

# El criterio de cognitividad en Tomás de Aquino: el debate entre las lecturas intencionalistas e inmaterialistas.

Autor:

Hernández, Fernando Gabriel

Tutor:

Castello Dubra, Julio Antonio

2022

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado



Universidad de Buenos Aires  
Facultad de Filosofía y Letras

TESIS DOCTORAL

EL CRITERIO DE COGNITIVIDAD EN TOMÁS DE  
AQUINO: EL DEBATE ENTRE LAS LECTURAS  
INTENCIONALISTAS E INMATERIALISTAS

FERNANDO GABRIEL HERNÁNDEZ

DIRECTOR:  
Dr. JULIO ANTONIO CASTELLO DUBRA

(...) *intendere est non cognoscentis, cum res naturales intendunt finem.*  
Tomás de Aquino, *QDV* q. 22, a. 13, ad 7

*Si arca esset sine materia per se subsistens, esset intelligens seipsam.*  
Tomás de Aquino, *QDSC* a. 1, ad 12

## Tabla de contenido

ACLARACIONES.....	6
NOTA PRELIMINAR .....	7
INTRODUCCIÓN .....	15
PARTE I.....	28
CAPÍTULO I.....	29
1. Bases y problemas del criterio de cognitividad inmaterialista.....	30
2. In-existencia intencional y direccionalidad del <i>esse intentionale</i> .....	38
3. El conocimiento como objetividad/acción inmanente.....	44
4. Conclusiones .....	51
CAPÍTULO II.....	53
1. Inmutación espiritual: condición necesaria para la percepción.....	54
2. Inmutación espiritual: condición suficiente para la percepción.....	59
3. <i>Esse intentionale</i> en el órgano y en el medio .....	67
4. Conclusiones .....	75
CAPÍTULO III .....	77
1. El criterio de cognitividad intencionalista cuantitativo .....	78
2. El criterio de cognitividad intencionalista cualitativo .....	85
3. Críticas a ambas posturas: las “contradicciones” en Tomás de Aquino .....	91
4. Conclusiones .....	97
PARTE II.....	99
CAPÍTULO IV .....	100
1. El concepto de <i>intentio</i> en Agustín de Hipona.....	101
2. La existencia mental en la filosofía de Avicena.....	106
3. <i>Esse spirituale</i> y gradación espiritual en Averroes .....	112
4. <i>Esse intentionale</i> en Alberto Magno. Un posible criterio de cognitividad.....	118
5. Conclusiones .....	122
CAPÍTULO V.....	125
1. <i>Intentio quiescens</i> e <i>intentio fluens</i> .....	126
2. El criterio de cognitividad: la inmaterialidad.....	134
3. El estado intermedio del ser sensible.....	142
4. El medio como causa instrumental de la percepción.....	151
5. Conclusiones .....	157
CAPÍTULO VI .....	160
1. <i>Esse naturale</i> en el conocimiento divino .....	161

2. <i>Esse intentionale</i> y <i>esse naturale</i> en el conocimiento angélico .....	169
3. <i>Esse intentionale</i> en el autoconocimiento de los seres humanos .....	175
4. Conclusiones .....	182
PARTE III .....	185
CAPÍTULO VII .....	186
1. <i>Esse intentionale</i> como forma accidental. ....	187
2. Definición de <i>spiritus</i> .....	198
3. Definición de <i>intentio</i> .....	205
4. Definición de <i>esse intentionale</i> .....	214
5. Conclusiones .....	219
CAPÍTULO VIII.....	221
1. <i>Intentio</i> en el acto intelectual .....	222
2. Intencionalidad del conocimiento sensitivo: problemas .....	231
3. Intencionalidad del conocimiento sensitivo: solución a los problemas.....	238
4. Conclusiones .....	245
CAPITULO IX .....	249
1. Intencionalidad natural de las facultades cognoscitivas .....	250
2. Nuevo y último criterio de cognitividad intencionalista.....	256
3. Intencionalidad física: Pasado y Presente .....	262
4. Conclusiones .....	271
CONCLUSIÓN FINAL .....	274
BIBLIOGRAFIA .....	287

## AGRADECIMIENTOS

A Dios.

A mis padres, Haydeé y Ramón, en quienes descubro y veo el reflejo del Amor Incondicional en sus actos, palabras y miradas. Sin ellos nada sería posible para mí, incluyendo esta tesis, por lo que todo agradecimiento se va a quedar corto... simplemente los admiro y los amo.

A mis hermanos, Diego y Marisol, porque nacer y crecer en compañía de semejantes seres humanos moldeó mi personalidad y mi camino de la mejor manera posible... además de ser una bendición y un lujo para mí tenerlos como compañeros consanguíneos.

A mis sobrinos, Ciro y Joaquín (pequeños ejemplares de la vida contemplativa y la vida activa), que dan y generan dar amor de una forma que no deja de asombrarme... gracias a Evelin por ser causa y educadora de estas personitas.

A Julio Castello Dubra que durante años me guió en el ámbito académico y no en pocas oportunidades también en la vida misma. Su predisposición a ayudarme en todo lo que está a su alcance lo coloca en una posición más alta que la de director.

A Carolina, Ignacio, Fernanda, Darío, Matías y Tomás con quienes compartí diálogos, lecturas y escuchas enriquecedoras sobre filosofía y especialmente sobre el filósofo que más aprecio.

A Nerina, Malena, Cecilia, Ailen, Jere, Ana y Mariela con quienes compartí hermosos momentos dentro y fuera de mi segunda casa. De cada uno de ellos tengo un recuerdo imborrable que forma parte de mí y, por eso mismo, de este trabajo.

A mis profesores y compañeros de la carrera de Filosofía que fueron absolutamente necesarios para que hoy este trabajo salga a la luz.

A los alumnos que tuve durante mi carrera docente porque no hay mejor forma de aprender que enseñando.

También agradezco la formación y el apoyo que recibí de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y el CONICET.

# ACLARACIONES

## 1. Obras de Tomás de Aquino

Las traducciones de los textos de Tomás de Aquino son de nuestra autoría y en cada una de las citas colocaremos el texto latino a pie de página. Las siguientes abreviaturas serán utilizadas para indicar las obras del Aquinate:

<i>CT</i>	<i>Compendium theologiae</i>
<i>DEE</i>	<i>De ente et essentia</i>
<i>DUI</i>	<i>Tractatus de unitate intellectus contra Averroistas</i>
<i>In DA</i>	<i>Sentencia libri De anima</i>
<i>In DSS</i>	<i>Sentencia libri De sensu et sensato</i>
<i>In PH</i>	<i>Expositio libri Peryermenias</i>
<i>In Sent.</i>	<i>Scriptum super libros Sententiarum</i>
<i>QDA</i>	<i>Quaestiones disputatae de Anima</i>
<i>QDM</i>	<i>Quaestiones disputatae de Malo</i>
<i>QDP</i>	<i>Quaestiones disputatae de Potentia</i>
<i>QDSC</i>	<i>Quaestio disputata de Spiritualibus Creaturis</i>
<i>QDV</i>	<i>Quaestiones disputatae de Veritate</i>
<i>QQ</i>	<i>Quaestiones de Quodlibet</i>
<i>SCG</i>	<i>Summa contra Gentiles</i>
<i>SS</i>	<i>De Substantiis Separatis</i>
<i>ST</i>	<i>Summa Theologiae</i>

## 2. Obras de otros autores

Las traducciones de los textos de otros autores también son de nuestra autoría, a menos que indiquemos lo contrario. En los casos en que nos sirvamos de traducciones ya existentes lo indicaremos oportunamente en la *Bibliografía* y en el texto, colocando la fecha original de la obra y la fecha de la traducción utilizada. Además, transcribiremos el texto original a pie de página de todas las citas traducidas.

## NOTA PRELIMINAR

Una de las críticas que debe enfrentar aquel que estudia el pensamiento de un filósofo clásico radica en la “evidente” falta de actualidad del mismo. Esta crítica se agudiza cuando el filósofo en cuestión pertenece a la Edad Media, ya que sus reflexiones están íntimamente ligadas a intereses teológicos. De hecho, se puede notar en el lenguaje cotidiano actual que el término “medieval” es utilizado en la mayoría de los casos como un adjetivo peyorativo. No obstante, aunque es claro que un pensador medieval jamás pudo haber escrito acerca de los debates que se dan en la actualidad, esto no significa que aún hoy en día no haya nada por aprender de tal autor. Con esto queremos señalar que la crítica mencionada pretende contener una verdad que no debería ser aceptada sin un análisis previo.

Aquellos que argumentan la supuesta falta de actualidad de los filósofos clásicos parecen adherir casi como a una verdad inmutable a la idea de que los pensamientos son verdaderos únicamente dentro del contexto en el que fueron enunciados. Por este motivo, si se quiere derribar dicha crítica, será necesario dismantelar el relativismo cognitivo que lleva implícito. El presente trabajo no pretende limitarse a la descripción de lo que Tomás de Aquino consideraba la “marca de lo cognitivo” para luego presentarlo como “su” verdad. La reconstrucción y descripción argumentativa estarán presentes, pero nuestra intención primaria consiste en indagar filosóficamente las afirmaciones que este gran pensador hizo acerca de un problema que es perenne para la humanidad.

Evidentemente no todo problema filosófico es perenne, sin embargo, la historia de la filosofía nos enseña que existen tales problemas. En efecto, las preguntas que se reiteran en los filósofos de distintas épocas nos muestran que hay inquietudes que están arraigadas en el ser humano. No deberíamos asumir sin más que toda pregunta filosófica únicamente es válida para el tiempo y lugar en la que se la enuncia. De hecho, es probable que varias de las preguntas que nos hacemos hoy en día sean interrogantes que interpelaron a nuestros predecesores y tal vez sus respuestas puedan iluminarnos en algunos asuntos.

Ahora bien, del hecho de que existan preguntas perennes no debe deducirse que las respuestas a las mismas también lo sean. La falta de perennidad de tales respuestas puede deberse a múltiples causas: algunas teorías fueron refutadas por la ciencia,



mientras que otras dejaron de ser válidas a causa de los cambios culturales y lingüísticos que se producen con el paso del tiempo. Y así como las respuestas de los autores clásicos no necesariamente son válidas para nuestro tiempo, de la misma manera es probable que muchas las respuestas actuales a las preguntas perennes no hayan sido concebidas por los pensadores de antaño.

En relación con este último punto debe decirse que cometen un error quienes asumen que los filósofos antiguos y medievales hablaron de la intencionalidad como una característica de los estados mentales al igual que lo haría un filósofo contemporáneo. En efecto, sería precipitado llegar a esta conclusión basándose exclusivamente en el hecho de que los filósofos clásicos y los filósofos contemporáneos utilizan los mismos términos. Y así como debe evitarse el relativismo cognitivo sin una crítica previa, también debería evitarse afirmar acríticamente que las respuestas de los filósofos clásicos son válidas para nuestro tiempo.

En este sentido consideramos que es utópico esperar que el estudio de la gnoseología de un autor como Tomás de Aquino provea todas las respuestas a los problemas actuales de la filosofía de la mente en relación con la intencionalidad. Concordamos plenamente con Quentin Skinner (1969/2000) cuando afirma que “exigir a la historia del pensamiento una solución a nuestros propios problemas inmediatos es cometer no simplemente una falacia metodológica sino algo así como un error moral.” (p. 191). Sin embargo, esto no significa que el estudio del pensamiento filosófico de un autor clásico no pueda arrojar luz sobre ciertos interrogantes actuales.

Existen, al menos, dos motivos para considerar que tal estudio puede tener alguna pertinencia actual: por un lado, debe tenerse en cuenta que ninguna teoría se crea *ex nihilo*, puesto que siempre es heredera de reflexiones pasadas. Conocer el origen y los cambios de ciertas teorías nos permitirá comprender dónde estamos parados, qué caminos ya han sido transitados, cuáles de ellos son exitosos y cuáles no. Este conocimiento es necesario para no tropezar dos veces con la misma piedra, además de que nos permite probar estrategias antiguas, pero actualizadas a partir de los conocimientos que antes no se poseían (véase sección 3, capítulo IX).

Por otro lado, creemos que el estudio de un pensador clásico nos puede brindar una lección de autoconocimiento y en este punto volvemos a coincidir con Skinner, aunque disentimos en sus motivos. Para este autor no existen problemas perennes en filosofía, ya que considera que toda teoría es válida solamente para el tiempo en el que se enuncia (véase 1969/2000, p. 151). De acuerdo con esta visión el autoconocimiento

que nos puede brindar el estudio de un autor clásico se encuentra en reconocer en él nuestra misma limitación y observar que varios elementos de las teorías actuales son un producto contingente de nuestra historia particular. Ahora bien, como creemos que sí hay problemas perennes y nuestra intención, al igual que la de los autores clásicos, es trascender el propio contexto, juzgamos que el autoconocimiento descrito por Skinner no puede extenderse a todas nuestras creencias.

Admitimos que somos hijos de nuestro tiempo y que poseemos una concepción del mundo que es acorde al momento histórico en el que nos encontramos. De hecho, a pesar de las diferencias que puedan existir entre las distintas personalidades y culturas actuales, compartimos ciertos supuestos que hemos naturalizado hasta el punto de tomarlos como verdades evidentes. Esta naturalización se manifiesta y se vuelve consciente al estudiar las concepciones del mundo que se poseían en otras épocas. En este punto concordamos en que el conocimiento de la cosmovisión de Tomás de Aquino nos ayudará a comprender nuestra propia cosmovisión y los supuestos que hemos naturalizado, además de ser un elemento necesario para interpretar de manera correcta su gnoseología.

Junto con Skinner sostenemos que el diálogo con los filósofos del pasado nos puede revelar aquello que no nos cuestionamos por ser parte de nuestra cultura y de nuestra historia (véase 1969/2000, p. 191). Es decir, el estudio de los pensadores clásicos puede mostrarnos que tomamos como verdades eternas e invariables ciertas verdades que en realidad son contingentes. Sin embargo, esta asunción no nos lleva a negar la existencia de verdades eternas. De hecho, es posible que el *cogito* cartesiano se encuentre en esta categoría, ya que la afirmación de que uno existe durante todo el tiempo en el que está pensando parece ser verdadera para todo tiempo y lugar. La existencia de una de estas verdades nos permite pensar que es posible aprender de los pensadores clásicos, siempre y cuando refieran a una realidad que sea común a ellos y a nosotros.

Ahora bien, para que podamos aprender de los autores clásicos, tomar los elementos que sirvan para el presente y descartar las proposiciones que ya no son válidas es necesario saber cómo leer sus textos. Por este motivo tomamos en préstamo los aportes que realizó Skinner a la historia intelectual con su crítica a la historia de las ideas propuestas por Arthur Lovejoy. Aunque no aceptamos la alternativa que propio Skinner propone, valoramos positivamente sus advertencias sobre la posibilidad de

cometer anacronismos a la hora de acercarse a un autor perteneciente a un tiempo y lugar diferente a la que se encuentra el lector.

Recordemos que según con Lovejoy (1936) la historia de las doctrinas filosóficas debería centrarse en el estudio de las ideas unitarias que se encuentran en los diversos sistemas filosóficos. Estas ideas podrían cambiar con el paso del tiempo, pero siempre permanecería inalterable su núcleo esencial (véase Lovejoy, 1936, pp. 4-7). De acuerdo con esta teoría el objetivo del presente trabajo sería estudiar la idea de “intencionalidad”, observando de qué manera la misma fue trascendiendo las diferentes épocas. Y para ello uno debería presuponer que las afirmaciones de Brentano y Tomás de Aquino, por ejemplo, refieren a una misma idea a pesar de la distancia temporal que existe entre ambos filósofos. Para Lovejoy estas grandes ideas se encuentran en los principales textos de los filósofos clásicos, por lo que la historia de las ideas debería centrarse en el estudio de esos textos con independencia del contexto en el que fueron escritos.

Skinner, colocado en las antípodas del pensamiento de Lovejoy, señala algunos errores hermenéuticos que se comenten desde este enfoque centrado en el texto. Para este autor los anacronismos serían casi inevitables, ya que en la lectura interferirían las expectativas que el lector tiene acerca de lo que debería estar diciendo un autor clásico. Al poner el foco de la atención en lo que el autor dice y no en la intención que tuvo al decir lo que dijo se generarían ciertas “mitologías”. En *Meaning and understanding in the history of ideas* Skinner desarrolla cuatro tipos de mitologías que se derivan del enfoque centrado en el texto, siendo la “mitología de las doctrinas” especialmente relevante para nuestro trabajo.

La “mitología de las doctrinas” consiste, en pocas palabras, en atribuirle a un autor clásico una determinada doctrina fundamentándose pura y exclusivamente en algunos pasajes aislados (véase Skinner, 1969/2000, pp. 153-160). En el presente trabajo veremos que una parte importante de los intérpretes del Aquinate construye una suerte de “mitología de la doctrina de la intencionalidad” y en su construcción utilizan diferentes acepciones de los conceptos de *esse intentionale* e *intentio*. Analizaremos y criticaremos la manera en que se construye una teoría intencionalista apelando a ciertos pasajes aislados que en muchos casos pertenecen a contextos completamente distintos.

De acuerdo con Skinner el enfoque de Lovejoy conduce casi de manera necesaria a estos problemas hermenéuticos y por eso propone atender no tanto al texto, sino al contexto de escritura con el fin de captar la intención del autor. Este cambio de

perspectiva tendría el objetivo de evitar la creación de mitologías y permitiría realizar lecturas más “objetivas”. La idea de estudiar la intención del autor posee una aceptación considerable hoy en día, sin embargo, esto no significa que la teoría de Skinner sobre este tema goce de tal aceptación. Para este autor los textos son actos de habla y como tales son un acto locutivo que poseen una fuerza ilocutiva (véase Austin, 1975, pp. 98-99). Es decir, un autor no solo dice algo (acto locutivo), sino que hace algo al decir lo que dice (fuerza ilocutiva). La labor del historiador las ideas filosóficas, según Skinner, sería la de conocer la intención del autor, esto es, la fuerza ilocutiva de sus textos.

Ahora bien, la fuerza ilocutiva está delimitada por las convenciones lingüísticas en donde se encuentra el texto en cuestión. Estas convenciones lingüísticas varían de acuerdo a los diferentes momentos históricos, por lo que el sentido y la intención del autor quedarían limitados al contexto en el que escribió el texto. Luego, para conocer la intención del autor sería necesario y suficiente, de acuerdo con Skinner, tener en cuenta el contexto en el que se enmarca el texto. A este enfoque se lo conoce como “contextualista” en oposición al enfoque “textualista” de Lovejoy.

(...) se está poniendo en juego un supuesto no poco optimista, el de que estableciendo con la suficiente evidencia histórica los marcos de convenciones lingüísticas en los que se han generado históricamente los diferentes textos y discursos políticos del pasado, el historiador de las ideas políticas tiene en su mano poder dar cuenta objetiva de las intenciones e intereses que movieron a un autor del pasado a decir-escribir el texto o los textos que el historiador de las ideas políticas busca comprender. Lo mismo, concluye Skinner, podría decirse del historiador de las ideas filosóficas. (Vegas González, 2005, p. 24)

Para el enfoque contextualista la intención de un autor no puede trascender el contexto en el que se enuncia y sería un error hermenéutico pretender que sus afirmaciones sean válidas para otro contexto que no sea el del autor. Por este motivo hemos afirmado que de acuerdo con Skinner el estudio de los autores clásicos es importante en la medida en que nos muestran de qué manera el contexto influye en nuestras intenciones. Ahora bien, consideramos que el enfoque contextualista posee problemas que son insalvables<sup>1</sup> y además creemos que es erróneo limitar y relativizar todas las afirmaciones al contexto

---

<sup>1</sup> Hemos decidido no desarrollar en este lugar las discusiones en torno a las fortalezas y debilidades de esta teoría con el fin de no alejarnos de nuestro objetivo. Para una crítica del enfoque contextualista véase Bevir, 1992, pp. 276-298.

de enunciación creyendo que las sentencias de los filósofos son una respuesta particular a un problema contingente.

Como hemos afirmado anteriormente, juzgamos que existen problemas perennes que atraviesan la historia de la filosofía y esto posibilita que las respuestas a esos problemas también sean perennes o, al menos, no se limiten a un contexto particular. Por esta razón aceptaremos como válidas las críticas que Skinner le realiza al enfoque textualista, pero en lugar de seguir su propuesta adoptaremos el individualismo procedimental o intencionalismo débil defendido por Mark Bevir. Según este enfoque los anacronismos no se comenten por considerar que los autores clásicos abordan problemas perennes, como sostiene Skinner, sino porque los lectores de los textos clásicos muchas veces no entienden cómo se abordaron tales problemas.

De acuerdo con Bevir existen tres sentidos en los que se puede decir que los filósofos clásicos discuten problemas perennes: a) porque “(...) consideran problemas que nosotros también podemos evaluar” (2003, p. 9); b) porque “(...) consideran problemas que otros autores que comentaron sus trabajos también consideraron y que, aun nosotros, podemos evaluar” (2003, p. 16); c) porque estudian “(...) problemas sobre los cuales varios autores han expresado creencias, al menos, de forma indirecta y que nosotros podemos evaluar” (2003, p. 19).

Para abordar de manera correcta un texto clásico, independientemente de cuál de estos sentidos de perennidad se halle en él, es necesario distinguir tres tipos de significados de un texto: el semántico, el lingüístico y el hermenéutico. Por un lado, el significado semántico de una proposición o de un texto está relacionado con las condiciones que dicha proposición o texto debe cumplir para poder asignarle un valor de verdad. Estas condiciones dependen de la relación que entable el texto con la realidad y el contexto en el que se enuncia. Por otra parte, el significado lingüístico hace referencia a las definiciones dadas en los diccionarios y depende de las convenciones lingüísticas. Por último, el significado hermenéutico de una proposición depende de la voluntad particular del autor de querer decir algo concreto y específico (véase Bevir, 2002, pp. 32-52).

Bevir argumenta (2002) que para conocer el significado semántico de un texto se debe conocer su contexto de enunciación, de la misma manera para conocer su significado lingüístico es necesario tener en cuenta las convenciones lingüísticas de la

época y la cultura del autor.<sup>2</sup> Sin embargo, ni el contexto ni las convenciones lingüísticas son suficientes para dar cuenta del significado hermenéutico de un texto porque el mismo es particular y depende exclusivamente del autor. Las declaraciones de un autor expresan sus creencias o intenciones y de estas se deriva el significado hermenéutico de sus palabras (Bevir, 1992, p. 297).

De acuerdo con Bevir las intenciones de un autor no deben ser estudiadas de manera aislada, sino dentro de la red de creencias que posee el mismo y para ello es necesario remitirse, si esto es posible, a todas sus obras. Es importante notar que para Bevir esta red de creencias no tiene por qué coincidir con la tradición heredada, de hecho, uno podría reconstruir esta red a partir de la discrepancia existente entre las creencias expresadas por el autor y las creencias que predominaban en su tiempo (véase Bevir, 2002, p.199). Más aún, son justamente estas creencias discrepantes con la tradición las que pueden trascender su contexto histórico.

