeñas fibras nerviosas] causan un movimiento en el cerebro, el cual dará al alma la ocasión de sentir [ya sea] cierto placer [o] dolor corporal (*PWD* vol. I, pp. 102-3).

Es claro que en este pasaje Descartes responsabiliza a la naturaleza, como otras veces a “todo el compuesto”, de: (i) la interacción entre los estados corporales y sensaciones correspondientes; y por esta misma razón habrá: (ii) correspondencia entre los estados sensoriales y las ideas asociadas. En otras palabras, la interacción, correspondencia y correlación entre los estados de tan diferentes órdenes, son productos de la armonía causal, instancia particular de la *harmonie pré-établie* cartesiana, a la que Dios recurriría para ordenar el mundo.

A partir de este esquema, Descartes introduce un alma máximamente simple que no se compone de “tres almas”, ni facultades, sino más bien de una pura “cosa pensante” o *res cogitans*; y una cosa pensante, según la descripción de la *Meditation II* (*PWD* 19), es algo que “duda, entiende, afirma, niega, quiere, no quiere, y también imagina y tiene percepciones sensoriales (*imagina quoque et sentiens*)”. Además, en su misma definición de “pensamiento” incluye “todo lo que está dentro de nosotros

⁵⁷ Cf. *Replies to the Fourth Set of Objections*, en *PWD*, p. 155.

de una manera que estamos inmediatamente conscientes de ello (*Respuestas a las Segundas Objeciones*, PWD, p. 113). Por eso, no solo todas las operaciones de la voluntad, intelecto e imaginación, sino también las de los sentidos *son* pensamientos.

A las sensaciones, i.e., estados de hambre, sed, dolor, temor, calor, etc., Descartes las denomina “pensamientos confusos” o “ideas confusas”, pero son *igualmente* pensamientos contenidos no en el alma sensitiva, sino en el alma cartesiana. El criterio de Descartes para distinguir entre dichos contenidos se divide en tres tipos, según sea: (i) su grado de claridad y distinción; (ii) su categoría ontológica, es decir, en tanto acción del alma (voliciones e imaginaciones), o en tanto pasión del alma (percepciones); y (iii) su modo de conciencia, ya que las ideas, en sentido estricto, se distinguen de otros pensamientos por su naturaleza representativa o por poseer un “ser objetivo” en la mente, y de ellas nosotros tenemos una *conciencia indirecta*; mientras que las percepciones, dolores, verdades y pensamientos en sentido amplio son esencialmente no representativos, y de los cuales tenemos *conciencia inmediata*⁵⁸. Además, entre las ideas algunas son innatas (las de naturaleza simple), algunas “adventicias” y otras inventadas⁵⁹.

Así, lo que más distingue a Descartes de sus antecesores es la construcción de un espacio interior unitario y mínimo: la mente, o un yo y sus pensamientos, confusos o distintos, representativos o no-representativos, frecuentemente innatos, que al igual que en Suárez, no parecen derivar de causas externas, sino de aquel espacio interior mismo. Por lo demás, Descartes así como Durando y Suárez, admite que el análisis del sentido y del intelecto debe ser homogéneo. Sin embargo, para que este análisis sea tal —como apunta King— él relocaliza la separación ontológica simplemente entre lo físico y lo no-físico, manteniendo la correlación armónica entre los estados de uno y otro ámbito, siendo la correlación misma posible dada la naturaleza del todo.

Si comparamos a Suárez y Descartes, podemos decir que ambos contribuyen a estilizar la arquitectura del alma, rechazando el mecanismo transductor y uniformando el tratamiento de los elementos cognitivos, radicándolos en una misma cosa, sea la facultad cognitiva integral suareciana o la *res cogitans* cartesiana; por lo demás, ninguno explica realmente la unión substancial entre alma y cuerpo y ambos recurren tanto al innatismo como al poder explicativo de la noción de armonía causal para dar cuenta de la vida mental. Descartes funda la noción moderna de la mente al clasificar los actos del sentido como no-físicos, totalmente separados de la máquina corpórea.

⁵⁸ Véase *Resp. al Segundo Grupo de Objeciones*, PWD, p. 113-4; y *Meditation III*, PWD, pp. 25-9.

⁵⁹ King nota que Descartes a menudo parece concebir que todas las ideas “que no implican afirmación o negación” (“Carta a Marseenne, 22 de julio de 1641”), “parecen proceder desde dentro de mí” o “construidas por mí”, es decir, son innatas (*Med. III* PWD, pp. 25, 29).

Su logro, no obstante, debe ser visto en perspectiva, porque resulta del diálogo directo e indirecto que ha mantenido con Suárez y la tradición Escolástica.

CONCLUSIÓN

Compartiendo el “análisis histórico” de King y Amaral, espero haber sugerido que los debates Escolásticos en torno a la transducción, la causalidad aristotélica tradicional y el creciente afán reduccionista, merecen todos un sitio de honor en la historia de la filosofía psicológica, no sólo por su franca resonancia en la modernidad, ni porque *no* sean simples temas de ejercicio intelectual, como han sido considerados los problemas por los que se apasionaron los filósofos medievales⁶⁰, sino más bien porque estos debates nos permiten entender el desarrollo exacto al que llegó la psicología aristotélico-tomista y a la vez, responder con exactitud a la pregunta por la procedencia y articulación de la noción cartesiana de la mente. A mi modo de ver, un mayor número de investigaciones, sobre pensadores del Postrenacimiento, particularmente de la tradición Latina Neoescolástica, son necesarias para entender dicho desarrollo, y sobre todo para poder evitar repetir los mismos resultados de sus proyectos de investigación. Las cuestiones sobre la transducción, los análisis alternativos de causalidad, el isomorfismo y la supervivencia entre los estados físicos y no-físicos son algunos de los temas apremiantes heredados a la ciencia cognitiva actual.

⁶⁰ Véase Giovanni Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Laterza: 1924, p. 57.