La manera adecuada para lograr una interpretación lo más objetiva posible consiste en presuponer que el autor expresa en sus textos una red coherente de creencias (véase Bevir, 2000, pp. 29-31). Las interpretaciones deben poder adecuarse de manera armónica a dicha red de creencias y ante varias interpretaciones posibles debería realizarse una contrastación entre las mismas y las lecturas ya aceptadas por la comunidad de intérpretes (Bevir, 2004, 96-106). Por ejemplo, ante una lectura intencionalista y una lectura inmaterialista de la gnoseología de Tomás de Aquino deberíamos elegir la que mejor se adecue a la red de creencias general del Aquinate. Si ambas interpretaciones logran hacerlo, el siguiente paso consistiría en contrastar estas lecturas con ciertas interpretaciones aceptadas por todos o la mayoría de los lectores y comentaristas del Doctor Angélico.

En el presente trabajo utilizaremos el intencionalismo defendido por Bevir como el método que nos permitirá determinar las condiciones necesarias y suficientes que debe cumplir un ente para que sea considerado un ente cognoscitivo para Tomás de Aquino. Denominaremos “criterio de cognitividad” a la regla que contenga estas condiciones y utilizaremos la expresión “la marca de lo cognitivo” como su sinónimo. Demás está decir que para establecer el criterio de cognitividad de Tomás de Aquino atenderemos a las intenciones que fueron manifestadas en sus obras. En el transcurso de nuestro trabajo notaremos que resulta imprescindible estudiar la gnoseología del

---

<sup>2</sup> Bevir (2002) sostiene que Skinner está haciendo hincapié en el significado lingüístico de los textos cuando en realidad debería hacerlo sobre el significado hermenéutico de los mismos.

Aquinate dentro de su amplia red de creencias, siendo especialmente importante comprender su concepción ontológica de la realidad.

Consideramos que la búsqueda de un criterio de cognitividad es un problema perenne en filosofía y creemos que el pensamiento de Tomás de Aquino sobre este tema puede arrojar luz a algunos debates actuales en la filosofía de la mente. De hecho, la última sección del capítulo final de este trabajo estará dedicada a señalar de qué manera algunas de las conclusiones arribadas resultan ser útiles para pensar ciertos temas actuales como, por ejemplo, la intencionalidad física. Por último, esperamos que esta tesis sirva para poner en tela de juicio algunos supuestos que se han adoptado en las últimas décadas acerca del concepto de intencionalidad.

## INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo analizaremos lo que podría ser catalogado como un caso de revisionismo del pensamiento de Tomás de Aquino. Se trata, más específicamente, de estudiar la manera en que las palabras del filósofo alemán Franz Brentano condicionaron y condicionan aún las lecturas que se realizan de la teoría del conocimiento del Aquinate. La fuerza de sus dichos es tal que logró romper con una larga tradición interpretativa que mantenían los comentaristas del filósofo escolástico. Se podría decir que su doctrina fue lo que originó, entre muchas otras cosas, el debate actual entre las lecturas intencionalistas y las lecturas inmaterialistas en relación con el criterio de cognitividad del Doctor Angélico.

En su obra *Psicología desde el punto de vista empírico* Brentano se propuso encontrar la característica que diferencia a los fenómenos psíquicos de los fenómenos físicos y, entre otros criterios, destacó a la inexistencia intencional como el menos controversial. Los filósofos de la mente aluden a esta característica como “la marca de lo mental” y podría ser definida de la siguiente manera: un estado es mental si y solo si posee intencionalidad, esto es, si “se dirige a” o “se refiere a” un objeto. Los estados mentales paradigmáticos incluyen el deseo y sentimientos como el amor y el odio, pero también se extienden al pensamiento y la percepción.

En el momento en que Brentano expuso este criterio de cognitividad mencionó a Aristóteles y a los filósofos escolásticos como los precursores de su teoría. Esta afirmación sentó las bases para que posteriormente se hablase de “las teorías de la intencionalidad” de manera retrospectiva. Hoy en día es posible encontrar diferentes investigaciones dedicadas a atribuirle una teoría intencionalista a prácticamente todo filósofo perteneciente a la Edad Antigua y Medieval por el hecho de admitir algunas de las características mencionadas por Brentano (véase, por ejemplo, Caston, 2001; Chrudzimski, 2013; Landmann, 1941; Mezei, 2007; Yehuda, 2015). Evidentemente conviene observar y analizar las palabras del propio Brentano para conocer con mayor precisión las características de una teoría intencionalista.

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que



nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc. Esta inexistencia intencional es exclusivamente propia de los fenómenos psíquicos. Ningún fenómeno físico ofrece nada semejante. Con lo cual podemos definir los fenómenos psíquicos diciendo que son aquellos fenómenos que contienen en sí, intencionalmente, un objeto. (Brentano, 1874/1944, p. 32)

En este pasaje Brentano logra expresar de manera sintética su propia concepción de la intencionalidad. En el comienzo del pasaje establece una identidad entre la denominada “inexistencia intencional” de los escolásticos<sup>1</sup> y lo que los filósofos contemporáneos designan como “la referencia a un contenido”. Posteriormente el filósofo alemán aclara que el contenido referido se encuentra de manera inmanente en el fenómeno psíquico. Con este desarrollo del concepto de intencionalidad se constituye lo que se denomina entre los especialistas del tema como la “tesis de Brentano”, que se compone de las siguientes características:<sup>2</sup>

1. La direccionalidad hacia un objeto: Todo estado mental hace referencia o se dirige hacia un objeto que es diferente de sí mismo.
2. La existencia mental: Los objetos hacia los que la mente se dirige tienen una existencia particular denominada *esse intentionale* por los escolásticos.
3. La conciencia: La intencionalidad es la propiedad distintiva de la conciencia, es decir, todos los estados mentales y solo ellos son intencionales (lo que suele denominarse como “la marca de lo mental”).<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Para una equiparación de la “inexistencia intencional” con la “existencia intencional” véase Barry, 1994, p. 40.

<sup>2</sup> Estas características serían las que debería cumplir una teoría del conocimiento para ser considerada intencionalista. A este respecto véase Jacob, 2005: *According to the first thesis, it is constitutive of the phenomenon of intentionality, as it is exhibited by mental states such as loving, hating, desiring, believing, judging, perceiving, hoping and many others, that these mental states are directed towards things different from themselves. According to the second thesis, it is characteristic of the objects towards which the mind is directed by virtue of intentionality that they have the property which Brentano calls intentional inexistence. According to the third thesis, intentionality is the mark of the mental: all and only mental states exhibit intentionality.*

<sup>3</sup> La tesis de que la intencionalidad es la marca de lo mental puede ser encontrada en filósofos de renombre como, por ejemplo, Sartre, 1940/2004, p. 183: *It is of the very nature of consciousness to be*

En una nota al pie del pasaje citado Brentano menciona a Tomás de Aquino como uno de los filósofos medievales que hablaba de la intencionalidad en términos semejantes a él. Dicha mención fue la que generó el surgimiento de diferentes interpretaciones que creyeron encontrar en el Aquinate las mismas características de la intencionalidad que estableció Brentano.<sup>4</sup> De acuerdo con estas lecturas cabría perfectamente hablar de una teoría intencionalista en la gnoseología del Aquinate. No obstante, el fundamento de esta tesis no se encuentra solo en los dichos del filósofo alemán, sino también en un pasaje de la *Suma Teológica* en donde el Doctor Angélico menciona su criterio de cognitividad:

(...) se debe considerar que los entes cognoscitivos se distinguen de los entes no cognoscitivos en que los entes no cognoscitivos nada tienen a no ser solo su forma, mientras que al ente cognoscitivo le es natural tener también la forma de otra cosa, ya que la especie de lo conocido está en quien conoce. (*ST I*, q. 14, a. 1, co.)<sup>5</sup>

Puede observarse en este pasaje que para Tomás de Aquino lo característico de los entes cognoscitivos se encuentra en la posesión de formas. Evidentemente el vínculo con la “tesis de Brentano” es aún muy débil y esto se debe a que se trata de una formulación generalizada e imprecisa del criterio. En esta formulación no se tiene en cuenta la existencia de seres carentes de conocimiento que, sin embargo, poseen la capacidad recibir las formas de otros entes. Esto sucede, por ejemplo, cuando el aire se vuelve cálido al recibir la forma del fuego.<sup>6</sup>

De acuerdo con las lecturas intencionalistas para hacer más preciso este criterio se debería tener en cuenta el siguiente distingo que el mismo Aquinate enuncia en varias obras de su *corpus*: la forma que está contenida en el ente cognoscitivo tiene una existencia intencional (*esse intentionale*), mientras que la forma que se encuentra en los

---

*intentional and a consciousness that ceases to be a consciousness of something would thereby cease to exist.*

<sup>4</sup> Entre los intérpretes intencionalistas se encuentran Brower y Brower-Toland, 2008, p. 193-243; Pasnau, 1997, pp. 38-45; Geach, 1954, pp. 251-272; Davies, 1992, pp. 127-128; Haldane, 1993, pp. 15-37; Panaccio, 1997, pp. 323-335; Perler, 2004, pp. 31-105.

<sup>5</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 14, a. 1, co.: (...) *considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscentia natus est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente.*

<sup>6</sup> Véase Tomás de Aquino, *In DA II*, lectio 24, 1: *Agens autem agit per suam formam, et non per suam materiam: omne igitur patiens recipit formam sine materia. Et hoc etiam ad sensum apparet: non enim aer recipit ab igne agente, materiam eius sed formam: non igitur videtur hoc proprium esse sensus, quod sit receptivus specierum sine materia.*

entes no cognoscitivos tiene una existencia natural (*esse naturale*). Con esta distinción se podría aclarar por qué el aire, a pesar de que es capaz de recibir la forma del fuego, no es un ente cognoscitivo. No lo es, justamente, porque la forma del fuego tiene una existencia natural en él. En cambio, los seres que perciben el fuego o tienen pensamientos acerca de él poseen la forma de este elemento, pero en ellos esa forma tiene una existencia intencional. De esta manera, sería posible explicar el criterio de cognitividad de Tomás de Aquino a partir de los siguientes puntos:

1. La direccionalidad a un objeto: El concepto *intentio*, contenido en el término *esse intentionale*, significaría “direccionalidad” para el Aquinate.<sup>7</sup>
2. La existencia mental: La existencia intencional sería un sinónimo de la existencia mental, puesto que es el modo de existir que tienen los objetos en los entes cognoscitivos (véase Brower y Brower-Toland, 2008, p. 193).
3. La conciencia: La capacidad de poseer formas con un *esse intentionale* sería la característica distintiva de los entes cognoscitivos, esto es, la intencionalidad sería la marca de lo mental y de lo cognitivo.<sup>8</sup>

Puede observarse que estas características coinciden con las tres tesis de la intencionalidad que se le atribuyen a Brentano. De hecho, de acuerdo con varios intérpretes de Tomás de Aquino la relación entre ambas teorías es más causal que casual por lo que sería posible colocar al Doctor Angélico en la misma línea de pensamiento de las teorías intencionalistas actuales.<sup>9</sup> Además, si se presta atención a las características mencionadas se advertirá que existe una identificación entre el concepto de *esse intentionale* de Tomás de Aquino y la inexistencia intencional de Brentano.

---

<sup>7</sup> Véase Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 12, a. 1, co.: (...) *intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere*. Es importante aclarar que esta definición de *intentio* aparece en un contexto donde Tomás estudia el acto de la voluntad y no se refiere directamente al *esse intentionale*. Entre los autores que extienden este sentido de *intentio* a la existencia intencional se encuentran Brower y Brower-Toland, 2008, p. 198; Casey, 1992, p. 97-112; McDougall, 1929, p. 45; Moya Cañas, 1999, p. 88 y Lisska, 2016, p. 62.

<sup>8</sup> En la fenomenología se habla de la intencionalidad como “la marca de lo mental” mientras que los intérpretes de Tomás de Aquino se refieren a esta característica como “la marca de lo cognitivo”. A fin de evitar equívocos consideramos necesario distinguir ambos criterios, ya que el segundo criterio parece ser más extensivo que el primero. Los animales, por ejemplo, deben ser tenidos en cuenta en la marca de lo cognitivo, puesto que son capaces de tener un conocimiento sensitivo del mundo, pero se los debe excluir de la marca de lo mental porque no son seres racionales. En este trabajo estudiaremos la tesis que sostiene que la intencionalidad es la marca de lo cognitivo para el Aquinate.

<sup>9</sup> Véase Tartaglia, 2008, p. 2: *The view that intentionality is the mark of the mental is also often traced to Descartes, as well as further back to Aquinas, though it is most indelibly linked to Brentano; contemporary intentionalists include Michael Tye, Fred Dretske, and Tim Crane.*

Evidentemente la tercera característica, conocida como “la tercera tesis de Brentano”, es la más importante para nosotros porque ella establece a la intencionalidad como el criterio de cognitividad. En consonancia con la primacía de esta característica hemos decidido reservar el calificativo de “intencionalista” a los autores que consideren que la intencionalidad es la marca de lo cognitivo. Hemos tomado esta decisión porque en muchos casos los intérpretes reducen la intencionalidad a la representación mental (véase Cory, 2015, p.164) alegando que toda representación refiere o es “acerca de” algo. Si aceptáramos esta reducción, deberíamos aceptar también que Tomás de Aquino poseía una teoría intencionalista. En efecto, la especie inteligible, por ejemplo, refiere a algo que no es ella misma y esta referencia implicaría intencionalidad.

Algunos intérpretes abordan la teoría del conocimiento del Aquinate utilizando el término “intencionalidad” en el sentido recién mencionado. En estos casos no sería erróneo sostener que tales estudios sobre la intencionalidad están dedicados en realidad a la representación (véase, por ejemplo, Lagerlund, 2011). Por el contrario, en el presente trabajo analizaremos las interpretaciones que sostienen que el Doctor Angélico poseía una teoría intencionalista debido a que en su gnoseología se encontrarían las tres tesis brentanianas, especialmente la tercera tesis.

En cuanto al concepto de intencionalidad que utilizaremos hemos decidido seguir a Tim Crane (2006) y no distinguir entre los términos “referencialidad”, “tendencia”, “direccionalidad” o “acerca de” (véase p. 11). De hecho, emplearemos estos términos como intercambiables, ya que no los tomamos en un sentido técnico, sino que los pensamos de una manera general. Por ejemplo, ninguna de estas expresiones supone que el objeto intencionado deba ser inmanente o externo al sujeto, simplemente señalan que hay una direccionalidad hacia algo.

De acuerdo con el sentido de “intencionalidad” que manejaremos podemos afirmar que tal característica está presente en la filosofía de Tomás de Aquino, ya que para él los estados mentales se dirigen hacia algo. Sin embargo, esta asunción no implica que para nosotros el Aquinate sea un autor “intencionalista”. En efecto, hemos indicado anteriormente que reservaremos este calificativo para los autores que consideran a la intencionalidad como la marca de lo cognitivo, es decir, a quienes aceptan las tesis brentanianas o, al menos, la tercera de ellas. Varios intérpretes del Aquinate consideran que el filósofo escolástico es un autor intencionalista y por este motivo resumen las tres características de Brentano en términos tomasianos de la siguiente manera:

**Criterio de cognitividad intencionalista:** Un ente X es un ente cognoscitivo si y solo si posee formas que tienen una existencia intencional.<sup>10</sup>

Todos los intérpretes ya aludidos (véase nota al pie n. 6) le atribuyen a Tomás de Aquino este criterio de cognitividad y algunos de ellos niegan que la inmaterialidad posea un papel relevante en el acto cognoscitivo (véase Haldane 1983, p. 239; Adler, 1967, p. 14; Pasnau, 1997, p. 36). Esta lectura originó un debate entre dos grandes grupos: por un lado, se encuentran quienes afirman la primacía de la intencionalidad por sobre la inmaterialidad y, por otro lado, están aquellos que defienden el predominio de la inmaterialidad, sea porque subordinan la intencionalidad a esta noción (véase Murray, 1991), sea porque niegan que el concepto de existencia intencional sea relevante en absoluto (véase Dewan, 1980, pp. 291-321). Denominaremos “intérpretes intencionalistas” a los autores del primer grupo e “intérpretes inmaterialistas” a los del segundo grupo.

Entre ambos polos interpretativos se pueden encontrar enfoques más conciliadores, esto es, lecturas que consideran que tanto la inmaterialidad como la intencionalidad son conceptos claves e indispensables en la gnoseología del Aquinate (véase, por ejemplo, Moser, 2009, p. 86). El propio Tomás de Aquino afirma que la inmaterialidad y las formas intencionales están presentes en el plano del conocimiento angélico y humano-intelectual,<sup>11</sup> lo que implicaría la coexistencia de las dos lecturas. Sin embargo, esto cambia cuando se desciende al plano del conocimiento sensitivo, lugar donde se puede tomar una posición más antagonista con ambas interpretaciones.

Por un lado, hay indicios en los escritos del Aquinate que invitan a pensar que la inmaterialidad puede ser excluida de la percepción. Si esto fuera cierto, sería posible afirmar que entes absolutamente materiales son capaces de tener algún tipo de conocimiento por el hecho de poseer intenciones (véase Pasnau, 1997, p. 55). Por otro lado, en el tratamiento del conocimiento sensitivo se encuentran pasajes donde el Doctor Angélico postula la existencia de entes que poseen formas intencionales, esto es,

---

<sup>10</sup> Véase Pasnau, 1997, p. 34: *Something is cognitive iff it is suited to have not just its own form but also the intentionally existing forms of other things.* (El subrayado es de Pasnau)

<sup>11</sup> El estudio de la intencionalidad en Tomás de Aquino involucra las siguientes palabras que el Aquinate utiliza como sinónimos: *intentio, esse intentionale, esse spirituale, species, forma* y *similitudo*. A lo largo de este trabajo utilizaremos los términos “formas intencionales” e “intenciones” como una abreviatura de “formas que tienen una existencia intencional”.

seres que cumplen con el criterio de cognitividad mencionado más arriba y, sin embargo, niega que sean entes cognoscitivos.

Evidentemente la existencia de casos en donde no se cumple el criterio de cognitividad genera una anomalía dentro de las lecturas intencionalistas. Por el lado de las lecturas inmaterialistas debe señalarse que sería letal para ellas mostrar que los animales no poseen ningún tipo de inmaterialidad, y, no obstante, sean entes cognoscitivos. La importancia del estudio del conocimiento sensitivo se encuentra en el hecho de que tanto la interpretación intencionalista como la interpretación inmaterialista parecen ser refutadas. Esta es la razón por la que el presente trabajo se dedicará a establecer el criterio de cognitividad para todos los niveles del conocimiento, pero haciendo hincapié en el conocimiento sensitivo, ya que es el lugar más conflictivo para ambas lecturas.

Consideramos que la resolución de los problemas que parecen encontrarse en la teoría del conocimiento sensitivo de Tomás de Aquino posibilita la posterior indagación y aclaración de la real importancia de la intencionalidad y de la inmaterialidad en todos los planos del conocimiento. En el ámbito sensible es donde los equívocos que rodean a los conceptos de *spiritus*, *intentio*, *esse intentionale* y *esse naturale* pueden ser disipados. Además, las precisiones que se obtengan en este campo permitirán estudiar con mayor precisión el conocimiento divino, angélico y humano-intelectual en general y no solo en referencia a la intencionalidad y la inmaterialidad.

Dicho esto, debe decirse que el objetivo principal del presente trabajo consiste en demostrar que la inmaterialidad es el verdadero criterio de cognitividad para Tomás de Aquino y que la posesión de formas intencionales no es condición suficiente ni necesaria para que un ente sea cognoscitivo. Con el fin de llegar a este resultado se intentará demostrar que el desarrollo de la lectura intencionalista trae como consecuencia la admisión de la lectura inmaterialista. A lo largo del trabajo se descubrirá que la gnoseología del Aquinate no cumple con ninguna de las características de la intencionalidad, al menos, no en la forma en que han sido señaladas, esto es:

1. El concepto de *intentio*, como sinónimo de *esse intentionale*, no significa “direccionalidad”, sino “mensaje” o “información”.
2. El concepto de “existencia intencional” no es sinónimo de “existencia mental”.

3. La posesión de formas intencionales no es la propiedad distintiva de los seres cognoscitivos o “la marca de lo cognitivo”, ya que hay seres no cognoscitivos que poseen formas con una existencia intencional.

Por último, consideramos oportuno decir unas palabras en relación con la estructura de este trabajo. La tesis estará dividida en tres partes que se corresponden con las tres partes del artículo de una *quaestio*, a saber, las razones que se dan a favor de la intencionalidad (capítulos I, II y III), el *Respondeo* (capítulos IV, V y VI) y las soluciones a los argumentos de la primera parte (capítulos VII, VIII y IX). Debe tenerse en cuenta que “(...) la *quaestio* es el procedimiento con el cual la escolástica pretende superar tesis contrarias de una misma afirmación” (Tursi, 2003, p. 9) y como tal esta estructura podría permitirnos resolver la controversia actual entre la lectura intencionalista y la lectura inmaterialista de la gnoseología del Aquinate.

Instalado dentro de esta organización, el trabajo sigue la secuencia cronológica de las investigaciones realizadas sobre la marca de lo cognitivo en la filosofía de Tomás. Pero debe advertirse que esta secuencia se manifiesta con una estructura semejante a la estructura de los cambios que se observan en las ciencias. Es decir, las relaciones y modificaciones que se dan entre las interpretaciones de un texto parecen ser semejantes a las relaciones y modificaciones que se dan entre las diferentes teorías científicas.<sup>12</sup> Con el fin de mostrar esta semejanza hemos decidido elegir la propuesta de Lakatos como el análogo de nuestro tópico porque consideramos que sus ideas nos pueden ayudar a describir lo que sucede con la comunidad de intérpretes de Tomás de Aquino.

A diferencia de Popper que creía ingenuamente que una teoría era abandonada al ser falsada, Lakatos fue consciente del hecho de que los científicos “(...) no abandonan una teoría simplemente porque los hechos la contradigan” (1968/1979, p. 12). Este mismo apego que los científicos muestran hacia una teoría es equivalente a la tenacidad con que algunos intérpretes del Aquinate se aferran a una determinada lectura de su pensamiento. A lo largo de la tesis se observará que la primera o la única propuesta de varios intérpretes es criticar la coherencia del filósofo escolástico porque la interpretación que ellos hacen de sus textos se contradice con los mismos.

---

<sup>12</sup> Es importante aclarar que no es nuestra intención establecer o desarrollar una teoría sobre la interpretación de textos, simplemente nos servimos de esta analogía porque creemos que puede sernos útil para entender el fenómeno hermenéutico relacionado con nuestro tema.

Consideramos que esta actitud muestra la tenacidad de los intérpretes porque creemos que lo prudente sería hacer primero un análisis y una crítica a la propia interpretación.

Lo interesante de la falta de ingenuidad de Lakatos reside en que tampoco cae en el relativismo de Thomas Kuhn. Lakatos considera que hay un progreso racional en las ciencias, ya que el cambio de un programa de investigación (“paradigma” en términos kuhnianos) a otro no se da por mera creencia o fuerza de convicción.<sup>13</sup> Para este autor la ciencia se acerca a la verdad en ese progreso. El fundamento de esta diferencia se encuentra en que para Lakatos los programas de investigación no son inconmensurables, de hecho, un mismo investigador podría trabajar en dos programas rivales (véase Lakatos, 1968/1979, p. 147).

Para explicar las semejanzas entre el progreso en las ciencias y los cambios interpretativos de las obras del Aquinate conviene describir brevemente la propuesta de Lakatos. Este autor sostiene que todo programa de investigación posee un “núcleo firme” irrefutable que es protegido por un conjunto de hipótesis auxiliares refutables denominados “cinturón protector.” Los programas de investigación poseen una heurística, negativa y positiva, que resuelve las anomalías, las convierte en evidencia positiva y marca el rumbo que debe seguir el programa (véase Lakatos, 1968/1979, p. 13).

De acuerdo con Lakatos un programa de investigación es regresivo cuando su única labor es resolver anomalías o explicar nuevos acontecimientos, es decir, cuando lo empírico va por delante de la teoría. En cambio, un programa es progresivo cuando realiza predicción, esto es, cuando la teoría se adelanta a los hechos. El progreso en las ciencias ocurre cuando un programa progresivo desplaza a un programa regresivo y para que esto ocurra el programa de investigación debe ser falsado.

Para el falsacionista sofisticado una teoría científica T queda falsada si y solo si otra teoría T' ha sido propuesta y tiene las siguientes características: 1) T' tiene un exceso de contenido empírico con relación a T; esto es, predice hechos *nuevos*, improbables o incluso excluidos por T; 2) T' explica el éxito previo de T; esto es, todo el contenido no refutado de T está incluido (dentro de los límites del error observacional) en el contenido de T', y 3) una parte del exceso de contenido de T' resulta corroborado. (Lakatos, 1968/1979, p. 46)

---

<sup>13</sup> Véase Kuhn, 1962/1986, p. 230: La competencia entre paradigmas no es el tipo de batalla que pueda resolverse por medio de pruebas.



La gran diferencia entre el falsacionismo ingenuo de Popper y el falsacionismo sofisticado de Lakatos se encuentra en que este último postula la necesidad de una teoría rival, ya que el simple contraste con la realidad no falsea una teoría. De acuerdo con la concepción de Lakatos la falsación no es una relación entre una teoría y la realidad empírica, sino una relación múltiple entre dos o más teorías rivales y la base empírica (véase Lakatos, 1968/1979, p. 51). Esta breve explicación de la teoría de Lakatos nos permitirá establecer un puente entre los elementos centrales de la misma y las características que observamos en los cambios interpretativos en torno a la gnoseología de Tomás de Aquino.

De esta manera podríamos comenzar diciendo que nuestra base empírica serían los textos del propio Aquinate. De acuerdo con esta analogía denominaremos “falsación ingenua” a toda crítica cuyo único fundamento sea mostrar la incompatibilidad entre la interpretación rival y el texto. En cambio, llamaremos “falsación sofisticada” a toda crítica que cumpla con las características enunciadas por Lakatos, a saber, explicar todo lo que la otra interpretación explica y poseer un exceso de contenido que permita solucionar ciertas cuestiones que la interpretación rival no puede resolver.

En cuanto a la capacidad de predecir nuevos hechos podemos tener en cuenta el axioma tomista que afirma que la ciencia entera está virtualmente contenida en sus principios (véase *ST I*, q. 1, a. 7, co.). Siguiendo este axioma consideramos que una interpretación que asume los principios de la filosofía de Tomás de Aquino podría “predecir” la postura que tendría el Aquinate en un determinado tema. Esto sería posible porque tal posición, aunque no haya sido explicitada por el Doctor Angélico, se encuentra de manera implícita en sus escritos.

Además, pensamos que un autor clásico puede decirnos algo acerca de algunos problemas debatidos en la actualidad y en este sentido sus palabras lograrían trascender el contexto histórico de enunciación. Por este motivo, en la última sección de la tesis presentamos una posible “predicción” de la interpretación inmaterialista. Creemos que los estudios actuales sobre “la intencionalidad física” (Place, 1996; Molnar, 2003; Heil, 2003; Martin, 2008; Bauer, 2016) junto con las reflexiones hechas por Tomás de Aquino pueden demostrar, incluso con validez actual, que la intencionalidad no es la marca de lo mental.

Tomaremos en cuenta el criterio recién enunciado para decidir entre una interpretación u otra y nos quedaremos con la lectura que posea una mayor fuerza

explicativa. Si ambas lecturas tienen problemas a la hora de interpretar algún pasaje, no serán falsadas hasta que aparezca otra lectura rival que pueda explicar lo mismo que las anteriores y resolver sus problemas.<sup>14</sup> Una vez de acuerdo con esta metodología, y siguiendo con nuestra analogía, podremos afirmar que tanto la interpretación intencionalista como la interpretación inmaterialista se corresponderían con dos programas de investigación rivales en torno a la gnoseología del Aquinate.

Cada una de estas interpretaciones posee un “núcleo firme” que es el criterio de cognitividad defendido por cada una de ellas. En este trabajo mostraremos de qué manera la interpretación intencionalista pretendió desplazar a la interpretación inmaterialista atacando su núcleo por medio de una falsación sofisticada. El desplazamiento fue efectivo porque la mayor parte de la comunidad de intérpretes acepta esta lectura, sin embargo, su falsación no fue efectiva. Esto se debe a que la lectura intencionalista no logra explicar todo lo que explica la lectura inmaterialista ni posee un exceso de contenido. De acuerdo con esta analogía proponemos el siguiente índice alternativo:

## PARTE I

Argumentos por los que parece que la intencionalidad es el criterio de cognitividad  
para Tomás de Aquino

---

<sup>14</sup> Es importante notar que este criterio se complementa con el intencionalismo débil de Bevir.

CAPÍTULO I: Pretensión de falsabilidad sofisticada de la interpretación inmaterialista.

Varios comentaristas de Tomás de Aquino intentan mostrar que si se acepta a la existencia intencional en lugar de la inmaterialidad como la marca de lo cognitivo se podría explicar todo lo que la lectura inmaterialista explica y resolver los problemas que ella no puede solucionar.

CAPÍTULO II: Desarrollo de la lectura intencionalista.

Los intérpretes que adhieren a esta lectura intentan mostrar que el *esse intentionale* de Tomás de Aquino posee las mismas características que la inexistencia intencional de Brentano. Se presenta una anomalía que ataca el núcleo firme de esta interpretación.

CAPÍTULO III: Función del cinturón protector intencionalista.

Se presentan teorías alternativas de la lectura intencionalista cuya finalidad es defender su núcleo firme. Se muestra la irresolubilidad de la anomalía y las críticas que los intérpretes intencionalistas dirigen contra los textos de Tomás de Aquino.

## PARTE II

Razones que demuestran que la inmaterialidad es el verdadero y único criterio de cognitividad en la filosofía de Tomás de Aquino

CAPÍTULO I: Fuentes de la gnoseología de Tomás de Aquino.

Se estudia las filosofías de Agustín de Hipona, Avicena, Averroes y Alberto Magno como precursores de los conceptos más importantes de la interpretación intencionalista del Aquinate.

CAPÍTULO V: Falsabilidad sofisticada de la lectura intencionalista, primera parte.

El análisis del concepto más importante de los autores intencionalistas, a saber, el *esse intentionale* revela que la inmaterialidad es el criterio de cognitividad. Se propone una solución “inmaterialista” a la anomalía que la lectura intencionalista no puede resolver y se explican las aparentes contradicciones de Tomás de Aquino.

CAPÍTULO VI: Falsabilidad sofisticada de la lectura intencionalista, segunda parte.

El programa intencionalista no puede explicar el conocimiento divino y el autoconocimiento angélico por eso se expone una explicación de ambos tipos de conocimiento desde la lectura inmaterialista, lo que supone un exceso de contenido.

### PARTE III

Respuestas a los argumentos a favor de la intencionalidad y en contra de la  
inmaterialidad

#### CAPÍTULO I: Precisiones terminológicas.

Se intenta dar una definición de los conceptos más importantes que utiliza la lectura intencionalista: *intentio* no siempre implica direccionalidad y *spiritus* indica el estado intermedio entre la materialidad y la materialidad del ser sensible. Se demuestra la necesidad de la inmaterialidad en el conocimiento sensitivo.

#### CAPÍTULO VIII: Diferentes sentidos de *intentio*.

Se presenta la distinción entre una *intentio* en sentido propio y una *intentio* en sentido derivado (*inclinatio*). Se demuestra que la intencionalidad del conocimiento intelectual está a cargo del apetito racional y la intencionalidad del conocimiento sensitivo está a cargo tanto del apetito racional como del apetito sensitivo.

#### CAPÍTULO IX: Intencionalidad física.

Se demuestra que el apetito natural de las facultades del alma intelectual participa en la intencionalidad del conocimiento sensitivo. Además, se presenta una posible “predicción” de la interpretación inmaterialista: la intencionalidad puede dejar de ser considerada la marca de lo cognitivo en filosofía de la mente.

## **PARTE I**

Argumentos por los que parece que la intencionalidad es  
el criterio de cognitivdad para Tomás de Aquino

# **CAPÍTULO I**

## **CRÍTICAS A LA INMATERIALIDAD Y SURGIMIENTO DE LA INTENCIONALIDAD**

En este capítulo se desarrollarán las objeciones que los intérpretes intencionalistas realizan al criterio de cognitividad inmaterialista. Además, se estudiarán los motivos que algunos de ellos presentan para establecer a la intencionalidad como la marca de lo cognitivo. De acuerdo con este enfoque la intencionalidad vendría a resolver ciertos problemas que están presentes en la gnoseología de Tomás de Aquino, los cuales serían producto de aceptar la perspectiva inmaterialista. Para estudiar esta posición de manera ordenada se dividirá el capítulo en tres secciones:

En la sección 1 se mencionarán las bases sobre las cuales se construyó el criterio de cognitividad inmaterialista y las razones que llevaron a algunos autores a alejarse de ella. Este proceso de alejamiento ocurrió de manera paulatina, puesto que en un principio había una convivencia de ambas líneas interpretativas. Sin embargo, con el correr de los años comenzaron a aparecer trabajos en donde se pretendía demostrar que la inmaterialidad no es suficiente para que un ente sea considerado cognoscitivo. Sobre este punto resulta esencial lo que Tomás de Aquino expone sobre el conocimiento de los ángeles, ya que sus palabras parecen ser el fundamento de esta tesis.

Esta “tendencia revisionista” dio un nuevo paso en el momento en que la discusión se trasladó al plano del conocimiento sensitivo. En efecto, algunos intérpretes del Aquinate sostuvieron que es posible demostrar que la inmaterialidad tampoco es una condición necesaria en el criterio de cognitividad. De acuerdo con estos estudios la percepción podría darse, e incluso debería darse, sin que la inmaterialidad estuviera involucrada. Una vez destronada la inmaterialidad del criterio de cognitividad se postula a la intencionalidad como la candidata a sucederla, lo que motiva la búsqueda de las tres características mencionadas por Brentano.

En la sección 2 se estudiarán la in-existencia intencional y la direccionalidad en la doctrina de Tomás de Aquino, temas que resultan ser dos de las características que debe cumplir una teoría del conocimiento para ser considerada intencionalista. En esta sección se presentarán algunos pasajes que parece mostrar que la gnoseología del

Aquinate cumple con ambas características, fortaleciendo de esta manera la lectura intencionalista.

Por último, en la sección 3 se establecerá un paralelismo entre la noción brentiana de “objetividad inmanente” y el concepto de “acción inmanente” de Tomás de Aquino. De acuerdo con algunos autores intencionalistas ambos términos harían referencia a las dos características estudiadas en la sección anterior. Esta similitud conceptual reforzaría la idea de que el Aquinate poseía una teoría intencionalista que lo acercaría a las corrientes filosóficas actuales.

## 1. Bases y problemas del criterio de cognitivdad inmaterialista

Existe una larga tradición entre los comentadores de Tomás de Aquino que considera que la inmaterialidad es necesaria y suficiente para que un ente sea cognoscitivo (véase Cayetano, *Commentaria in Summam theologicam* I, q. 14, a. 1; Gilson, 1922, p. 83; Dewan, 1932, p. 27; Theron, 1989, pp. 150-151; Owens, 1986, pp. 43-45; Tomar Romero, 1993, p. 236). No resulta sorprendente sostener que la inmaterialidad es la marca de lo cognitivo porque el mismo Aquinate lo afirma de manera explícita. En efecto, se pueden observar diferentes definiciones del criterio en cuestión a lo largo de todo su *corpus*:

*QDV* q. 2, a. 2, co.: (...) observamos que la naturaleza cognoscitiva se encuentra en las cosas según el orden de la inmaterialidad.<sup>1</sup>

*QDV* q. 23, a. 1, co.: (...) el conocimiento no se atribuye a todas las cosas, sino solo a las inmateriales y de acuerdo al grado de inmaterialidad es el grado de conocimiento.<sup>2</sup>

*SCG* I, cap. 44: (...) una cosa es inteligente porque está sin materia.<sup>3</sup>

*ST* I, q. 14, a. 1, co.: La inmaterialidad de una cosa es la razón de que sea cognoscitiva y de acuerdo al modo de inmaterialidad es el modo del conocimiento.<sup>4</sup>

*ST* I, q. 105, a. 3, co.: La intelectualidad es consecuencia de la inmaterialidad.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 2, a. 2, co.: (...) *videmus, quod secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur.*

<sup>2</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 23, a. 1, co.: (...) *cognitio non rebus omnibus attribuitur, sed solum immaterialibus; et secundum gradum immaterialitatis est gradus cognitionis.*

<sup>3</sup> Tomás de Aquino, *SCG* I, cap. 44: (...) *res est intelligens quod est sine materia.*

<sup>4</sup> Tomás de Aquino, *ST* I, q. 14, a. 1, co.: *immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis.*

<sup>5</sup> Tomás de Aquino, *ST* I, q. 105, a. 3, co.: *Intellectualitas consequitur immaterialitatem.*



*QDSC* a. 1, ad 12: La inmunidad a la materia es la razón de la intelectualidad.<sup>6</sup>

Esta tradición se ha extendido tanto que la frase *radix cognitionis est immaterialitas* se ha convertido en moneda corriente a la hora de hablar de la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino (véase Mancho Duque, 1990, p. 14). La explicación de por qué la inmaterialidad es el criterio de cognitividad se encuentra en el hecho de que esta característica permitiría que un ente se abra y logre comprender lo que se encuentra en el mundo exterior. Como se desarrollará con mayor detalle en la sección 1 del capítulo II para Tomás de Aquino el conocimiento se produce cuando un ente recibe la forma de otro ente. De acuerdo con la lectura inmaterialista esta recepción sería exclusiva de los entes inmateriales.

Según este enfoque una mesa, por ejemplo, puede recibir la forma del rojo, pero al recibirla se convertirá en una mesa roja. En cambio, los seres inmateriales al recibir la forma del rojo en una capacidad inmaterial, como lo es el intelecto, la recibirán de una manera cognitiva, permitiendo que el ente se abra. Esta diferencia se explicaría en el hecho de que la forma tendría una existencia material en el ente extramental y una existencia inmaterial en la mente del ente cognoscitivo. Los entes no cognoscitivos no podrían recibir de manera inmaterial una forma, ya que no tienen ningún grado de inmaterialidad. Esto significa que en ellos toda recepción sería “material”, lo que llevaría a la corrupción de su propia forma. No ocurre lo mismo en el caso de los entes cognoscitivos debido a que su inmaterialidad les permitiría conservar su propia forma y recibir las formas de otros entes sin sufrir corrupción alguna.

Esta interpretación parece estar en consonancia con la afirmación de que el ente cognoscitivo no está limitado a su propio ser, sino que tiene la capacidad de expandirse a otros entes y, de alguna manera, ser esos otros entes, de ahí la famosa frase “el alma es de cierta manera todas las cosas” (Aristóteles, *De Anima* III, 431b 21). Por su parte, los seres no cognoscitivos están limitados y restringidos a su propio ser por la materia. La característica primordial del ente cognoscitivo parece ser la siguiente: tener la capacidad de poseer otras formas sin convertirse en ellas.

Ahora bien, sostener que la inmaterialidad es el criterio de cognitividad no implica afirmar que los únicos entes cognoscitivos son los seres inmateriales tales como Dios y los ángeles. La tesis que declara a la inmaterialidad como la raíz del

---

<sup>6</sup> Tomás de Aquino, *QDSC* a. 1, ad 12: *Immunitas a materia est ratio intellectualitatis*.

conocimiento supone que todo acto cognoscitivo se da con cierta independencia de la materia. Esta independencia no tiene por qué ser absoluta, esto es, no es necesario que el ente exista con independencia de la materia, basta con que una facultad suya obre con independencia de la misma. Esto ocurre en el caso del ser humano que es un ente compuesto de materia y forma.

Es evidente que para Tomás de Aquino el ser humano cuenta entre los entes cognoscitivos y esto no se debe a que lo considere un ser inmaterial al estilo platónico, a saber, como un alma encerrada en un cuerpo. La inmaterialidad del ser humano viene dada por la facultad que lo distingue de los demás animales, esto es, su intelecto. Se debe tener en cuenta que para Tomás lo característico del intelecto humano consiste en ser una facultad que no posee un órgano corpóreo.<sup>7</sup> Y es justamente en esta característica del entendimiento donde aparece la inmaterialidad del ser humano, inmaterialidad necesaria para considerarlo un ente cognoscitivo.

Los pasajes citados en el comienzo de esta sección muestran que la lectura inmaterialista y su criterio de cognitividad poseen cimientos sólidos. Esta es la razón de que dicho enfoque se impusiera desde los primeros comentarios de las obras del Aquinate e incluso hoy en día siga teniendo adeptos. Sin embargo, el rumbo interpretativo cambió con la aparición de la fenomenología, específicamente a partir de las menciones de los escolásticos por parte de Brentano. Hasta tal punto fue puesto en duda el criterio inmaterialista que algunos comentaristas han llegado no solo a minimizar, sino incluso a negar la importancia de la inmaterialidad en la gnoseología de Tomás de Aquino. Creemos que el objetivo principal de quitarle importancia a la inmaterialidad reside en querer resaltar el rol que la intencionalidad juega en su teoría del conocimiento.

Este giro hermenéutico puso en jaque al criterio inmaterialista de tal manera que la mayor parte de los estudios contemporáneos dedicados a este tema colocan a la intencionalidad como la característica más relevante de la gnoseología del Aquinate. Indudablemente existen comentaristas que mantienen el criterio de cognitividad inmaterialista sin tener en cuenta las investigaciones de quienes critican este criterio, como ocurre en el caso de Dewan (véase 1980, pp. 291-320). No obstante, en el presente trabajo nos interesa establecer un diálogo entre los intérpretes inmaterialistas y

---

<sup>7</sup> Véase Tomás de Aquino, *QDSC* a. 2, co.: *Oportet igitur principium huius operationis quod est intelligere, formaliter inesse huic homini. Principium autem huius operationis non est forma aliqua cuius esse sit dependens a corpore, et materiae obligatum sive immersum; quia haec operatio non fit per corpus, ut probatur in III de anima.*

los intérpretes intencionalistas a fin de encontrar el criterio de cognitividad del Doctor Angélico. Por este motivo nos centraremos en los trabajos donde tanto la inmaterialidad como la intencionalidad son valoradas, ya sea de manera positiva o negativa.

Con el fin de mostrar el paso de una lectura interpretativa a otra nos proponemos como objetivo señalar: 1) los motivos que llevaron a los intérpretes intencionalistas a relegar a la inmaterialidad de la marca de lo cognitivo y sostener que la misma es necesaria, pero insuficiente para considerar cognoscitivo a un ente; 2) las razones que esgrimieron algunos comentaristas del Aquinate para destronar a la inmaterialidad y ubicar a la intencionalidad en el centro del criterio de cognitividad. Esto último se alcanzaría cuando se logra demostrar que un ente no necesita de la inmaterialidad para ser cognoscitivo.<sup>8</sup>

Con respecto al primer punto se debe señalar que los problemas del criterio inmaterialista comienzan cuando se analiza la doctrina de Tomás de Aquino en lo que se refiere a cómo un ángel conoce a otro ángel. Se ha indicado anteriormente que conocer consiste en recibir formas sin materia, hecho que es exclusivo de los entes que poseen algún tipo de inmaterialidad, ya sea en su constitución ontológica o en alguna de sus facultades. Para el Aquinate un ángel es una forma subsistente que no posee materia y por eso cuando conoce a otro ángel se daría el caso de una forma sin materia que recibe o posee en sí a otra forma sin materia.

El hecho de que tanto el sujeto como el objeto de conocimiento sean formas sin materia genera algunas dificultades a un nivel ontológico y gnoseológico: a) Con respecto al nivel ontológico se cuestiona la posibilidad de diferenciar la forma de un ángel existiendo extramentalmente y esa misma forma existiendo en la mente de otro ángel. Si la materia está ausente, parecería ser que no hay una manera de diferenciar estas distintas existencias de la misma forma; b) En relación con el nivel gnoseológico deberíamos preguntarnos por qué una de esas formas inmateriales es el sujeto cognoscente y la otra es el objeto conocido.

Tomás de Aquino supo observar estas dificultades y por eso nos es posible conocer cómo procuró resolverlas. De hecho, en *ST I*, q. 56, a. 2, arg. 3 se argumenta que un ángel no puede conocer a otro ángel debido a que no habría ninguna diferencia

---

<sup>8</sup> Hay que señalar que en un principio los comentaristas de Tomás de Aquino equiparaban la existencia intencional con la inmaterialidad, por lo que ambos paradigmas coexistían (véase Balthasar, 1923, p. 295; Hayen, 1942: p. 9; Lonergan, 1967, p. 162) y solo posteriormente comenzaron los intentos por desplazar a la inmaterialidad de su lugar de privilegio.

entre la forma del ángel conocido existiendo extramentalmente y su misma forma existiendo en el entendimiento del ángel cognoscente:

De manera similar no puede decirse que uno [un ángel] conozca a otro [ángel] por una especie, porque aquella especie no se diferenciaría del ángel conocido, puesto que ambos son inmatriciales. Por lo tanto, de ninguna manera parece que un ángel pueda conocer a otro [ángel] (*ST I*, q. 56, a. 2, arg. 3)<sup>9</sup>

Este interrogante hace tambalear al criterio de cognitividad inmaterialista o, al menos, expondría su insuficiencia a la hora de explicar el conocimiento angélico. En efecto, no parece correcto afirmar que el único requisito que debe cumplir un ente para ser cognoscitivo sea el de poseer algún tipo de inmaterialidad. La objeción presentada intenta mostrar que en el caso del conocimiento angélico se cumple esta condición y, sin embargo, surgen los inconvenientes ya mencionados. En esta cuestión es importante observar cómo responde el Aquinate a este problema.

A lo tercero se debe decir que un ángel conoce a otro por la especie de este que existe en su intelecto, que difiere del ángel del que es semejanza, no de acuerdo a la existencia material y la [existencia] inmaterial, sino de acuerdo a la existencia natural y la [existencia] intencional. Ya que el ángel mismo es una forma subsistente en la existencia natural, pero no su especie que está en el intelecto de otro ángel, sino que allí tiene solo una existencia inteligible. Como la forma del color en la pared tiene una existencia natural, pero que en el medio transmisor solo tiene una existencia intencional. (*ST I*, q. 56, a. 2, ad 3)<sup>10</sup>

De acuerdo con este pasaje la diferencia entre la forma inmaterial existiendo en la realidad y la misma forma existiendo en la mente de otro ángel está asegurada porque la primera tiene una existencia natural y la segunda posee una existencia intencional. Además de resolver el problema ontológico, esta respuesta podría solucionar el

---

<sup>9</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 56, a. 2, arg. 3: *Similiter etiam dici non potest quod unus cognoscat alium per speciem, quia illa species non differret ab Angelo intellecto, cum utrumque sit immateriale. Nullo igitur modo videtur quod unus Angelus possit intelligere alium.*

<sup>10</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 56, a. 2, ad 3: *Ad tertium dicendum quod unus Angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quae differt ab Angelo cuius similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale. Nam ipse Angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species eius quae est in intellectu alterius Angeli, sed habet ibi esse intelligibile tantum. Sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum.*

problema gnoseológico si se advierte que en el argumento hay una sustitución del *esse intentionale* por el *esse intelligibile*. En efecto, una de esas formas inmatrimales solo puede ser objeto de conocimiento porque tiene una existencia intencional, o lo que sería lo mismo, una existencia mental. Sobre este punto Robert Moser señala que “este uso de la distinción intencional/natural es la razón principal para pensar que el *esse intentionale* es la marca de lo cognitivo” (2011, p. 766).<sup>11</sup>

A partir de lo dicho podría concluirse que la inmaterialidad es una condición necesaria, pero no suficiente para que un ente sea cognoscitivo. Esto se debe a que la inmaterialidad por sí sola no sería capaz de explicar cómo un ángel puede conocer a otro ángel sin caer en los inconvenientes ontológicos y gnoseológicos mencionados. Este caso en particular demostraría que es necesario agregar otra condición, a saber, que el ente cognoscitivo deba poseer una forma con una existencia intencional.

Hasta aquí hemos cumplido con el primer objetivo mencionado más arriba. Al parecer se logró mostrar que es posible introducir a la intencionalidad en el criterio de cognitividad y al mismo tiempo reducir la importancia que durante tanto tiempo se le otorgó a la inmaterialidad. Sin embargo, no conforme con este avance la ola revisionista atacó a la inmaterialidad con el fin de desplazarla completamente de la marca de lo cognitivo. El segundo objetivo consiste justamente en mostrar de qué manera algunos comentaristas de Tomás de Aquino destruyeron a la inmaterialidad del criterio de cognitividad para colocar en su lugar a la intencionalidad. Es interesante notar que para lograr esta sustitución los intérpretes intencionalistas se trasladaron a un plano opuesto al anterior.

Si el problema mencionado con anterioridad ocurría en un ámbito donde lo material no tenía ningún tipo de participación, ahora la discusión se moverá a un terreno donde lo inmaterial parece no cumplir papel alguno. Nos estamos refiriendo al conocimiento sensitivo. Resulta sencillo sostener que Dios y los ángeles cumplen con el criterio de cognitividad inmaterialista debido a que son entes completamente inmatrimales. En el caso del ser humano el asunto se torna más complicado porque se trata de un ente compuesto de materia y forma. De todas maneras, la inmaterialidad logra salvarse al afirmar que lo característico de este ente radica en su capacidad intelectual, que no depende de la materia. Así, aunque no sea un ente completamente inmaterial, posee una facultad que sí lo es y por eso puede recibir formas sin materia.

---

<sup>11</sup> Moser, 2011, p. 766: *This use of the intentional/natural distinction is the main reason for thinking that esse intentionale is the mark of the cognitive.*

Pero ¿qué sucede con el conocimiento sensitivo, ya que para Tomás de Aquino depende del cuerpo?<sup>12</sup>

Si se afirma que la raíz de todo conocimiento es la inmaterialidad, y enseguida se afirma que los sentidos no son inmateriales (...) la conclusión no puede ser más obvia: los sentidos no conocen. (Camacho, 1975, p. 76)

Luis Camacho es consciente de que semejante conclusión no puede ser admitida por Tomás, puesto que para él la percepción es un tipo de conocimiento.<sup>13</sup> Por este motivo ensaya una posible solución a este problema atribuyéndole algún tipo de inmaterialidad al conocimiento sensitivo. Esta inmaterialidad estaría garantizada por la inmutación espiritual que padecen los sentidos, tema que será abordado en detalle en la sección 1 del siguiente capítulo. No obstante, el problema parece persistir porque si se le atribuye algún tipo de inmaterialidad a los sentidos, los mismos no percibirían lo singular, sino lo universal.

Según este autor existe una relación íntima entre la inmaterialidad y la universalidad que se evidenciaría en el argumento que esgrime el Aquinate para demostrar la inmaterialidad del alma. En *Suma Teológica* Tomás afirma que si el alma estuviera compuesta de materia no podría conocer lo universal, sino únicamente lo singular “(...) como sucede en las potencias sensitivas que reciben las formas de las cosas en un órgano corpóreo” (*ST I*, q. 75, a. 5, co.).<sup>14</sup> Ahora bien, debido a que el alma conoce efectivamente lo universal, debe sostenerse que no tiene mezcla alguna con la materia, o lo que es lo mismo, es inmaterial.

Siguiendo la misma línea de pensamiento Camacho sostiene que si se le quiere atribuir algún tipo de inmaterialidad a los sentidos para que cumplan con el criterio de cognitividad, también debería atribuírseles algún tipo de conocimiento universal. El inconveniente es que, si se hace esto último, se debería estar dispuesto a “(...) admitir que los animales son capaces de algo comparable al conocimiento universal” (Camacho, 1975, p. 76), conclusión que tampoco es admisible para Tomás de Aquino.

---

<sup>12</sup> Véase Tomás de Aquino, *SCG II*, cap. 82: *Nulla igitur est operatio animae brutorum quae possit esse sine corpore.*

<sup>13</sup> Véase Tomás de Aquino, *ST I*, q. 14, a. 1, co.: *Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia.*

<sup>14</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 75, a. 5, co.: *(...) sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali.*

De esta manera se llegaría a una disyuntiva sin salida: o bien se les atribuye inmaterialidad a los sentidos, o bien se niega tal inmaterialidad. Si se elige el primer disyunto, debería atribuírseles algún tipo de conocimiento universal a los animales, afirmación que Tomás de Aquino rechaza. Pero si se elige el segundo disyunto, debería admitirse que el conocimiento sensitivo no es un tipo de conocimiento realmente, puesto que no cumple con el criterio de cognitividad. Al parecer afirmar que la inmaterialidad juega algún papel en la percepción trae aparejado muchos problemas y por esta razón Camacho llega a la siguiente conclusión:

De los elementos encontrados en el análisis tomista del conocimiento el más problemático es sin duda la noción de inmaterialidad. Hemos visto que en realidad dicha noción plantea problemas más graves que los que supuestamente resuelve. (Camacho, 1975, p. 79)

Mortimer Adler llega a una conclusión similar cuando analiza el estatus ontológico de la imagen sensible (*phantasma*) en la gnoseología del Aquinate. De acuerdo con Adler la imagen sensible tendría que ser inmaterial debido a que es un elemento importante del conocimiento humano. Pero a la vez, sostiene este autor, debería ser material porque de otra manera produciría un conocimiento de lo universal (véase Adler, 1967, pp. 327-340). Al advertir estos inconvenientes Gerard Casey considera que la solución se encuentra en el *esse intentionale*.

En opinión de Adler, parece haber una contradicción aquí. Parece que el fantasma debe ser a la vez material e inmaterial. Inmaterial si ha de ser el *medio* de cognición y material si ha de ser el medio de cognición del *singular*. Esta aparente contradicción puede ser resuelta distinguiendo entre el ser entitativo del fantasma y el ser intencional del fantasma. (Casey, 1992, p. 108)<sup>15</sup>

Según estos autores la solución a todos los inconvenientes mencionados se encontraría en admitir que no hay inmaterialidad en los sentidos. Al igual que sucedía en el caso del conocimiento que un ángel tiene de otro ángel, en esta cuestión tampoco parece

---

<sup>15</sup> Casey, 1992, p. 108: *In Adler's opinion, there appears to be a contradiction here. It seems that the phantasm must be at once material and immaterial; immaterial if it is to be the means of cognition; and material if it is to be the means of cognition of the singular. This apparent contradiction can be resolved by distinguishing between the entitative being of the phantasm and the intentional being of the phantasm.* (El subrayado es de Casey)

relevante la distinción entre lo material y lo inmaterial, sino entre la existencia natural y la existencia intencional. De acuerdo con esta postura los sentidos serían cognoscitivos porque pueden recibir formas con una existencia intencional y no a causa de que posean algún tipo de inmaterialidad. Lo mismo sucedería con las imágenes sensibles que serían materiales y existirían intencionalmente en la imaginación, razón por la cual serían un medio de cognición. Puede observarse que con esta lectura la inmaterialidad queda totalmente desplazada en este tipo de conocimiento.

A lo largo de esta sección hemos expuesto de qué manera el estudio del conocimiento angélico fue utilizado por las lecturas intencionalistas para demostrar que la inmaterialidad no puede ser suficiente para explicar este tipo de conocimiento. Luego observamos que el estudio del estatus ontológico de la forma sensible llevó a algunos comentaristas del Aquinate a sostener que la inmaterialidad tampoco es necesaria en la percepción. Y lo más importante es que para estos intérpretes el concepto de *esse intentionale* puede solucionar los problemas que la inmaterialidad causaba. En la próxima sección mostraremos cómo la intencionalidad ganó terreno en el criterio de cognitividad.

## **2. In-existencia intencional y direccionalidad del *esse intentionale***

A partir de estas conclusiones arribadas en la sección anterior no sería posible sostener que Tomás de Aquino poseía una teoría intencionalista semejante a la que pregona Brentano. Para poder hablar de un criterio de cognitividad intencionalista es necesario que el *esse intentionale* del Aquinate cumpla con las tres características que establece el filósofo alemán en sus escritos o, al menos, con la última de ellas que es la que establece el criterio de cognitividad.<sup>16</sup> De esta manera, cuando el Doctor Angélico habla del *esse intentionale* que se encuentra en el ente cognoscitivo debería estar adjudicándole las siguientes características:

Característica 1: La direccionalidad del sujeto hacia el objeto.

La existencia intencional de las formas sería la que posibilite que el sujeto refiera o se dirija a un objeto.

Característica 2: Existencia mental o cognoscitiva.

---

<sup>16</sup> Véase la introducción de este trabajo en donde se mencionan estas tres tesis.



Los objetos conocidos deben poseer siempre una existencia intencional en el sujeto cognoscente y dicha existencia aludiría a un tipo de existencia cognoscitiva.

Característica 3: La marca de lo cognitivo.

La posesión de formas que tienen una existencia intencional sería la propiedad distintiva de los entes cognoscitivos.

La primera característica hace referencia al aspecto psicológico de los estados mentales, mientras que la segunda característica alude al aspecto ontológico de los mismos (véase Chisholm, 1957). Por último, la tercera característica es el equivalente a “la marca de lo mental” de Brentano. En la presente sección se estudiarán las distintas estrategias que los intérpretes intencionalistas utilizaron para atribuirle a la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino las dos primeras características mencionadas. Dejaremos para el próximo capítulo el estudio de la marca de lo cognitivo.

Existen discrepancias entre los comentaristas de Brentano acerca de la relevancia que este filósofo le atribuyó al aspecto ontológico (in-existencia intencional o mental) y al aspecto psicológico (direccionalidad) de los estados mentales. Algunos de sus intérpretes sostienen que lo importante para Brentano reside en la direccionalidad o en la referencia a un contenido, correspondiente a la primera característica. La prioridad del aspecto psicológico sobre el aspecto ontológico se fundamentaría en que este último poseería residuos escolásticos que Brentano no habría compartido.

En efecto, esta primera caracterización del fenómeno psicológico hace uso de dos frases: ‘inexistencia intencional’ y ‘referencia a un contenido’. La primera de estas frases es la que ha atraído la mayor la atención e incluso ha dado surgimiento a la visión, sostenida tanto por los críticos anti-escolásticos como por los neo-escolásticos, que toda esta doctrina no era más que un préstamo de la filosofía medieval. (...) La ‘inexistencia intencional’, que literalmente implica la existencia de una ‘*intentio*’ dentro del ser que tiende, como si estuviera incrustado en él, es en efecto una concepción tomista. Pero es precisamente esta concepción que Brentano mismo no compartía o que en cualquier caso abandonó, al punto de finalmente abandonar el término mismo de ‘intencionalidad’. (Spiegelberg, 1960, p. 37)<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Spiegelberg, 1960, p. 37: *Actually, this first characterization of the psychological phenomenon makes use of two phrases: ‘intentional inexistence’ and ‘reference to a content.’ It is the first of these phrases which has attracted most attention, and it has even given rise to the view, supported by both anti-scholastics and neo-scholastic critics, that this whole doctrine was nothing but a loan from medieval philosophy. (...) ‘Intentional inexistence,’ which literally implies the existence of an ‘intentio’ inside the*

John Haldane discute esta interpretación y sostiene que para el filósofo alemán ambas características son importantes. Según su parecer, el error de esta postura residiría en una mala interpretación del aspecto ontológico de los estados mentales, esto es, no lograrían comprender cabalmente qué significa que un objeto tiene una existencia intencional en el sujeto. Esta incompreensión se fundamentaría en la incapacidad de observar la conexión que existe entre la existencia intencional y la direccionalidad. Lo interesante de su propuesta se encuentra en que para él la solución consiste en regresar a la escolástica porque es allí donde se podría resolver este problema.

Aquino y otros escolásticos vieron que la característica descrita como existencia '*in esse intentionale*' y la propiedad de la *intencionalidad* están conectadas íntimamente: la primera constituye la segunda. (Haldane, 1989, p. 3)<sup>18</sup>

Lo relevante para nuestro trabajo no se encuentra en saber qué admitía o rechazaba Brentano, sino en analizar la posición de Haldane, ya que la misma es representativa de las lecturas intencionalistas. En efecto, varios autores suelen aceptar que tanto la primera como la segunda característica de la tesis brentaniana se encontraba en la gnoseología de Tomás de Aquino. Por este motivo nuestro próximo objetivo será estudiar la manera en que los intérpretes intencionalistas entienden y vinculan estas dos características en la filosofía del Aquinate.

La **primera característica** de la "tesis de Brentano" sostiene que todo estado mental o cognoscitivo se dirige hacia un objeto, esto es, cuando uno piensa, piensa algo y cuando uno siente, siente algo. Esto quiere decir que el acto cognoscitivo no se cierra en sí mismo, sino que siempre se relaciona con un objeto. Los intérpretes intencionalistas le atribuyen esta característica al *esse intentionale* de Tomás de Aquino y fundamentan su lectura en el significado del término *intentio* del cual deriva. La relación que establecen entre ambos conceptos no parece ser errónea, ya que el propio

---

*intending being, as if imbedded in it, is indeed a Thomistic conception. But it is precisely this conception which Brentano himself did not share, or which in any case he abandoned, to the extent of finally even dropping the very term 'intentionality.'*

<sup>18</sup> Haldane, 1989, p. 3: *Aquinas and other scholastics saw, the feature described as existence 'in esse intentionale' and the property of intentionality are intimately connected: the former constitutes the latter.* (El subrayado es de Haldane). También puede encontrarse una idea semejante en Moya Cañas, 2012, p. 72: (...) la posesión intencional de lo conocido es 'simultánea' a la dirección o intención que tiene la inteligencia hacia lo conocido, el ser conocimiento *de*.

Aquinate utiliza la palabra *intentio* como un sinónimo de “forma que tiene una existencia intencional.”

A lo segundo debe decirse que cuando alguna forma existe en acto en algo según la existencia perfecta y natural puede ser principio de acción en otro, como lo cálido por el calor calienta. Pero si la forma existe en algo imperfectamente y no según la existencia natural, no puede ser principio de comunicación suya a otro, como la intención del color que está en la pupila no puede hacer el blanco. (*ST I-II*, q. 5, a. 6, ad 2)<sup>19</sup>

Como se observa en este pasaje Tomás habla de la intención del color (*intentio coloris*) para indicar la forma del color que tiene una existencia intencional en la pupila. Este intercambio de términos aparece en relación con la percepción, pero también se encuentra cuando trata acerca de las especies inteligibles contenidas en el intelecto. En varias oportunidades prefiere hablar de *intentio* como sinónimo de “especie inteligible que tiene una existencia intencional”.

Y esto es lo que el Filósofo dice en *De anima III*, que el intelecto es inteligible como los otros inteligibles; lo que expone el Comentador dice que el intelecto se conoce por una intención [que está] en él, como los otros inteligibles, tal intención ciertamente no es otra cosa que la especie inteligible. (*QDV* q. 10, a. 8, co.)<sup>20</sup>

Estos casos parecen mostrar que el *esse intentionale* no solo deriva del término *intentio*, sino que son intercambiables para Tomás de Aquino. Es importante tener esto en cuenta porque si bien él nunca afirma que el *esse intentionale* implica direccionalidad, sí lo hace cuando habla de la *intentio*. En el *Comentario a las Sentencias* afirma que “(...) se dice ‘tender’ como ‘tender a otro’” (*In Sent. II*, d. 38, q. 1, a. 3, co.)<sup>21</sup> y en la *Suma*

---

<sup>19</sup> Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 5, a. 6, ad 2: *Ad secundum dicendum quod, quando aliqua forma actu existit in aliquo secundum esse perfectum et naturale, potest esse principium actionis in alterum; sicut calidum per calorem calefacit. Sed si forma existit in aliquo imperfecte, et non secundum esse naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum, sicut intentio coloris quae est in pupilla, non potest facere album.*

<sup>20</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 10, a. 8, co.: *Et hoc est quod philosophus dicit in III de anima, quod intellectus est intelligibilis, sicut alia intelligibilia: quod exponens Commentator dicit quod intellectus intelligitur per intentionem in eo, sicut alia intelligibilia: quae quidem intentio nihil aliud est quam species intelligibilis.*

<sup>21</sup> Tomás de Aquino, *In Sent. II*, d. 38, q. 1, a. 3, co.: *(...) intendere enim dicitur, quasi in aliud tendere.*

*Teológica* que la “(...) intención, como su mismo nombre indica, significa tender hacia algo” (*ST I-II*, q. 12, a. 1, co.).<sup>22</sup>

De acuerdo con los intérpretes intencionalistas afirmar que un ente cognoscitivo posee una intención (o una forma que tiene una existencia intencional) es idéntico a decir que el ente cognoscitivo se dirige, tiende o se refiere a un objeto. Según esta lectura existe una identidad o al menos, como afirma Haldane, un vínculo íntimo entre el *esse intentionale* y la direccionalidad a un objeto. Además, esta afirmación sería válida tanto para el conocimiento sensitivo como para el conocimiento intelectual.

La condición metafísica que proporciona la intencionalidad – el “acerca de”– es el *esse intentionale* (como opuesto al *esse naturale*); *x* tiene intencionalidad de *y* si y solo si *x* tiene la forma de *y* (que no es la forma de *x*) en sí mismo sin la materia de *y*. (Symington, 2017)<sup>23</sup>

Como señala Symington el conocimiento se daría cuando se recibe una forma que tiene una existencia intencional porque esta existencia permite que el acto cognoscitivo tenga un contenido al cual hacer referencia. Si esa misma forma se recibiera con una existencia natural, no se produciría ningún tipo de conocimiento justamente porque carecería de direccionalidad o referencialidad (véase Anscombe y Geach, 1961, p. 95). Esto nos indica que para estos intérpretes el *esse intentionale* es sinónimo de “existencia mental” o “existencia cognoscitiva”. Si esta última afirmación fuera cierta, entonces la gnoseología de Tomás de Aquino también cumpliría con la **segunda característica** de las teorías intencionalistas.

Parte de la bien conocida explicación medieval de la intencionalidad involucra hacer una distinción entre el *esse naturale* (existencia natural, tal como la de un árbol o un conejo) y el *esse intentionale* (existencia intencional o mental, tal como la de un pensamiento o una imagen mental). A su vez, la palabra ‘*intentionale*’ en

---

<sup>22</sup> Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 12, a. 1, co.: (...) *intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere.*

<sup>23</sup> Symington, 2017: *The metaphysical condition that provides for intentionality -- 'aboutness' -- is esse intentionale (as opposed to esse naturale); x has intentionality of y if and only if x has the form of y (which is not the form of x) within itself without the matter of y.* (El subrayado es de Symington). La misma idea aparece en Haldane, 1994, p. 21; Crane, 2001, p.9 y Kenny, 2002, p. 243.

la frase '*esse intentionale*' deriva de la palabra latina *intentio*, que significa, aproximadamente, 'tener una idea.' (Lyons, 1995, p. 1)<sup>24</sup>

Una parte importante de los comentaradores del Aquinate deduce el carácter cognitivo del término *intentio* a partir de ciertos pasajes de su *corpus*, sin embargo, William Lyon va más allá y sin ningún tipo de fundamento sostiene que el término *intentio* significa "tener una idea". La importancia de esta traducción reside en que nos da a conocer el consenso existente entre los intérpretes en considerar a la existencia intencional como un sinónimo de la existencia mental. De hecho, en *Suma Contra Gentiles* I, cap. 53 Tomás de Aquino utiliza el término *intentio* como una manera de denominar al concepto mental.

Estos filósofos usaron el término '*intentio*' para referirse al concepto, y el término '*esse intentionale*' (existencia intencional) fue utilizado – por ejemplo, por Tomás de Aquino (1225–1274) – para indicar la manera en que las cosas pueden ser representadas conceptualmente en la mente. (Crane, 2003, p. 31)<sup>25</sup>

Como se verá más adelante (véase sección 1 del capítulo II), el Doctor Angélico sostiene que la percepción ocurre cuando los sentidos reciben formas sensibles que tienen una existencia intencional. Aunque estas formas sensibles no son equivalentes a los conceptos, ya que no hay conceptos en los sentidos, sí podría decirse que tienen un carácter cognoscitivo. Esta idea de que la existencia intencional se vincula exclusivamente con el ámbito gnoseológico se extendió rápidamente entre los comentaradores de Tomás de Aquino.

La expresión *ser intencional* es un concepto de la gnoseología: *intentio* es la relación existente entre la imagen cognoscitiva del sujeto que conoce y el objeto del cual recibe esa imagen que lo expresa. El ser intencional solo tiene existencia en las facultades cognoscitivas. Se contraponen así a la existencia *natural*, que

---

<sup>24</sup> Lyons, 1995, p. 1: *Part of one well-known medieval account of intentionality involved making a distinction between esse naturale (natural existence, such as that of a tree or a rabbit) and esse intentionale (intentional or mental existence, such as that of a thought or mental image). In turn, the word 'intentionale' in the phrase 'esse intentionale' was derived from the Latin word intentio, which meant, roughly, 'having an idea'.*

<sup>25</sup> Crane, 2003, p. 31: *These philosophers used the term 'intentio' to mean concept, and the term 'esse intentionale' (intentional existence) was used – for example, by St Thomas Aquinas (c.1225–1274) – for the way in which the things can be conceptually represented in the mind.*

designa la existencia de un objeto en su realidad. (Rodríguez Gutiérrez Eliseo, 2001, p. 631)

Puede observarse que en este pasaje se evita comparar a la existencia intencional con el concepto mental porque se pretende incluir al conocimiento sensitivo. Por este motivo no se hace referencia al entendimiento y en su lugar se prefiere hablar de las facultades cognoscitivas en general. Sin embargo, queda claro que de acuerdo con esta visión hay una conexión íntima entre la existencia intencional y la existencia cognoscitiva. Esto se evidencia en la afirmación de que la existencia intencional es un concepto de la gnoseología y que solo existe en las facultades cognoscitivas.

A partir de lo dicho en esta sección se puede concluir que existe una línea interpretativa que entiende que el *esse intentionale* de Tomás de Aquino cumple con, al menos, dos de las características de las teorías intencionalistas. En la siguiente sección estudiaremos la relación que parece existir entre estas dos características y la noción de acción inmanente que manejaba el Aquinate. Es importante recordar que dejaremos el análisis de la tercera característica, esto es, la marca de lo cognitivo para el próximo capítulo.

### **3. El conocimiento como objetividad/acción inmanente**

Las dos características mencionadas hasta ahora, a saber, la direccionalidad y la inexistencia intencional de los estados mentales están involucradas en lo que Brentano denominaba “objetividad inmanente”. De acuerdo con algunos intérpretes intencionalistas sería posible establecerse un paralelismo entre esta noción y el concepto de “acción inmanente” a la que aludía Tomás de Aquino cuando hablaba del conocimiento en general.

La noción de objetividad inmanente que manejaba Brentano hacía referencia al hecho de que en todo fenómeno psíquico siempre está el objeto contenido en la acción misma: en toda representación, juicio y emoción hay un objeto que es representado, juzgado o sentido y es hacia ese objeto que se direcciona el pensamiento. Ahora bien, la idea de que el objeto del pensamiento o de la sensación está en quien piensa o siente es anterior a los escolásticos e incluso al mismo Aristóteles (véase Brock, 2014).

Con respecto a este tema se puede analizar lo que el Estagirita desarrolla en el *De anima* I capítulo 2. Ese capítulo está dedicado a estudiar las distintas opiniones de los antiguos filósofos sobre dos características del alma, a saber, el movimiento y el pensamiento. En ese libro Aristóteles afirma que todos sus predecesores, con excepción de Anaxágoras, le atribuían al alma algún elemento o derivado de los elementos para explicar el conocimiento que la misma tiene de los entes materiales.

Afirman, en efecto, que lo semejante es conocido por lo semejante y, puesto que el alma conoce todas las cosas, la hacen compuesta de todos los principios. Por tanto, todos aquellos que afirman que hay una única causa y un único elemento, establecen también que el alma es ese único elemento, por ejemplo, el fuego o el aire; por el contrario, aquellos que afirman que los elementos son múltiples, hacen del alma también algo múltiple. (Aristóteles, *De anima* 405b 15-19)

Se podría decir que el origen de la noción de objetividad inmanente se encuentra en la afirmación de que “lo semejante es conocido por lo semejante”. En efecto, si somos capaces de pensar o sentir una piedra, por ejemplo, es porque nuestro intelecto o sentidos son semejantes a la piedra. Para los antiguos filósofos esta semejanza era material y por eso creían que el alma debía estar compuesta de los elementos de los objetos conocidos. Tomás de Aquino acepta el principio de la semejanza, pero corrige la teoría de los filósofos presocráticos afirmando que no es la materia la que se encuentra en el alma, sino únicamente su forma.

Y esto es evidente a partir de la opinión de los antiguos, que afirmaban que lo semejante se conoce por lo semejante. En efecto, afirmaban que el alma conoce la tierra que está fuera de ella por la tierra que está en ella; y así de las otras cosas. Por lo tanto, si en lugar de la tierra tomamos la especie de la tierra, según la doctrina de Aristóteles, que dice que la piedra no está en el alma, sino la especie de la piedra; se seguirá que el alma por las especies inteligibles conoce las cosas que están fuera del alma. (*ST I*, q. 85, a. 2, co.)<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 85, a. 2, co.: *Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant simile simili cognosci. Ponebant enim quod anima per terram quae in ipsa erat, cognosceret terram quae extra ipsam erat; et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terrae loco terrae, secundum doctrinam Aristotelis, qui dicit quod lapis non est in anima, sed species lapidis; sequetur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quae sunt extra animam.*

Hasta este punto alguien podría afirmar que la relación que se establece entre la postura de Brentano y la tradición que asume Tomás de Aquino parece ser correcta. La afirmación de que la forma del objeto conocido se halla en el sujeto cognoscente podría ser interpretada como equivalente a la tesis de que el “objeto” se encuentra de manera “inmanente” en el sujeto. Sin embargo, la objetividad inmanente de Brentano no solo implica inmanencia sino también direccionalidad, puesto que el sujeto ‘se dirige’ al objeto inmanente. Y es aquí adonde aparece la teoría de la acción inmanente del Aquinate, ya que para algunos autores esta teoría incorpora amabas características. Ahora bien, para mostrar este punto es preciso indagar previamente el siguiente problema: si para Tomás de Aquino la forma del objeto es la que se encuentra de manera inmanente en el sujeto ¿cómo es posible saber si lo conocido es esa forma o los objetos extramentales?

Si bien el Doctor Angélico aborda el tema en varias obras, en esta sección nos dedicaremos a analizar la respuesta que desarrolla en la *Suma Teológica* I, q. 85, a. 2 y en *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*. Para ordenar la exposición primeramente mencionaremos las dos razones por las cuales es necesario rechazar la opinión de que lo conocido son las formas que están en el entendimiento, postura que el Aquinate le atribuye a Averroes. Posteriormente se explicará por qué es necesario sostener que lo primero y directamente conocido es el objeto extramental.<sup>27</sup>

Con respecto al primer punto podemos señalar que uno de los argumentos que expone Tomás para rechazar la idea de que la especie inteligible sea lo conocido se basa en el hecho de que se caería en una especie de platonismo. En efecto, Platón sostenía que lo conocido por el entendimiento eran las Ideas, las cuales subsistían por sí mismas. Ahora bien, sostener que lo conocido son las especies que están en el intelecto es afirmar lo mismo con la única diferencia de que en este caso las especies se encontrarían en un entendimiento. De acuerdo con Tomás de Aquino la diferencia entre la teoría platónica y la teoría averroísta se encontraría en que para la primera el objeto de las ciencias serían las Formas suprasensibles y para los averroístas serían las especies que se encuentran en el alma, siendo inadmisibles ambas opiniones (véase *DUI* cap. 5).

Pero el Aquinate va más lejos en la argumentación y sostiene que la teoría platónica de las Ideas no es tan errada como la de Averroes y sus seguidores. Esto se debe a que la filosofía de Platón es compatible con una teoría que afirme la existencia

---

<sup>27</sup> Es necesario aclarar que las especies inteligibles pueden ser conocidas por medio de un acto reflexivo, lo que aquí se discute es si lo primeramente conocido son esas especies o los objetos de la realidad.



de múltiples intelectos participando de esas Ideas inmatrimales. Los averroístas, en cambio, al afirmar que esas formas se encuentran en un entendimiento, deben admitir de manera necesaria que hay un único intelecto para todo ente cognoscitivo. Esta segunda tesis haría que los averroístas se alejen aún más de la verdad.

El segundo motivo que declara Tomás de Aquino para rechazar esta teoría se basa en hecho de que se caería en una especie de relativismo protagórico. A la hora de analizar su argumentación se debe tener en cuenta que, si bien el tema principal del debate son las especies inteligibles, lo dicho aquí vale también para las especies sensibles. El Aquinate afirma que se caería en un relativismo debido a que si las potencias cognoscitivas, como los sentidos y el intelecto, versaran sobre las especies que están contenidas en ellas, todo juicio sobre lo que afecte a estas facultades sería verdadero, ya que ninguna potencia se equivoca sobre su objeto propio. La gravedad de tal posición radica en que se atentaría contra el principio de no contradicción, ya que todas las opiniones, incluidas las contrarias, deberían ser admitidas como verdaderas. Evidentemente todo aquel que busque la verdad debe evitar esta consecuencia y por este motivo no es posible admitir la posición averroísta (véase *ST I*, q. 85, a. 2).

Con estos argumentos Tomás intenta rechazar la opinión que sostiene que lo conocido por el intelecto son las especies inteligibles. Ahora bien, debe notarse que el Aquinate en ningún momento prueba la imposibilidad de esta opinión, lo que muestra es que si se la acepta también deberían aceptarse ciertas tesis que ni él ni sus adversarios estarían dispuestos a admitir. Esto se debe a que para estos autores existe una evolución en el pensamiento filosófico, siendo Aristóteles el mayor exponente de la filosofía. Por este motivo el Doctor Angélico comienza su crítica a la posición contraria sosteniendo que se cometería “el mismo error de los antiguos” o que se sostendría una posición “platónica” o incluso más desacertada que esta.

Una vez rechazada la opinión que sostiene que lo primeramente conocido son las especies que están en el sujeto, debe demostrarse que lo que el intelecto conoce son los objetos extramentales. De acuerdo con Tomás de Aquino la especie inteligible es el medio por el cual se conocen los objetos externos e intenta demostrar esta afirmación explicando la actividad propia del entender. Es en este punto donde distingue dos tipos de acciones: 1) una acción que podríamos denominar “transitiva” porque la misma pasa a una realidad externa al agente, como ocurre en la acción de calentar o cortar; 2) una acción “inmanente” que permanece en el agente, que es la acción propia de los actos cognoscitivos como ver o pensar.

El Aquinate nos indica que tanto en la acción transitiva como en la acción inmanente existen tres elementos, a saber, un agente, un paciente y una forma por la cual el agente actúa sobre el paciente. En ambas acciones la forma que es recibida en el paciente es una semejanza de la forma del agente. La diferencia entre una acción y otra consiste en que en un caso la acción pasa a una realidad externa y en la otra no. La acción transitiva puede ser explicada mediante el siguiente ejemplo: cuando una madera (paciente) es calentada por el fuego, el calor (forma) que está en ella es semejante al calor que está en el fuego (agente).

La acción inmanente se manifiesta en la actividad del intelecto y los sentidos. Por un lado, con respecto al entendimiento tenemos a un entendimiento agente que actualiza el entendimiento posible por medio de la especie inteligible. Por otro lado, en el sentido ocurre que la forma sensible recibida desde el exterior actualiza al órgano sensorio para que este perciba. En ambos casos la forma inherente al sujeto es una semejanza del objeto externo y es por medio de esa semejanza que el sentido y el entendimiento conocen. Castello Dubra señala la diferencia entre la acción inmanente y la acción transitiva de la siguiente manera:

La diferencia crucial [entre la acción transitiva y la acción inmanente] es que, como aquí la acción es inmanente, aquello a lo cual el principio formal de operación es semejante ya no constituye el término de la acción, en otras palabras, el objeto de conocimiento no es aquí el efecto de la acción causal del intelecto. Así es como queda salvada la distinción entre el *id quo* y el *id quod*. La forma que es principio de conocimiento es aquello mediante lo cual el intelecto conoce, por ser una semejanza de la cosa real externa que sigue siendo el objeto de conocimiento, aquello que el intelecto conoce. (Castello Dubra, 2014, p. 28)

Alguien podría preguntarse legítimamente por qué en la acción inmanente el efecto de la acción causal no es el objeto de conocimiento. En efecto, si la acción de entender es inmanente y permanece en el sujeto ¿por qué el objeto de conocimiento es el ente extramental? Más aún, según Tomás de Aquino en el acto cognoscitivo el entendimiento debe salir de sí para llegar a un objeto externo, lo que parece ser una acción transitiva, puesto que trasciende al sujeto. Se podría pensar que, si la acción es verdaderamente inmanente, el objeto de conocimiento debería ser algo inmanente al

sujeto, esto es, la especie inteligible. Una vez más la explicación a este interrogante parece encontrarse en la distinción entre el *esse naturale* y el *esse intentionale*.

Si el entender fuera una acción que trasciende a la materia exterior, como quemar y mover, se seguiría que el entender existiese según el modo en que la naturaleza de las cosas tiene una existencia en los singulares, como la combustión del fuego existe según el modo de lo combustible. Pero debido a que el entender es una acción que permanece en el mismo que entiende, como Aristóteles dice en *Metafísica* IX, se sigue que el entender sea según el modo del que entiende, es decir, según la exigencia de la especie por la que el que entiende, entiende. (*DUI*, cap. 5)<sup>28</sup>

En este caso Tomás de Aquino nos dice que el modo de existir de una acción nos permite distinguir a la acción transitiva de la acción inmanente. Estos diferentes modos de existir pueden corresponderse a la existencia inmaterial y a la existencia material. Sin embargo, aunque el Aquinate no lo diga explícitamente, podríamos afirmar que está refiriéndose a la distinción entre el *esse naturale* y el *esse intentionale*. Si esto fuera así, el modo de existir de la acción transitiva se correspondería con la existencia natural mientras que a la acción inmanente le correspondería la existencia intencional.

La idea de que Tomás de Aquino se está refiriendo al *esse naturale* y al *esse intentionale* en este pasaje no es para nada descabellada. De hecho, en *De veritate* q. 22 el Doctor Angélico compara la acción del intelecto, esto es, el pensar con la acción de las realidades conocidas y afirma algo semejante al pasaje citado. Lo interesante es que aquí aparece el término *intentio*.

(...) el intelecto se compara a las cosas en cuanto están en el alma de manera espiritual. Pero hacer y mover conviene a las cosas de acuerdo a la existencia propia por las que subsisten en sí mismas, y no según que están en el alma por el modo de la intención. En efecto, el calor en el alma no calienta, sino en el fuego. (*QDV* q. 22, a. 12, co.)<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Tomás de Aquino, *DUI*, cap. 5: *Si autem intelligere esset actio transiens in exteriorem materiam, sicut comburere et movere, sequeretur quod intelligere esset secundum modum quo natura rerum habet esse in singularibus, sicut combustio ignis est secundum modum combustibilis. Sed quia intelligere est actio in ipso intelligente manens, ut Aristoteles dicit in nono Metaph., sequitur quod intelligere sit secundum modum intelligentis, i. e. secundum exigentiam speciei qua intelligens intelligit.*

<sup>29</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 22, a. 12, co.: (...) *intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spirituales in anima. Agere autem et moveri convenit rebus secundum esse proprium quo in*

Tomás afirma que la forma del fuego está en el alma por el modo de la intención, lo que anteriormente había denominado “modo del que entiende”. Ahora bien, la misma forma del fuego cuando se encuentra en el objeto externo está según “la existencia propia por las que subsisten en sí mismas” o, como había dicho anteriormente, según “el modo en que la naturaleza de las cosas tiene una existencia en los singulares”.

De acuerdo con el enfoque intencionalista la aclaración referente al modo de existir de las formas en ambas acciones nos permitiría resolver el problema presentado más arriba. En efecto, en la acción inmanente la forma tiene una existencia intencional y, aunque permanezca en el ente cognoscitivo, tiene por objeto de conocimiento al objeto extramental debido a que la característica del *esse intentionale* sería justamente el de “dirigirse hacia” un objeto. En este caso el objeto es externo al sujeto, pero este último puede dirigirse al objeto gracias a que la especie es una semejanza del objeto y posee una existencia intencional.

Como puede deducirse de todo lo dicho en esta sección, la acción inmanente parece ir de la mano con la existencia intencional, al igual que la objetividad inmanente de Brentano.<sup>30</sup> Podemos decir que tanto para Tomás de Aquino como para Brentano el objeto conocido está en quien conoce. Además, este objeto inmanente se encuentra en el sujeto de manera intencional, es decir, tiene un *esse intentionale*, cuya característica sería la de estar siempre direccionada hacia algo, permitiendo así conocer a los entes extramentales.

Estos argumentos parecen demostrar que las primeras dos características de las teorías intencionalistas están presente en la gnoseología de Tomás de Aquino. En el siguiente capítulo se expondrán las razones que presentan los autores intencionalistas para sostener que la tercera y última característica, correspondiente a “la marca de lo cognitivo”, también se encuentra en la filosofía del Aquinate. Ahora bien, se debe tener en cuenta que estos comentaristas reducen la intencionalidad a la existencia intencional. Esto significa que si logran mostrar que la posesión de intenciones es necesaria y suficiente para que un ente sea cognoscitivo, entonces demostrarían que la intencionalidad es la marca de lo cognitivo para el Doctor Angélico.

---

*seipsis subsistunt, et non secundum quod sunt in anima per modum intentionis; calor enim in anima non calefacit, sed in igne.*

<sup>30</sup> Es interesante notar que toda acción inmanente es inmaterial (véase Sellés, 1994, p. 704) por lo que esta interpretación parecería ser compatible con la presencia de la inmaterialidad en el ente cognoscitivo.

## 4. Conclusiones

En este capítulo hemos expuesto los motivos que llevaron a algunos comentaristas de Tomás de Aquino a sostener que su criterio de cognitividad es la intencionalidad. El primer paso consistió en desplazar a la inmaterialidad del lugar privilegiado en donde se encontraba. El estudio del conocimiento angélico parecería mostrar que la inmaterialidad por sí sola no logra explicar todos los tipos de conocimiento. En efecto, si conocer es poseer una forma sin materia ¿qué ocurre cuando una forma sin materia (un ángel) conoce a otra forma sin materia (otro ángel)?

Los inconvenientes ontológicos y gnoseológicos que pueden seguirse del hecho de que un ángel conozca a otro ángel se resolverían únicamente a partir de la distinción entre la existencia natural y la existencia intencional de las formas. La necesidad de apelar a la existencia intencional demostraría que no es suficiente con que el ente cognoscitivo sea inmaterial. En efecto, también sería necesario que las formas contenidas en el sujeto cognoscente posean una existencia intencional en él. Pero eso no parece ser todo, ya que si uno se dirige hacia el conocimiento sensitivo podría encontrar pruebas que demuestren que el ente cognoscitivo no necesita de la inmaterialidad.

Si uno decide adherir a la interpretación tradicional, debería admitir que la inmaterialidad es la razón del conocimiento. Ahora bien, de acuerdo con algunos autores esto nos llevaría a comprometernos con algún tipo de conocimiento universal de los sentidos (véase, por ejemplo, Camacho, 1975). Esto ocurriría porque la inmaterialidad y la universalidad irían de la mano. La única solución a este problema se encontraría en dejar de lado la inmaterialidad y comenzar a atender en su lugar a la existencia intencional. Este camino nos llevaría a sostener que algo es cognoscitivo por poseer formas intencionales, independientemente de que la inmaterialidad esté presente o ausente.

Con estos argumentos la interpretación inmaterialista parece ser falsada de manera sofisticada, ya que la lectura intencionalista podría explicar todo lo que aquella interpreta y además tendería un exceso de contenido porque resolvería dos problemas de la gnoseología del Aquinate: 1) la manera en que un ángel conoce a otro ángel; 2) el hecho de que los animales posean algún tipo de conocimiento sin comprometerse con el conocimiento universal que tenemos los seres humanos. Una vez que estos autores destruyeron a la inmaterialidad del criterio de cognitividad el reemplazante natural pasó a ser la intencionalidad.

Debido a que Brentano mismo afirmó que Tomás de Aquino fue uno de sus predecesores, los intérpretes intencionalistas se esforzaron por encontrar en la gnoseología del Aquinate las tres características propias de las teorías intencionalistas. La característica de la direccionalidad parece cumplirse porque el mismo Doctor Angélico afirma que el término *intentio* significa tender hacia algo. Lo mismo ocurriría con la segunda característica, consistente en equiparar la existencia intencional con la existencia mental o cognoscitiva.

El estudio de la teoría del conocimiento sensitivo, intelectual e incluso angélico de Tomás de Aquino revela que en todos ellos se encuentra el concepto de *esse intentionale*. De hecho, los pasajes citados en este capítulo confirman que las formas contenidas en los entes cognoscitivos poseen una existencia intencional y que este modo de ser contrasta con la existencia natural que las mismas formas tienen en la realidad. A partir de estos casos parece plausible sostener que la existencia intencional es un sinónimo de “existencia mental” o “existencia cognoscitiva”.

Por último, debemos señalar que cuando Brentano hablaba de la “objetividad inmanente” tenía en cuenta estas dos características, a saber, la in-existencia intencional y la referencia a un objeto. De acuerdo con algunos comentaristas del Aquinate el concepto de “acción inmanente” que utilizaba el filósofo escolástico también contiene esas características. Esto permitiría equiparar a la “objetividad inmanente” con la “acción inmanente”. Esta simetría conceptual vendría a reforzar la idea de que el Aquinate adhería a una teoría intencionalista. En el próximo capítulo estudiaremos la tercera característica mencionada por Brentano y luego analizaremos las fortalezas y debilidades de la lectura intencionalista.

## CAPÍTULO II

# LA LECTURA INTENCIONALISTA Y LA INMUTACIÓN ESPIRITUAL: DE ALIADOS A RIVALES

Como hemos mencionado en la introducción de este trabajo, la tercera tesis brentiana, denominada la “marca de lo mental”, es la característica más importante a la hora de catalogar a una teoría como intencionalista. De acuerdo con esta tesis la existencia intencional sería la propiedad que distingue a los entes cognoscitivos de los no cognoscitivos. Si aplicamos este principio a la gnoseología de Tomás de Aquino obtenemos que la posesión de formas con un *esse intentionale* es condición necesaria y suficiente para que un ente sea cognoscitivo. Si esta lectura es correcta, la inmaterialidad podría estar ausente en algunos entes cognoscitivos por tratarse de algo accidental o secundario.

La interpretación intencionalista del criterio de cognitividad del Aquinate contiene importantes implicancias para el resto de su filosofía. En efecto, de acuerdo con el Doctor Angélico los entes sensitivos reciben las formas intencionales de los objetos exclusivamente cuando son inmutados de manera espiritual por los mismos.<sup>1</sup> Esto quiere decir que si unimos la interpretación intencionalista con la teoría de la inmutación espiritual obtenemos como resultado la tesis de que la inmutación espiritual es necesaria y suficiente para percibir. El razonamiento sería el siguiente: si un ente es inmutado espiritualmente, entonces poseerá las formas intencionales de los objetos que lo inmutan. Pero únicamente los entes cognoscitivos poseen formas que tienen una existencia intencional. Luego, únicamente los entes cognoscitivos pueden ser inmutados espiritualmente.

La lectura intencionalista aplicada al ámbito del conocimiento sensitivo nos revelaría que la inmutación espiritual es la marca de lo cognitivo: “(...) parece ser la habilidad para recibir formas existiendo intencionalmente lo que distingue a los cognoscentes de los no cognoscentes” (Pasnau, 1997, p. 49).<sup>2</sup> Dada la importancia que la *immutatio spiritualis* tiene para los autores intencionalista, en este capítulo

---

<sup>1</sup> Diferente es el caso de los ángeles, por ejemplo, que poseen las formas intencionales de manera innata. Para un desarrollo de este tema véase la sección 2 del capítulo VI del presente trabajo.

<sup>2</sup> Pasnau, 1997, p. 49: (...) *it seems to be the ability to receive intentionally existing forms that distinguishes the cognizant from the noncognizant.*

estudiaremos la tesis que afirma que la misma es necesaria y suficiente para que un ente sea un ente sensitivo. Si esta interpretación es correcta, la intencionalidad se establecería de manera definitiva como la marca de lo cognitivo.

En la sección 1 de este capítulo analizaremos la distinción entre la inmutación natural y la inmutación espiritual que realiza Tomás de Aquino en sus obras. Allí observaremos que la inmutación espiritual cumple un rol muy importante en la percepción. De hecho, el Aquinate llega a afirmar que sin ella no puede haber percepción alguna. Esta aseveración indicaría que la *immutatio spiritual* es condición necesaria para el conocimiento sensitivo. En la sección 2 presentaremos la tesis de Miles Burnyeat que sostiene que la inmutación natural no es necesaria en la percepción, lo que implica afirmar que la inmutación espiritual, además de ser necesaria, es suficiente para que un ente sea sensitivo. Esta lectura unida a lo dicho en el capítulo anterior hace plausible la interpretación intencionalista, ya que mostraría que la gnoseología de Tomás cumple con las tres características de la “tesis de Brentano”.

Por último, en la sección 3 examinaremos el estudio realizado por Sheldon Cohen que revelan que entes que no poseen ningún tipo de conocimiento pueden ser inmutados espiritualmente. Esto es, en la filosofía de Tomás de Aquino se concibe la existencia de entes no cognoscitivos capaces de poseer formas intencionales, tales formas son recibidas cuando los objetos inmutan espiritualmente al ente receptor. Este hecho evidentemente pone en jaque a las lecturas intencionalistas, puesto que sería posible señalar, al menos, una excepción al criterio de cognitividad planteado por estos intérpretes.

## **1. Inmutación espiritual: condición necesaria para la percepción**

Podemos afirmar que la noción de inmutación espiritual tiene su origen en el *De Anima* II capítulo 5, lugar donde Aristóteles comienza su estudio sobre el conocimiento sensitivo en general. Allí el Filósofo afirma que la sensación consiste en una cierta alteración (*alloiosis tis*), ya que en el acto perceptivo el sujeto es movido y padece una afección por parte del objeto (véase Aristóteles, *De Anima* 416b 34-35). Es importante señalar que Aristóteles se ve obligado a utilizar la palabra “alteración” debido a que no poseía otro término que expresara adecuadamente lo que sucede en la sensación. Por este motivo agrega la palabra “cierta” (*tis*), dando a entender que la alteración que



ocurre en la sensación no debe ser entendida de manera semejante a como es definida en la *Física*:

Al movimiento cualitativo lo llamamos alteración (*alloiosis*), pues este es el nombre común que se le da. Por “cualidad” no entiendo aquí aquello que está en la sustancia (ya que también de una diferencia específica se dice que es una cualidad), sino esa afección según la cual decimos de una cosa que está afectada o no lo está. (Aristóteles, *Física* V, 2, 226a 26-29)

La alteración física consiste en el paso de un estado cualitativo a otro, pero no es este tipo de alteración que toma lugar en la sensación. Aristóteles establece una distinción entre la alteración física, que supone la destrucción del contrario, y la alteración que se da en la sensación, que implica una perfección por parte del ente cognoscitivo. En las dos alteraciones ocurre que una potencia es actualizada por un agente, la diferencia se encuentra en el hecho de que en la alteración física se produce la destrucción de una cualidad por la acción de una cualidad contraria. Esta alteración lleva al paciente hacia un estado de privación de una cualidad ya existente en él. Por el contrario, en el segundo tipo de alteración se conserva de lo que ya estaba presente en el paciente. Sin embargo, al ser actualizado por el agente es llevado a un estado activo/perfectivo que es su actividad natural.

Los sentidos externos son alterados de una manera perfectiva (no-privativa) por los objetos cuando reciben una forma sensible sin materia. Esta alteración o inmutación activa los poderes de los sentidos sin que se produzca la destrucción de ninguna cualidad ya existente en ellos. En el *De anima* II capítulo 12 Aristóteles menciona esta alteración no-privativa para definir al sentido como “la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro” (Aristóteles, *De anima* II 424a 19).

Estas palabras del Estagirita son la ocasión para que Tomás de Aquino decida hacer una precisión en la definición del sentido, ya que recibir formas sin materia no es algo privativo del mismo. La razón de esta precisión se encuentra en que todo agente actúa por su forma y no por su materia, por lo tanto, todo paciente al ser alterado recibe la forma del agente sin su materia. El ejemplo que usa el Aquinate para describir esta última alteración es el del aire calentado por el fuego. El paciente, que en este caso es el

aire, al ser alterado recibe la forma del fuego sin su materia y, sin embargo, no hay aquí ningún acto perceptivo.

De acuerdo con el Doctor Angélico la diferencia que existe entre la alteración que ocurre en el sentido al recibir las formas sensibles y la alteración física, como la del aire al recibir la forma del fuego, no se encuentra en la recepción inmaterial de la forma, sino en el modo de existir de la misma. En la alteración que padecen los sentidos la forma no tiene el mismo modo de ser o existir (*modus essendi*) en el paciente y en el agente (véase *In DA II*, lectio 24, 2). Diferente es el caso de la alteración del aire por parte del fuego, ya que aquí el paciente comparte con el agente la misma disposición material. Es por esta razón que la forma estará en el paciente de la misma manera que se encuentra en el agente.

Para seguir con el ejemplo podríamos decir que el aire posee la misma disposición material que el fuego y por eso, en el momento en que es alterado por este, se vuelve cálido. Por otro lado, en la alteración que ocurre en el sentido el paciente no tiene la misma disposición material que el agente y por eso la forma tendrá un modo de ser diferente en ambos. Por el hecho de poseer una disposición material distinta el paciente se asimila al agente únicamente en relación con la forma y no con respecto a la materia, esto posibilita que se hable de una recepción sin materia o inmaterial (véase *CT*, cap. 52; Tweedale, 1992, pp. 215-231). El ejemplo que suele dar el Aquinate es el del ojo que no se colorea cuando recibe la forma del color.

Por el momento nos limitamos a decir que el modo de existir de las formas en el sentido es diferente a como se encuentran en el objeto, pero Tomás de Aquino le asigna una denominación propia a este *modus essendi*. El Aquinate sostiene que la forma sensible es recibida en el sentido según una existencia intencional y espiritual (*esse intentionale et spirituale*). Por otro lado, en la alteración física la forma se encuentra en el objeto alterado según una existencia natural (*esse naturale*). Esta nomenclatura nos permitirá aclarar algunos conceptos previos.

Hemos afirmado en el comienzo de este apartado que la noción de inmutación espiritual tiene su origen en Aristóteles, ya que no es otra cosa que la alteración no-privativa mencionada por el Estagirita. Sin embargo, a partir de la terminología señalada en el párrafo anterior podemos advertir que es Tomás de Aquino quien denomina de esta manera a la alteración perfectiva que se observa en la percepción. Por ejemplo, en *Suma Teológica I*, q. 78, lugar donde el Aquinate trata sobre los sentidos externos, se hace referencia a la alteración privativa y a la alteración perfectiva, pero en este caso se

habla de una inmutación natural (*immutatio naturalis*) y de una inmutación espiritual (*immutatio spiritualis*) respectivamente:

La [inmutación] natural [ocurre] cuando la forma de lo que inmuta es recibida en lo inmutado de acuerdo con la existencia natural, como el calor en lo calentado. Sin embargo, la [inmutación] espiritual [ocurre] cuando la forma de lo que inmuta es recibida en lo inmutado según la existencia espiritual, como la forma del color en la pupila, que no se colorea por esto. (*ST I*, q. 78, a. 3, co.)<sup>3</sup>

En este pasaje se observa que el Aquinate distingue nuevamente estos dos modos de existir de la forma. En la *immutatio naturalis* la forma es recibida en el ente inmutado según un *esse naturale*, sin embargo, en la *immutatio spiritualis* la forma sensible se encuentra en el ente sensitivo según un *esse spirituale* o *intentionale*. También se hace referencia al hecho de que la forma que es recibida de manera intencional en lo inmutado no provoca ninguna modificación natural, por ejemplo, el ojo no cambia de color al recibir la forma del color. En cambio, sí se produce una modificación natural cuando la forma es recibida según la existencia natural. Aquí se hace referencia nuevamente a la acción del fuego al calentar.

Teniendo en cuenta esta distinción es posible constatar que la inmutación espiritual cumple un rol más importante que la inmutación natural en la teoría del conocimiento sensitivo de Tomás de Aquino. Según el Aquinate todos los sentidos son inmutados espiritualmente, pero no todos son inmutados naturalmente y los que efectivamente lo son, no padecen la inmutación natural de la misma manera. En el caso de la visión únicamente se produce una inmutación espiritual (véase *In DA I*, lectio 14, 20), mientras que en los otros sentidos también sobreviene una inmutación natural, ya sea por parte del objeto, ya sea por parte del órgano.

Por parte del objeto la transmutación natural se encuentra, según el lugar, en el sonido que es el objeto del oído, ya que el sonido es causado por la percusión y conmoción del aire. Pero [la transmutación natural] se encuentra según la alteración, en el olor, que es el objeto del olfato, en efecto, es necesario que el cuerpo sea alterado de algún modo por lo cálido y que por esto exhale olor. Por

---

<sup>3</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 78, a. 3, co.: *Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata.*

parte del órgano, la inmutación natural está en el tacto y en el gusto, ya que la mano que toca se calienta por lo cálido y la lengua se humedece por la humedad de los sabores. Pero el órgano del olfato o del oído nunca se inmuta por una inmutación natural al sentir, a no ser por accidente. (ST I, q. 78, a. 3, co.)<sup>4</sup>

A partir de estas precisiones el Doctor Angélico establece un orden jerárquico entre las facultades sensitivas: la vista es el más perfecto de los sentidos por ser el más espiritual, ya que no sufre ninguna inmutación natural. Le siguen el oído y el olfato que, si bien padecen una inmutación natural, esta se da exclusivamente por parte del objeto. En el último lugar se encuentran el gusto y el tacto que son los más materiales, ya que son los órganos mismos los que sufren la inmutación natural. La primacía y la necesidad de la inmutación espiritual quedan plasmadas en las palabras del mismo Tomás de Aquino:

Para la operación del sentido se requiere la inmutación espiritual por la cual la intención de la forma sensible se produce en el órgano sensorio. De otra manera, si la sola inmutación espiritual fuera suficiente para sentir, todos los cuerpos naturales sentirían cuando son alterados. (ST I, q. 78, a. 3, co.)<sup>5</sup>

Es importante notar que en este pasaje no se está afirmando que la inmutación espiritual sea condición necesaria y suficiente para que haya percepción, como afirman algunos intérpretes (véase Tellkamp, 1998, pp. 197-198). Si nos atenemos a las palabras del texto notaremos que el Aquinate: 1) afirma que la inmutación espiritual es necesaria y 2) niega que la inmutación natural sea suficiente para percibir. Aún no estamos en condiciones de afirmar o negar que la inmutación natural sea necesaria para conocer sensitivamente, solo podemos afirmar que no es suficiente. Por el mismo motivo tampoco conocemos hasta el momento si la inmutación espiritual es suficiente para percibir, únicamente podemos afirmar que es necesaria.

A partir de lo dicho se podría sostener con total seguridad que la recepción de formas sensibles que tienen una existencia intencional es un requisito necesario para que

---

<sup>4</sup> Tomás de Aquino, ST I, q. 78, a. 3, co.: *Ex parte autem obiecti, invenitur transmutatio naturalis, secundum locum quidem, in sono, qui est obiectum auditus, nam sonus ex percussione causatur et aeris commotione. Secundum alterationem vero, in odore, qui est obiectum olfactus, oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quod spiret odorem. Ex parte autem organi, est immutatio naturalis in tactu et gustu, nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum vero olfactus aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens.*

<sup>5</sup> Tomás de Aquino, ST I, q. 78, a. 3, co.: *Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur.*

haya conocimiento sensitivo, lo que corrobora en parte el criterio de cognitividad de las teorías intencionalistas. Esta es la conclusión a la que arriba Fisher (2017) cuando afirma que “(...) la disposición para la recepción intencional de la forma es una condición necesaria para la cognición” (p. 41).<sup>6</sup> En la próxima sección analizaremos la posición de algunos comentaristas que sostienen que la inmutación espiritual además de ser necesaria también es suficiente para que un ente perciba, lo que corroboraría completamente el criterio intencionalista y lo haría aún más plausible.

## **2. Inmutación espiritual: condición suficiente para la percepción**

En la sección anterior señalamos que Aristóteles no poseía un término que dé cuenta de la alteración que se produce en los sentidos y por eso hablaba de una “cierta” alteración. Esta falta de precisión a la hora de definir el sentido tuvo como consecuencia una discusión entre sus intérpretes sobre la manera en que debería ser entendida la alteración perfecta. Tal discusión es conocida como la rivalidad entre una “interpretación literalista” contra una “interpretación espiritualista” de la teoría del conocimiento sensitivo de Aristóteles.

Richard Sorabji es el autor que desarrolla en sus escritos la lectura que es conocida como la interpretación literalista. Para este comentarista de Aristóteles los entes que son alterados de manera perfecta experimentan un cambio fisiológico en sus órganos sensorios. En la visión, por ejemplo, el órgano visual literalmente toma o adquiere la cualidad del objeto percibido y se colorea de manera similar a otros cuerpos.

[Aristóteles] nos va a recordar que el órgano se colorea durante el proceso perceptual y presumiblemente seremos conscientes de su coloración. Esta coloración es un *proceso fisiológico*, que podría en principio, incluso si no en la práctica, ser visto por otros observadores, usando la percepción sensorial ordinaria. (Sorabji, 1974, p. 64)<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Fisher, 2017, p. 41: (...) *the disposition for intentional reception of form is a necessary condition for cognition.*

<sup>7</sup> Sorabji, 1974, p. 64: [Aristotle] *goes on to remind us that the organ is coloured during the perceptual process, and presumably we will be aware of its coloration. This coloration is a physiological process, which could in principle, even if not in practice, be seen by other observers, using ordinary sense perception.* (El subrayado es mío)

Colocado en las antípodas de esta lectura Miles Burnyeat, el principal exponente de la interpretación espiritualista, niega la existencia de algún cambio fisiológico en la percepción o, al menos, niega que la misma consista únicamente en un cambio fisiológico. Para este autor la alteración perfectiva consiste en recibir formas sensibles sin materia y para que esto suceda es necesario que existan ciertas condiciones materiales por parte del ente cognoscitivo. Por ejemplo, es necesario que en el ojo haya algún tipo de líquido transparente para que ocurra la visión, pero no es necesario que se produzcan cambios materiales en el órgano sensorio. Burnyeat cree observar en la teoría de la inmutación espiritual de Tomás de Aquino la expresión justa de su lectura:

Todas esas descripciones aparentemente físicas—el órgano se vuelve como el objeto, se ve afectado, actualizado o alterado por las cualidades sensibles, toma la forma sensible sin la materia— todo esto se está refiriendo a lo que Aquino llama un cambio ‘espiritual’, un tomar conciencia de alguna cualidad sensible en el entorno. (Burnyeat, 1992, p. 21)<sup>8</sup>

La posición de Burnyeat se fundamenta en dos supuestos: 1) la inmutación espiritual que menciona Tomás de Aquino es sinónimo de “tomar conciencia”; 2) ser inmutado espiritualmente es condición necesaria y suficiente para tener un conocimiento sensitivo del objeto que inmuta, es decir, no es necesario que se produzca algún cambio fisiológico en el ente sensitivo. Explicado en los términos que utiliza el Aquinate, diríamos que la diferencia entre estos autores radica en el hecho de que para Sorabji la percepción se produce por una inmutación natural del órgano, mientras que Burnyeat entiende que un ente percibe cuando es inmutado espiritualmente, siendo innecesaria la presencia de la inmutación natural.

Excede a este trabajo establecer cuál de las dos posiciones es la más plausible a la hora de interpretar los textos de Aristóteles. Sin embargo, esta discusión nos interesa porque la posición de Burnyeat lleva implícita una lectura particular de la doctrina de Tomás de Aquino con respecto a su teoría del conocimiento sensitivo. Por este motivo en esta sección estudiaremos la plausibilidad del segundo supuesto presentado por Burnyeat, a saber, la afirmación de que para el Aquinate no es necesario que haya

---

<sup>8</sup> Burnyeat, 1992, p. 21: *All these physical-seeming descriptions—the organ's becoming like the object, its being affected, acted on, or altered by sensible qualities, its taking on sensible form without the matter—all these are referring to what Aquinas calls a 'spiritual' change, a becoming aware of some sensible quality in the environment.*

alguna inmutación natural en los órganos sensorios en el momento de percibir. En el caso de que este supuesto fuera acertado, se corroboraría el criterio de cognitividad intencionalista según el cual la posesión de formas intencionales es condición necesaria y suficiente para que un ente sea cognoscitivo. Dejaremos el estudio del primer supuesto de Burnyeat para la próxima sección.

El segundo supuesto de la lectura espiritualista se fundamenta en un pasaje de la *Suma Teológica* en donde Tomás de Aquino afirma que la inmutación natural es necesaria únicamente para disponer el órgano a fin recibir formas sensibles, las cuales poseerán una existencia intencional en el ente cognoscitivo. De acuerdo con esta idea la inmutación natural sería una causa dispositiva instrumental de la percepción, pero no una causa perfectiva de la misma. El pasaje que cita este autor es el siguiente:

Pero hay otra operación del alma debajo de esta [la operación del alma racional], que de hecho se produce por un órgano corpóreo, aunque no por alguna cualidad corpórea. Y tal es la operación del alma sensible porque, aunque lo cálido y lo frío, lo húmedo y lo seco y las otras cualidades corporales de este tipo se requieran para la operación del sentido, sin embargo, no [se requieren] de tal manera que la operación del alma sensible proceda mediante la virtud de tales cualidades, sino que se requieren *solo para la debida disposición del órgano*. (ST I, q. 78, a. 1, co.)<sup>9</sup>

Este pasaje utilizado por Burnyeat puede ser complementado por otro que se encuentra en *Suma Contra Gentiles* II capítulo 68, lugar donde el Aquinate explica de qué manera una sustancia intelectual puede ser forma de un cuerpo. Allí se establece una escala en la naturaleza que parte de los elementos, cuyas formas están completamente sumergidas en la materia, hasta llegar al ser humano. La característica principal del ser humano es la de poseer un alma intelectual, esto es, una forma unida a un cuerpo, cuya operación no se ejerce por medio de ningún órgano corpóreo. En el centro de esta escala, en donde las operaciones de las formas se van desprendiendo cada vez más de la materia, Tomás de Aquino menciona a los animales y afirma lo siguiente:

---

<sup>9</sup> Tomás, de Aquino ST I, q. 78, a. 1, co.: *Est autem alia operatio animae infra istam, quae quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem. Et talis est operatio animae sensibilis, quia etsi calidum et frigidum, et humidum et siccum, et aliae huiusmodi qualitates corporeae requirantur ad operationem sensus; non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animae sensibilis procedat; sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi.* (El subrayado es de Burnyeat)

Por sobre estas formas [las almas de las plantas] se encuentran otras formas similares a las sustancias superiores no solo en el moverse, sino también de alguna manera en el conocer, y así están capacitadas para en las operaciones para las que tampoco orgánicamente sirven las cualidades predichas, aunque las operaciones de este tipo no se completan sino mediante un órgano corpóreo, como son las almas de los animales brutos. En efecto, sentir e imaginar no se completan calentando o enfriando, aunque estas son necesarias para la debida disposición del órgano. (SCG II, cap. 68)<sup>10</sup>

En los dos últimos pasajes citados, el de la *Suma Teológica* y la *Suma Contra Gentiles*, el Aquinate sostiene que es necesario que se den ciertas condiciones materiales en los órganos para que se produzca la sensación. El ojo necesita de un líquido transparente, el oído necesita del aire y el sentido del tacto necesita de cierta dureza y temperatura para ejercer sus operaciones propias. En este caso la función que cumpliría la inmutación natural sería la de disponer materialmente al órgano para que sea inmutado espiritualmente por el objeto. El acto perceptivo propiamente dicho ocurriría únicamente cuando el ente recibe la forma intencional.

Esta sería la razón por la que el ojo no necesitaría padecer alguna inmutación natural para que ocurra el acto visivo. La explicación sería que este órgano ya posee las condiciones materiales necesarias para recibir inmaterialmente las formas de los colores. Esta lectura también explicaría por qué en los demás sentidos la inmutación natural se da o bien en el objeto, o bien en el órgano. Es sencillo pensar que los órganos sensorios necesitan ser inmutado naturalmente de una manera particular debido a que cada uno de ellos requieren de diferentes disposiciones materiales para que sean alterados espiritualmente.

Ahora bien, si esta lectura es correcta se seguiría que la inmutación espiritual es necesaria y suficiente para que un ente pueda percibir, mientras que la inmutación natural no sería necesaria, como se observa de manera patente en el caso de la vista. Sin embargo, se podría objetar que la inmutación natural es tan necesaria como la inmutación espiritual, ya que cumple una función en la percepción, aunque la misma sea

---

<sup>10</sup> Tomás de Aquino, SCG II, cap. 68: *Supra has formas inveniuntur aliae formae similes superioribus substantiis non solum in movendo, sed etiam aliquantulum in cognoscendo; et sic sunt potentes in operationes ad quas nec organice qualitates praedictae deserviunt, tamen operationes huiusmodi non complentur nisi mediante organo corporali; sicut sunt animae brutorum animalium. Sentire enim et imaginari non completur calefaciendo et infrigidando: licet haec sint necessaria ad debitam organi dispositionem.*



para disponer materialmente a los órganos sensorios. Es decir, ambas inmutaciones cumplen un papel en la teoría del conocimiento del Aquinate, de otra manera no se entendería por qué razón la menciona.

Si, por ejemplo, el órgano del tacto no se calentara mediante alguna inmutación natural tampoco podría ser inmutado espiritualmente, puesto que carecería de la debida disposición material para tal efecto. Esto significa que sin la inmutación natural dicho sentido jamás podría percibir, lo que demostraría su condición de “necesaria”. Tal vez Sorabji estaba equivocado al afirmar que la sensación consiste en un cambio fisiológico, pero eso no daría lugar a excluir esta alteración en la percepción. Por nuestra parte consideramos que este argumento es parcialmente correcto y para demostrarlo es preciso distinguir entre: 1) las condiciones necesarias en sentido absoluto y 2) las condiciones necesarias en sentido relativo, esto es, en relación con un determinado contexto.

Desde la perspectiva teológica que se encuentra como trasfondo en el pensamiento de Tomás de Aquino se asume que el estado de vida presente es diferente al estado en el que se encontraban los seres humanos antes de la caída en pecado y del estado en que se encontrarán los resucitados después de esta vida. Únicamente en el estado de vida actual se necesita que algunos órganos sensorios sean sometidos a una inmutación natural y de esta manera disponerlos materialmente para que puedan ser inmutados espiritualmente por los objetos sensibles.

Si suponemos la existencia de un estado de vida más perfecto en el cual las disposiciones materiales de los órganos sensorios ya están aseguradas, deberíamos decir que la inmutación natural, hablando en un sentido absoluto, no sería necesaria para el acto perceptivo porque su función dispositiva sería superflua. Como afirmamos anteriormente, este estado de vida más perfecto forma parte de los dogmas que acepta Tomás de Aquino. Es esta creencia la que nos permite conocer el verdadero valor de la inmutación natural en su teoría del conocimiento sensitivo. Por este motivo a continuación nos dedicaremos a estudiar el estado de vida en el que para Tomás se encontraba Adán en el paraíso y el estado en que se encontrarán los cuerpos en la Resurrección.

Con respecto al paraíso perdido el Aquinate se pregunta en el *Comentario a las Sentencias* si el cuerpo de Adán era pasible. El primer argumento a favor de la tesis de la pasibilidad del cuerpo de Adán se fundamenta en la esencia misma de la percepción. Se argumenta que, según Aristóteles, sentir es un cierto padecer y como no puede

excluirse la sensación en Adán debe admitirse que su cuerpo era pasible. La respuesta del Doctor Angélico se basa en la distinción ya establecida entre la inmutación espiritual y la inmutación natural que ocurre en la percepción.

A lo primero debe decirse que la pasión es doble: una que se sigue de la acción de la naturaleza, a saber, cuando la especie del agente se recibe en el paciente según la existencia material, como cuando el agua se calienta por el fuego. Otra [pasión] que se sigue de la acción que es por el modo del alma, a saber, cuando la especie del agente se recibe en el paciente según la existencia espiritual (...) como la especie de la piedra se recibe en la pupila, y tal pasión siempre es para la perfección del paciente, por lo cual no excluimos tal pasión del cuerpo de Adán. (*In Sent. II, d. 19, q. 1, a. 3, ad 1*)<sup>11</sup>

Antes de seguir con el tema en cuestión es necesario señalar dos puntos sobre este pasaje. Lo primero a decir es que los ejemplos utilizados para describir ambas pasiones ratifican que el Aquinate se está refiriendo a la inmutación natural y a la inmutación espiritual, aunque para ello utilice otros términos. Lo segundo que se puede observar es que en el caso de la inmutación natural Tomás de Aquino afirma que la forma recibida en el paciente tiene una “existencia material”, a partir de lo dicho podemos decir entonces que en este caso “existencia natural” es equivalente a “existencia material”.<sup>12</sup>

Con respecto a la necesidad de que el órgano sensorio sea inmutado naturalmente para que ocurra la percepción, este pasaje insinúa que dicha inmutación puede ser excluida en Adán, aunque no se excluye la inmutación espiritual. Esto es, Adán podía tener un conocimiento sensitivo en el paraíso por el hecho de ser inmutado espiritualmente y para ello no era necesario que sea inmutado naturalmente. Esta afirmación nos da a entender que esta última inmutación no es necesaria para la sensación, hablando en un sentido absoluto.

Esta cuestión se clarifica aún más cuando en la misma obra trata sobre la pasibilidad de los cuerpos de los resucitados. El argumento a favor de la pasibilidad de

---

<sup>11</sup> Tomás de Aquino, *In Sent. II, d. 19, q. 1, a. 3, ad 1: Ad primum ergo dicendum, quod duplex est passio. Una quae sequitur actionem naturae: quando scilicet species agentis recipitur in patiente secundum esse materiale, sicut quando aqua calefit ab igne. Alia quae sequitur actionem quae est per modum animae; quando scilicet species agentis recipitur in patiente secundum esse spirituale, (...) sicut species lapidis recipitur in pupilla; et talis passio semper est ad perfectionem patientis; unde talem passionem non excludimus a corpore Adae.*

<sup>12</sup> De todas maneras, debe señalarse que ambos conceptos no son equivalentes, ya que la existencia natural también se da en seres carentes de materialidad como ocurre con los ángeles.

los cuerpos de los resucitados es el mismo que se daba con respecto a Adán en el paraíso, a saber, si la sensación es un cierto padecer y la misma no se excluye en un estado de perfección, entonces los cuerpos de los resucitados serán pasibles. Tomás de Aquino responde a dicha objeción de la siguiente manera:

A lo primero debe decirse que las cualidades que el tacto percibe son aquellas por las que se constituye el cuerpo del animal. De aquí que, según el estado presente, por las cualidades tangibles al cuerpo del animal le es natural ser inmutado con una inmutación natural y una [inmutación] espiritual por el objeto del tacto. Y por esta razón se dice que el tacto es el más material entre los otros sentidos, porque tiene adjunta una mayor inmutación material. Sin embargo, *la inmutación material no se relaciona al acto de sentir que se perfecciona por la inmutación espiritual, a no ser por accidente*. Y por esto en los cuerpos gloriosos, cuya impassibilidad excluye la inmutación natural, habrá una inmutación por las cualidades tangibles solo [de manera] espiritual, como lo fue en el cuerpo de Adán, que ni el fuego podía quemar ni la espada podía cortar y, sin embargo, los habría sentido [al fuego y la espada]. (*In Sent. IV, d. 44, q. 2, a. 1, qc. 4, ad 1*)<sup>13</sup>

Este pasaje es clave para nuestro tema porque afirma de manera explícita que la inmutación natural del órgano es accidental en el conocimiento sensitivo. Además, confirma nuestra idea acerca del tipo de sensación que poseía Adán en el paraíso perdido. No nos equivocaremos al sostener que el ente sensitivo necesita de ciertas condiciones materiales que posibiliten la recepción de formas intencionales. Si de hecho se da la inmutación natural en algunos sentidos es únicamente debido a que en el estado presente de vida se requiere que el cuerpo sea dispuesto materialmente para ser inmutado espiritualmente.

Por lo tanto, hablando en sentido absoluto, Burnyeat tiene razón al afirmar que la inmutación natural no es necesaria para el funcionamiento de los órganos, puesto que la percepción consiste en recibir formas que tienen una existencia intencional, o lo que es

---

<sup>13</sup> Tomás de Aquino, *In Sent. IV, d. 44, q. 2, a. 1, qc. 4, ad 1*: *Ad primum ergo dicendum, quod qualitates quas tactus percipit, sunt illae ex quibus constituitur animalis corpus; unde per qualitates tangibiles corpus animalis secundum statum praesentem natum est immutari immutatione naturali et spirituali ab objecto tactus; et ideo tactus dicitur maxime materialis inter alios sensus, quia habet plus de materiali immutatione adjunctum. Non tamen immutatio materialis se habet ad actum sentiendi qui perficitur spirituali immutatione, nisi per accidens; et ideo in corporibus gloriosis, a quibus impassibilitas excludit naturalem immutationem, erit immutatio a qualitatibus tangibilibus spiritualis tantum, sicut et in corpore Adae fuit, quod nec ignis urere nec gladius scindere potuisset; et tamen horum sensum habuisset.* (El subrayado es mío)

lo mismo, tener un conocimiento sensitivo consiste en ser inmutado espiritualmente. Pero, hablando en sentido relativo, esto es, en relación con el estado de vida presente, sí es necesaria la inmutación natural para disponer los órganos, ya que sin ella los sentidos no podrían ser inmutados espiritualmente, con excepción de la vista.

El hecho de que en un estado de perfección la inmutación espiritual sea suficiente para percibir no demostraría que el cuerpo es superfluo en esta actividad cognoscitiva. De acuerdo con el Aquinate únicamente los seres corpóreos pueden ser inmutados espiritualmente (véase sección 2 del capítulo V) y además los sentidos pueden conocer lo particular justamente porque están unidos a un órgano (véase sección 3 del capítulo V). Luego, cuando se sostiene que la inmutación natural es innecesaria en un estado de perfección, no se está afirmando la superfluidad del cuerpo, sino la de sus modificaciones materiales como el calentarse o enfriarse.

A partir de estos datos podemos sacar algunas conclusiones. Hemos mostrado en la sección anterior que para Tomás de Aquino la inmutación espiritual es necesaria para el acto perceptivo. En esta sección observamos que existen razones para pensar que también es suficiente, ya que es posible pensar en un estado en el que se excluya la inmutación natural y de todas maneras un ente perciba debido a que es inmutado espiritualmente. Estas dos afirmaciones nos inclinarían a afirmar la plausibilidad de las interpretaciones intencionalistas con respecto a la tercera característica. De hecho, podemos decir que, según lo estudiado hasta el momento, la teoría del conocimiento del Aquinate cumpliría con las tres características de las teorías intencionalistas.

Característica 1: (La direccionalidad a un objeto) el término *intentio*, sinónimo de *esse intentionale*, significa “tender hacia algo”, por lo que el concepto de existencia intencional manifiesta la direccionalidad del sujeto hacia el objeto.

Característica 2: (La existencia mental o cognoscitiva) la existencia intencional es sinónimo de existencia cognoscitiva, ya que solo se da en el ámbito gnoseológico.

Característica 3: (la “marca de lo cognitivo”) la posesión de formas que tienen una existencia intencional es la característica privativa de los entes cognoscitivos. Un ente es cognoscitivo si y solo si (condición necesaria y suficiente) posee intenciones.

Las razones que exponen los comentaristas intencionalistas parecen tener bases muy sólidas, por lo que sería plausible sostener que el Aquinate poseía una teoría del conocimiento de raigambre intencionalista semejante a la filosofía de Brentano. La

lectura inmaterialista parece haber sido falsada de manera sofisticada y definitiva. Sin embargo, en la siguiente sección presentaremos los motivos que nos llevan a abstenernos a aceptar tal lectura. Comenzaremos la crítica a esta interpretación derribando la tercera característica, esto es, mostraremos que la posesión de intenciones no es algo privativo de los entes cognoscitivos y para ello nos serviremos del concepto de *immutatio spiritualis*.

### **3. *Esse intentionale* en el órgano y en el medio**

Podemos sostener a esta altura del trabajo que es evidente la relevancia de la inmutación espiritual en la teoría del conocimiento sensitivo de Tomás de Aquino. En efecto, si el sentido es definido como la recepción de formas sin materia, debemos agregar que estas formas deben poseer una existencia intencional en el recipiente, lo que ocurre únicamente si este es inmutado espiritualmente. Luego, parece fundamental comprender qué es lo que entiende el Aquinate por “inmutación espiritual”, puesto que nuestra intención es interpretar su teoría de la percepción de manera adecuada. En esta sección estudiaremos el uso que hace el Doctor Angélico de la inmutación espiritual y observaremos que las conclusiones alcanzadas pondrán en jaque al criterio de cognitividad intencionalista.

Para comenzar el análisis del término de *immutatio spiritualis* debemos señalar primeramente que hasta finales del siglo XX existió una interpretación clásica del conocimiento sensitivo en el pensamiento del Aquinate, de la cual David W. Hamlyn resulta ser uno de los principales exponentes. En su libro titulado *Sensation and Perception: A History of the Philosophy of Perception* desarrolla esta interpretación canónica y en ella postula una lectura particular de la inmutación espiritual y de la inmutación natural en la teoría del Aquinate.

Según sus palabras, para Tomás de Aquino la percepción consiste en dos cambios o alteraciones. La primera alteración es un cambio físico que ocurre en el órgano sensorio y lo altera materialmente. El Doctor Angélico caracterizaría este cambio como la recepción natural de la forma sensible. Y la segunda alteración, la *immutatio spiritualis*, consistiría en un cambio espiritual o mental que se daría únicamente en el alma, razón por la cual el Aquinate la denomina inmutación “espiritual”.

[Aquino] ve la percepción sensible primariamente como una forma de cambio en el que el órgano sensorio se altera. Pero esto no puede ser todo lo que está involucrado, junto con el cambio físico se da la recepción de una forma sensible sin la materia. Aquino considera que esto último no es algo que suceda en el órgano sensorio, sino algo que le ocurre a la facultad del alma o la mente. Esto es, en sus palabras, un cambio espiritual. En esto difiere de Aristóteles, ya que, como indiqué anteriormente, es el órgano sensorio el que, según la visión de Aristóteles, recibe la forma sensible. Aquino observa que no puede decirse que el ojo recibe el color del objeto de la visión, y en consecuencia coloca un refinamiento a la doctrina de Aristóteles. De manera similar, trata el hecho de asimilarse como una verdad sobre lo que le ocurre a la *mente* en la percepción, no al órgano sensorio. (Hamlyn, 1961, p. 46)<sup>14</sup>

Como hemos mencionado anteriormente, esta interpretación predominó entre los comentadores de Tomás de Aquino hasta convertirse en la lectura “canónica” de la distinción entre la inmutación natural y la inmutación espiritual. De acuerdo con esta lectura las dos inmutaciones son necesarias para la percepción debido a que la inmutación natural altera los órganos sensorios y la inmutación espiritual altera el alma. La visión sería un caso extraordinario y de difícil comprensión, ya que parecería que únicamente el alma debiera ser inmutada espiritualmente. Solamente en este caso sería superflua la inmutación natural del órgano.

Esta lectura ha sido criticada por Sheldon Cohen (1982), quien ha mostrado de manera convincente que la explicación que se hace de la inmutación espiritual no es plausible por el hecho de que va en contra de numerosas evidencias textuales donde Tomás de Aquino sostiene que la misma ocurre en el órgano sensorio y no en el alma. Lo que pretende Cohen en su trabajo es mostrar que: 1) la inmutación espiritual es un evento físico porque se da en cuerpos físicos, lo que significa que no es un evento mental que se produciría en el alma, como se sostuvo durante tanto tiempo; 2) la imagen sensible (*phantasma*), que es el producto final de la inmutación espiritual, no es una

---

<sup>14</sup> Hamlyn, 1961, p. 46: [Aquinas] *views sense-perception primarily as a form of change in which the sense-organ is altered. But this cannot be all that is involved, for along with the physical change there goes the reception of a sensible form without the matter. The latter Aquinas takes to be not something that happens to the sense-organ, but something that happens to the faculty of the soul or mind. It is, in his words, a spiritual change. In this he differs from Aristotle, since, as I indicated earlier, it is the sense-organ which, on Aristotle's view, receives the sensible form. Aquinas sees that the eye cannot be said to receive the colour of the object of vision, and in consequence he puts a refinement upon Aristotle's doctrine. In a similar way, he treats come assimilated as a truth about what happens to the mind in perception, not the sense-organ.*

imagen mental sino una semejanza física del objeto extramental. Teniendo en cuenta el objetivo de nuestra tesis nos enfocaremos únicamente en el primer punto y desarrollaremos los argumentos que expone Cohen para sostener su postura.

Podemos comenzar señalando que esta interpretación puede resolver el problema que tiene la lectura clásica a la hora de comprender el acto visivo. Recordemos que en el caso de la visión Tomás de Aquino afirma que la inmutación natural está ausente, siendo la inmutación espiritual suficiente para llevar a este sentido al acto. Si uno acepta la interpretación clásica tendría que decir que en la percepción visual sería el alma la que percibe los objetos exteriores, puesto que es el alma la que padece la inmutación del objeto. Pero, contrariamente a esta lectura, para el Aquinate no es el alma la que percibe, sino el compuesto de cuerpo y alma.

Es manifiesto por lo dicho arriba que hay ciertas operaciones del alma que se ejercen sin órgano corpóreo, como entender y querer. Por lo que las potencias que son principios de estas operaciones están en el alma como en un sujeto. Pero hay ciertas operaciones del alma que se ejercen por órganos corporales, como la visión por el ojo y el oído por la oreja. Y es similar lo de todas las otras operaciones de la parte nutritiva y sensitiva. Por esta razón las potencias que son principios de tales operaciones están en el compuesto como en un sujeto y no en el alma sola. (*ST I*, q.77, a.5, co.)<sup>15</sup>

Esta sola consideración nos demuestra que la inmutación espiritual debe tener lugar en el compuesto y no únicamente en el alma, ya que la percepción es un acto del compuesto de cuerpo y alma. Este pensamiento se ve confirmado por el análisis de los pasajes en donde Tomás de Aquino establece la distinción entre las inmutaciones ya mencionadas. Por ejemplo, en la *Suma Teológica* trata sobre los sentidos externos y señala lo siguiente:

---

<sup>15</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 77, a. 5, co.: *Manifestum est autem ex supra dictis quod quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto. Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia; sicut visio per oculum, et auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, et non in anima sola.*

(...) la [inmutación] espiritual [ocurre] cuando la forma de lo que inmuta es recibida en lo inmutado según la existencia espiritual, como la forma del color en la pupila, que no se colorea por esto. (ST I, q.78, a.3, co.)<sup>16</sup>

Al afirmar que la *immutatio spiritualis* ocurre en la *pupilla* u *oculo*, el Aquinate establece que esta inmutación se da en un órgano sensorio, cuya particularidad consiste en que una potencia del alma sensitiva es al órgano lo que la forma a la materia.<sup>17</sup> Ahora bien, a partir de lo dicho hasta el momento se podría pensar que únicamente los entes que poseen un alma son aquellos que son inmutados espiritualmente por los objetos. Si esta idea fuera correcta, seguiría siendo coherente pensar que Tomás de Aquino la denomina “espiritual” no porque inmute el espíritu, sino porque inmuta a un ente que poseen un espíritu o el alma.

No obstante, existen múltiples evidencias textuales que demuestran que un ente no necesita tener un alma para que en él se produzca este tipo de inmutación. En la *Suma Teológica* I, q. 67 el Aquinate trata sobre la naturaleza de la luz y para demostrar que la misma no tiene una existencia intencional en el aire la compara con la forma del color que se encuentra en el medio. Dicha forma sí posee una existencia intencional, la cual tiene como característica no producir cambios naturales.

Respondo que debe decirse que algunos dijeron que la luz en el aire no tiene una existencia natural, como el color en la pared, sino *una existencia intencional, como la semejanza del color en el aire*. Pero esto no puede ser, por dos motivos. Primero, porque la luz denomina al aire, en efecto, hace al aire luminoso en acto. Pero el color no lo denomina, puesto que no se dice aire coloreado. Segundo, porque la luz tiene un efecto en la naturaleza debido a que calienta los cuerpos por los rayos del sol. Sin embargo, las intenciones no causan transmutaciones naturales. (ST I q. 67, a. 3, co.)<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Tomás de Aquino, ST I, q. 78, a. 3, co.: (...) *Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata.* (El subrayado es mío).

<sup>17</sup> Véase Tomás de Aquino, In DA II, lectio 24, 5: *Organum enim sensus, cum potentia ipsa, utputa oculus, est idem subiecto, sed esse aliud est, quia ratione differt potentia a corpore. Potentia enim est quasi forma organi, ut supra traditum est.*

<sup>18</sup> Tomás de Aquino, ST I, q. 67, a. 3, co.: *Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod lumen in aere non habet esse naturale, sicut color in pariete; sed esse intentionale, sicut similitudo coloris in aere. Sed hoc non potest esse, propter duo. Primo quidem, quia lumen denominat aerem, fit enim aer luminosus in actu. Color vero non denominat ipsum, non enim dicitur aer coloratus. Secundo, quia lumen habet effectum in natura, quia per radios solis calefiunt corpora. Intentiones autem non causant transmutationes naturales.* (El subrayado es mío)



La presencia de formas intencionales en el aire aparece en varios pasajes del *corpus* tomístico.<sup>19</sup> No solo eso, sino que en su *Comentario al De anima* Tomás define la *immutatio spiritualis* como aquello que ocurre “(...) cuando la especie se recibe en el órgano sensorio o *en el medio* de manera intencional” (*In DA II*, lectio 14, 20).<sup>20</sup> Esta definición demuestra que él creía que dicha alteración se daba por igual en el medio y en el órgano sensorio y, por lo tanto, que ambos son receptivos de formas intencionales.<sup>21</sup> Esto es, un elemento como lo es el aire, claramente carente de alma, es capaz de ser inmutado espiritualmente y por eso mismo de poseer formas con una existencia intencional.

De hecho, es tan importante la teoría de la inmutación espiritual del medio que Tomás de Aquino afirma que es producto de la evolución del pensamiento filosófico, siendo una superación de las teorías del conocimiento sensitivo de los primeros naturalistas. Según narra en el *Comentario al De anima* estos filósofos observaban que para que haya percepción debía existir algún tipo de contacto entre el objeto y las facultades del ente cognoscitivo. Al no observar en la visión dicho contacto argumentaron que en ese caso debía haber un contacto diferente del que sucede en los otros órganos sensorios.

Con esta hipótesis en mente los primeros filósofos establecieron una distinción entre dos clases o tipos de sensaciones: el primer tipo de sensación ocurriría cuando el objeto se dirige hacia la facultad sensitiva del sujeto. Mientras que, en el segundo tipo de sensación, que se daría únicamente en la visión, postulaban la existencia de ciertas “líneas visuales” que procederían de la facultad visiva y se dirigirían hacia los objetos. El Aquinate nos señala lo que motivó a estos filósofos a postular esta teoría.

La causa de esta diversidad parece que está en que los antiguos no afirmaban ni percibían alguna inmutación espiritual del medio, sino solo la inmutación natural (...) Y porque no percibieron la inmutación, por la cual el medio es inmutado por

---

<sup>19</sup> Tomás de Aquino menciona la presencia de formas intencionales en el medio en varias de sus obras: *In Sent.* II, d. 13, q. 1, a. 3 co.; *In DSS* I, l. 5, 4; *QDA* a. 4, arg. 5; *QDP* q. 5, a. 8, co.; *QQ* VII, q. 1, a. 2, arg. 5.

<sup>20</sup> Tomás de Aquino, *In DA II* lectio 14, 20: (...) *secundum quod species recipitur in organo sensus aut in medio per modum intentionis*. (El subrayado es mío). Este pasaje evidencia que el término *intentio* se predica de manera unívoca en relación con la forma que está el aire y los seres cognoscitivos, no de manera análoga como sostiene O’Callaghan, 2002, p. 474-478.

<sup>21</sup> De esta manera se derrumba la idea de que “(...) el ser intencional sólo tiene existencia en las facultades cognoscitivas” (Rodríguez Gutiérrez Eliseo, 2001, p. 631)

lo visible, sostuvieron que la visión se dirigía a la cosa vista. Pero porque percibían la inmutación por la que el medio era inmutado por los otros sensibles, creían que los otros sensibles se dirigían al sentido. (*In DA II*, lectio 20, 3)<sup>22</sup>

Además de arrojar luz sobre la acción de la facultad visiva, la tesis que afirma que el medio puede ser inmutado espiritualmente permite entender ciertos hechos que de otra manera quedarían sin explicación. Uno de ellos es la capacidad que tienen algunas aves de oler a su presa a grandes distancias. De acuerdo con el Doctor Angélico este acontecimiento no puede deberse a alguna evaporación física, ya que tales vapores nunca podrían desplazarse a tanta distancia. La única explicación posible es que el aire es inmutado espiritualmente por el objeto sensible (véase *In DA II*, lectio 20, 1).

Teniendo en cuenta estas consideraciones podemos advertir que para Tomás de Aquino la inmutación espiritual se puede dar, y debe darse, en entes completamente físicos. Este hecho descarta la idea de que esta alteración requiera que el objeto inmutado tenga un alma. También manifiesta que el primer supuesto de Burnyeat, aquel que sostiene que la inmutación espiritual es sinónimo de “tomar conciencia”, es erróneo puesto que el aire no toma conciencia del color cuando es inmutado espiritualmente por este.

Con toda esta evidencia textual Cohen concluye que para el Aquinate la recepción inmaterial de una forma sensible es un evento físico, o lo que sería lo mismo, la inmutación espiritual es un evento físico (véase Cohen, 1982, p. 205). Esta afirmación parece confirmarse al cotejar un pasaje de la *Suma Teológica* en donde el Aquinate utiliza el término “inmutación corporal” cuando expone el ejemplo clásico de la inmutación espiritual, a saber, la pupila recibiendo la forma del color.

Sentir y las consecuentes operaciones del alma sensitiva manifiestamente suceden con alguna *inmutación del cuerpo*, como al ver se inmuta la pupila por la especie del color y lo mismo se observa en los otros [sentidos]. (*ST I*, q.75, a.3, co.)<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Tomás de Aquino, *In DA II*, lectio 20, 3: *Causa enim huius diversitatis haec esse videtur, quia antiqui non ponebant nec percipiebant aliquid de immutatione spirituali medii, sed solum de immutatione naturali. (...) Et ideo non percipientes immutationem, qua medium immutatur a visibili, posuerunt quod visus defertur usque ad rem visam. Sed quia percipiebant immutationem qua medium immutatur ab aliis sensibus credebant, quod alia sensibilia deferrentur ad sensum.*

<sup>23</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 75, a. 3, co.: *Sentire vero, et consequentes operationes animae sensitivae, manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione; sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris; et idem apparet in aliis.* (El subrayado es mío). Este pasaje ha dado lugar a varias interpretaciones, aquí solo mencionaremos las dos más importante. Por un lado, se encuentra Pasnau que sugiere (1997, p. 46) que para el Aquinate la inmutación espiritual es una clase de “cambio corporal”

Ahora bien, sostener que la inmutación espiritual es un evento físico trae aparejados varios problemas en relación con el criterio de cognitividad que los comentaristas intencionalistas le atribuyen al Doctor Angélico. En efecto, si tanto el órgano sensorio como el aire o el agua son inmutados espiritualmente, esto es, pueden recibir formas que tienen una existencia intencional ¿por qué en el primer caso se produce algún tipo de conocimiento y en el segundo caso no? ¿Es posible sostener que lo distintivo de los entes cognoscitivos es poseer formas que tienen un *esse intentionale*? ¿Debe decirse que la inmutación espiritual es condición necesaria, pero no suficiente para que haya conocimiento sensitivo?

Si se contesta de manera afirmativa a esta última pregunta, se estaría admitiendo que en los animales y en los seres humanos hay un elemento adicional que no se encuentra en el medio y, por lo tanto, que ese *plus* sería la marca distintiva de los seres cognoscitivos. Parece evidente que la posesión de formas intencionales no es la marca de lo cognitivo para el Aquinate, lo que demostraría que su teoría del conocimiento no cumple con la tercera característica de las teorías intencionalistas.

Ante la aparente falta de un criterio de cognitividad Cohen presenta un criterio alternativo, diferente a la lectura intencionalista y también a la lectura inmaterialista. Este autor se pregunta por qué la recepción de formas intencionales en los órganos sensorios produce conocimiento y la misma recepción en un ente no cognoscitivo, como lo sería un espejo, no lo hace. Una posible solución sería la que expone Avicena, quien afirmó que si el espejo tuviera un alma percibiría (véase Lindberg, 1976, p. 49). Cohen rechaza esta idea porque, por ejemplo, una cabeza calva es capaz de reflejar objetos al igual que lo hace el espejo y además la persona posee un alma, pero la cabeza no percibe como la haría un ojo. El hecho de que un cuerpo pueda reflejar objetos y posea un alma no garantiza el acto perceptivo, por lo que debería haber alguna otra diferencia entre una cabeza calva y un ojo. De acuerdo con este autor la respuesta se encontraría en la función que produce la inmutación espiritual.

---

(*corporeal change*), lo que implicaría afirmar que dicha inmutación produce un cambio fisiológico/material del órgano. Por otro lado, Hoffman (1990, p. 75) sostiene que la inmutación espiritual es un “cambio del cuerpo” (*change of the body*). De acuerdo con la interpretación de este autor el sentido recibe una forma en el cuerpo, pero esto no significa necesariamente que dicha recepción modifique la materia del órgano. Este tema será tratado con más detalle en la sección 2 del capítulo V.

¿Por qué la cabeza de un hombre calvo no es un órgano sensorio visual? ¿Bajo qué condiciones una parte que es parte de una cosa viviente, y que refleja manzanas, es un órgano que recibe imágenes en sentido visual? La discusión de Aquino del apetito en *ST* 80, a. 1 contiene una respuesta implícita a esta cuestión. Allí habla acerca de la recepción natural de las formas sensibles como opuestas a su recepción cognitiva. (...) Toda recepción de una forma, dice, implica la adquisición de una inclinación “como el fuego, por su forma, se inclina a un lugar alto” – esto es, tiene una disposición natural para elevarse a su propio lugar. Cuando una forma se recibe cognoscitivamente, sin embargo, esta inclina por el deseo. Él [Aquino] parece sostener que este es siempre el caso, porque afirma que la sensación siempre va acompañada de placer y dolor y que naturalmente deseamos lo placentero. (...) únicamente la recepción cognitiva de una forma es apta para producir un deseo (o una aversión) de la cosa reflejada. Lo que distingue la cabeza del hombre calvo de su ojo, entonces, es que el reflejo de una manzana en la cabeza de un hombre calvo hambriento no inclinará al hombre a tomar la manzana, mientras que el reflejo en su ojo sí lo hará. (Cohen, 1982, p. 208)<sup>24</sup>

De acuerdo con Cohen siempre que un órgano sensorio es inmutado espiritualmente inclina al apetito a desear o evitar el objeto percibido. Diferente es el caso cuando esa misma inmutación se da en entes no cognoscitivos o en partes de entes cognoscitivos que no sean órganos, como lo sería una cabeza calva. Sin embargo, el problema con esta lectura funcionalista<sup>25</sup> es que su criterio de cognitividad no es un verdadero criterio. Es evidente que su interpretación no busca conocer la causa del conocimiento, sino sus efectos.

Es difícil creer que Tomás de Aquino sostuvo la idea de que toda percepción mueve al apetito. De hecho, el Aquinate afirma que el apetito se mueve si existe una semejanza entre el objeto apetecido y el sujeto que apetece: “No es suficiente aquella

---

<sup>24</sup> Cohen, 1982, p. 208: *Why is the bald man's head not a visual sense-organ? Under what conditions is a part that is a part of a living thing, and that reflects apples, an organ for receiving visual sense images? Aquinas' discussion of appetite in ST, 80, A1 contains an implied answer to this question. There he talks about the natural reception of sensible forms as opposed to their cognitive reception (...). Every reception of form, he says, involves the acquisition of an inclination, "as fire, by its form, is inclined to a high place"-that is, has a natural disposition to rise to its proper place. When a form is received cognitively, however, it inclines by desire. He seems to hold that this is always the case, for he holds that sensation is always attended by pleasure and pain, and that we naturally desire the pleasant. (...) only the cognitive reception of a form is apt to produce a desire for (or an aversion to) the thing reflected. What distinguishes the bald man's head from his eye, then, is that the reflection of an apple in a hungry bald man's head will not incline the man to pick the apple, while the reflection in his eye will.*

<sup>25</sup> Véase Goldberg (2004) que interpreta la gnoseología de Aristóteles de una manera parecida a como Cohen entiende la teoría del conocimiento sensible de Tomás de Aquino.

semejanza que es de acuerdo a la existencia espiritual, de otro modo sería necesario que el animal apeteciera cualquier cosa que conozca” (*QDV* q. 22, a. 1, ad 3).<sup>26</sup> Pero aun admitiendo que un ente cognoscitivo apetece todo lo que percibe, sigue sin superarse la pregunta original porque simplemente se la esquivo.

En efecto, si la pregunta hubiera sido por qué la inmutación espiritual del ojo produce un movimiento del apetito y no así la inmutación de la cabeza calva, la solución de Cohen sería correcta. Ante esa pregunta se debería decir que para Tomás de Aquino el apetito sensitivo se mueve a desear o evitar algo porque previamente hubo un conocimiento sensitivo, ya que “(...) el apetito se sigue de la aprehensión” (*ST* I, q. 79, a. 1, ad 2).<sup>27</sup> Esto es, si el apetito se movió cuando el ojo fue inmutado es porque en ese momento ocurrió el acto perceptivo.

El movimiento del apetito es una consecuencia de la percepción y como tal nos permite confirmar la existencia de una percepción previa. Sin embargo, no explica por qué hubo percepción cuando el ojo fue inmutado y no cuando la cabeza calva fue inmutada espiritualmente. Parece evidente que el funcionalismo de Cohen no es un criterio confiable para distinguir entre una inmutación espiritual que produce percepción, de otra inmutación espiritual que no la produce.

#### 4. Conclusiones

En el capítulo anterior se expusieron las razones que llevaron a algunos intérpretes a sostener que la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino poseía, al menos, dos de las tres características de una teoría intencionalista. En relación con la tercera característica, a saber, la marca de lo cognitivo resultaba necesario mostrar que la intencionalidad era la única condición necesaria y suficiente para que un ente sea considerado cognoscitivo. El estudio de la teoría del conocimiento sensitivo manifestó que la inmutación espiritual es necesaria para que se produzca la percepción. Para Tomás todos los órganos sensorios son inmutados espiritualmente, pero no todos son inmutados naturalmente. Esto nos llevó a pensar que la inmutación espiritual, inmutación que consiste en recibir intenciones, es necesaria para que la percepción ocurra.

---

<sup>26</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 22, a. 1, ad 3: *Nec illa similitudo sufficit quae est secundum esse spirituale; alias oporteret ut animal appeteret quidquid cognoscit.*

<sup>27</sup> Tomás de Aquino, *ST* I, q. 79, a. 1, ad 2: (...) *appetitus sequitur apprehensionem.*

La perspectiva intencionalista cobró más fuerzas aun cuando se estudió el pensamiento que el Aquinate tiene sobre la percepción en un estado de perfección como el ser humano tendría en el paraíso perdido o en la resurrección de los cuerpos. En estos dos casos el Doctor Angélico manifiesta de manera explícita que los cuerpos de las personas no serían inmutados naturalmente, ya que no estarían sujetos a la corrupción y, sin embargo, la percepción sería posible. Esto se debe a que, si las condiciones materiales están dadas, la inmutación espiritual sería suficiente para que un ente perciba.

Si tenemos en cuenta este punto y lo vinculamos con lo analizado en todo el capítulo deberíamos estar de acuerdo con lo dicho por los comentaristas intencionalistas y admitir que la filosofía de Tomás de Aquino cumple con todas las características que debe poseer una teoría intencionalista. Si esto fuera correcto, podría decirse que: 1) un ente es cognoscitivo si y solo si posee formas que tienen una existencia intencional (tercera característica); 2) la existencia intencional es sinónimo de existencia mental o cognoscitiva (segunda característica); 3) dicha existencia indica la direccionalidad o referencia a un contenido (primera característica).

Sin embargo, observamos que no podemos quedarnos únicamente con estos datos si deseamos entender de manera cabal el modo en que el Aquinate concibe el conocimiento sensitivo. En efecto, para el filósofo escolástico existen entes como el aire o el agua que son capaces de ser inmutados espiritualmente y, no obstante, carecen de conocimiento. Además, la afirmación de que el aire es inmutado espiritualmente no es un hecho aislado, puesto que el mismo Tomás de Aquino presenta esta teoría como un avance en relación con las opiniones de los filósofos antiguos.

El problema de la inmutación espiritual del medio obliga a las lecturas intencionalistas a repensar su criterio de cognitividad, ya que de dejarlo como está se llegaría al absurdo de tener que admitir que el aire es un ente cognoscitivo. De todas maneras, debemos decir que la interpretación intencionalista parece ser falsada de manera ingenua por Cohen, ya que su propia interpretación no logra explicar de manera eficiente la inmutación espiritual del medio. En el siguiente capítulo estudiaremos las diferentes respuestas que se propusieron para resolver este problema y veremos que las mismas resultan ser insatisfactorias.

### **CAPÍTULO III**

## **INTENTOS DE SALVAR LA LECTURA INTENCIONALISTA**

Hemos indicado en el capítulo anterior que el estudio realizado por Sheldon Cohen sobre la inmutación espiritual muestra una importante anomalía en las lecturas intencionalistas al señalar los siguientes dos puntos: 1) La inmutación espiritual es un evento físico y no un evento mental o un evento que sucede en el espíritu; 2) hay entes no cognoscitivos, como el aire o el agua, que según Tomás de Aquino pueden ser inmutados espiritualmente. Algunos intérpretes observaron el problema que implica para su lectura la segunda afirmación y por eso ensayaron algunas posibles soluciones. El objetivo de este capítulo consiste en analizar las dos versiones del criterio intencionalista que surgen de esas respuestas. Hemos decidido denominar a esas versiones como “el criterio cuantitativo” y “el criterio cualitativo” de la lectura intencionalista.

En la sección 1 se estudiará el criterio de cognitividad intencionalista cuantitativo. Afirmamos que este criterio es “cuantitativo” porque establece que la mayor o menor capacidad o aptitud que tenga un ente para recibir intenciones si es cognoscitivo o no. Esto es, un ente puede recibir formas intencionales, pero no será considerado cognoscitivo si no tiene una “gran” aptitud para recibirlas. En esa misma sección veremos los problemas que conlleva defender un criterio de este estilo.

En la sección 2 se desarrollará y examinará el criterio de cognitividad intencionalista cualitativo. Al igual que el criterio de la sección anterior, el criterio cualitativo intenta mantener a salvo el núcleo firme de la lectura intencionalista. En este caso se pretende conservar las tres características de la “tesis de Brentano”, pero se añade que el ente cognoscitivo debe poseer alguna cualidad que lo distinga de los entes no cognoscitivos. Veremos cuál es esa cualidad y por qué este criterio fracasa en su intento por resolver el problema original e incluso genera inconvenientes más graves.

Por último, en la sección 3 se considerarán las propuestas de quienes admiten los problemas de la lectura intencionalista y a su vez aceptan las críticas que estos le realizan a la lectura inmaterialista. Los autores presentados en esta sección no tienen como objetivo solucionar los problemas de ninguna de las dos lecturas, esto se debe a

que para ellos la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino es contradictoria. De acuerdo con estos comentadores toda lectura que se haga de los textos del Aquinate está destinada al fracaso porque se fundamenta en una teoría que carece de coherencia interna.

## 1. El criterio de cognitividad intencionalista cuantitativo

Los dos puntos establecidos por Cohen, mencionados en la introducción a este capítulo, son objeto de debate entre los intérpretes intencionalistas. En esta sección nos dedicaremos a estudiar la solución que Robert Pasnau presentó a estos problemas. Para una mayor claridad expositiva analizaremos por separado los dos puntos en cuestión. En primer lugar, consideraremos la posición que toma Pasnau con respecto a la afirmación de que un elemento como el aire es capaz de recibir formas intencionales. En segundo lugar, analizaremos la manera en que este autor recurre a la tesis de Cohen, aquella que sostiene que la inmutación espiritual es un evento físico, para atacar al criterio de cognitividad inmaterialista y al propio Cohen.

Con respecto al primer punto, Pasnau no oculta las consecuencias catastróficas que pueden derivarse al conceder que el aire es capaz poseer intenciones, por eso anticipa una de las objeciones que pueden plantearse a las lecturas intencionalistas: “Si recibir formas que existen intencionalmente es necesario y suficiente para ser cognoscitivo, entonces el aire y otros medios parecen ser cognoscitivos” (Pasnau, 1997, p. 47).<sup>1</sup> Este autor señala que si se quisiera evitar esta conclusión, se debería tomar una de las siguientes dos posiciones: o bien negar que las intenciones contenidas en el aire sean intenciones en sentido propio,<sup>2</sup> o bien conceder que la posesión de intenciones es condición necesaria, pero insuficiente para que un ente sea cognoscitivo.

A pesar de lo paradójico que pueda resultar Pasnau considera que existe abundante evidencia textual para no elegir ninguna de estas dos opciones. En efecto, es posible encontrar en el *corpus* tomista numerosos pasajes que demuestran que en el aire hay formas intencionales tal y como se encuentran en los sentidos, por lo que la primera

---

<sup>1</sup> Pasnau, 1997, p. 47: *If receiving intentionally existing forms is necessary and sufficient for being cognitive, then the air and other media seem to be cognitive.*

<sup>2</sup> Esta es la posición que toma De Anna, 2000, p. 62: (...) *something may be properly said to exist intentionally only when it exists in somebody's perceptual (cogitative or estimative) or intellectual power. It is only analogically that a thing may be said to exist intentionally in the medium or the external sense organs, because of the role that these ways of existence have toward the final process of perception.*



opción no parece ser la correcta. Además, este autor estima que no hay motivos para dudar de que la posesión de intenciones sea lo que caracteriza a los entes cognoscitivos, por lo que tampoco resultaría viable escoger la segunda opción.

La decisión de no tomar ninguno de los dos caminos lo conducirían, en principio, a sostener que para el Aquinate el aire es un ente cognoscitivo porque cumple con el criterio de cognitividad. Sin embargo, Pasnau piensa que es posible seguir una tercera vía. Este intérprete asegura que, si bien el aire o el agua no son entes cognoscitivos, en alguna medida participan de las operaciones que son propias del sentido y del intelecto, puesto que son receptivos de formas intencionales. La explicación de por qué el aire no es cognoscitivo como lo es el ser humano o los animales se debe a la manera rudimentaria de recibir las intenciones:

¿Qué hace al sentido menos cognitivo que el intelecto y al aire incluso menos cognitivo que los sentidos? (...) El aire y el agua son capaces de recibir, contener y transmitir solo la información más bruta y más primitiva del entorno: patrones de sonidos y colores de varias intensidades y variedades. A medida que ascendemos a los poderes cognitivos más altos, encontramos capacidades más y más sofisticadas para recibir y procesar esa información. (Pasnau, 1997, p. 52)<sup>3</sup>

No es posible advertir en este pasaje si Pasnau efectivamente afirma que el aire posee algún grado de conocimiento.<sup>4</sup> En la pregunta inicial parece sostener que el aire es al sentido lo que el sentido es al intelecto, es decir, incluye al aire entre dos facultades cognoscitivas. Además, usa un comparativo cuando habla de “los poderes cognitivos más altos” y coloca al aire como el primer término de la comparación ¿quiere decir esto que el aire posee poderes cognoscitivos “inferiores” al sentido y el intelecto? Evidentemente esta es una conclusión que resulta implausible y que Pasnau difícilmente aceptaría. Pero lo cierto es que este autor sostiene que el aire participa de algunas cualidades propias de los entes cognoscitivos.

---

<sup>3</sup> Pasnau, 1997, p. 52: *So what makes the senses less cognitive than intellect and air even less cognitive than the senses? (...) Air and water are able to receive, contain, and transmit only the rawest, most primitive information about the environment: patterns of sounds and colors of various intensities and varieties. As we ascend to the higher cognitive power, we find more and more sophisticated capacities for receiving and processing this information.*

<sup>4</sup> Esta falta de determinación llevó a Moser (2011) a considerar que para Pasnau el aire es cognoscitivo: (...) *the position of Robert Pasnau, who argues that Thomas does not suggest any difference between the way the medium and the human receive spiritual form, so even the air and the water must be, to some degree, cognizant.* (p. 86)

Esta participación se fundamentaría en el hecho de que ambos, entes cognoscitivos y entes no cognoscitivos, son capaces de recibir información del mundo externo a través de las formas intencionales que ellos contienen, cuyo contenido es representativo del entorno. La diferencia entre unos entes y otros radicaría en la distinta aptitud que posee cada uno de ellos a la hora de recibir, contener y transmitir esta información. Es en este punto donde Pasnau aprovecha el tema de las intenciones en el medio para hablar de cierta gradación en el ámbito cognoscitivo.

De acuerdo con este intérprete el criterio de cognitividad intencionalista sostiene que un ente es cognoscitivo por su *aptitud* para poseer intenciones, debiéndose tener en cuenta que esta aptitud es gradual. Esto es, cuanto mayor sea la aptitud que posea un ente para recibir intenciones, más elevado será su conocimiento. Los entes cognoscitivos serían aptos para contener una gran cantidad de información de su entorno, en cambio el aire tendría una aptitud más limitada para recibir formas intencionales y por este motivo no sería cognoscitivo.

(...) La razón de que el aire no cuente como un ente cognoscitivo es que es muy pobremente apto de recibir formas existiendo intencionalmente. El criterio de Aquino sugiere que, si no pensamos al aire como un ente cognoscitivo, no es debido a una alguna diferencia fundamental en sus deseos o su comportamiento, sino porque el aire no es apto para recibir especies en la medida en que los sentidos y el intelecto lo son. (Pasnau, 1997, p. 64)<sup>5</sup>

Pasnau responde a la objeción que realiza Cohen contra el criterio intencionalista y la direcciona en su contra, atacando la lectura funcionalista. De acuerdo con su interpretación no existiría una diferencia cualitativa entre el aire y los entes cognoscitivos, sino únicamente una diferencia cuantitativa. Todos estos entes reciben formas inmateriales que tienen una existencia intencional, pero el aire lo hace de una manera tan rudimentaria que no llega a tener ningún tipo de conocimiento.<sup>6</sup> Por otro

---

<sup>5</sup> Pasnau, 1997, p. 64: (...) *the reason air doesn't count as cognitive is that it is so poorly suited to receive intentionally existing forms. Aquinas's criterion suggests that if we do not think of air as cognitive, this is not because of some fundamental difference in its desires or its behavior but because air isn't suited to receive species to the extent that the senses and intellect are.*

<sup>6</sup> La idea de Pasnau llegó a tener algunos adeptos como, por ejemplo, Bolton, 2013, p. 184: *To qualify as a knower, a being must have a nature suited to receive more complex forms than those present in air and water—not just scattered information to the effect that there is red here and heat there, but information structured enough to represent different bodies with their respective qualities and relations. Cognition is the capacity to receive intentional forms that reach or exceed a threshold; cognition begins at a certain point on the scale of representational complexity.*

lado, los animales y los seres humanos son más aptos para recibir las formas de otros seres y, por lo tanto, son cognoscitivos. La única diferencia entre ellos está en el más y el menos, siendo erróneo apelar a una diferencia cualitativa, como aquellos que sostienen que la diferencia residiría en la posesión de estados como creer, desear o alguna otra cualidad (véase Pasnau, 2002, p. 486).

Es evidente que para este autor el criterio de cognitividad intencionalista queda en pie sin sufrir modificación alguna. Más aún, a partir de las precisiones que realiza Pasnau se podría ampliar el horizonte de entes que cumplen con el criterio de cognitividad. En efecto, en la actualidad existen entes que tienen la capacidad de contener una gran cantidad de información de su entorno y que no existían en la época de Tomás de Aquino: las computadoras. Para Pasnau todo aquel que comparta los principios gnoseológicos del Aquinate debería admitir que las computadoras, al cumplir con el criterio de cognitividad intencionalista, son entes cognoscitivos.

Una computadora de alta potencia, por otro lado, tendría que ser considerada cognoscitiva en el criterio de Aquino. Tal computadora codifica su información sobre el mundo: palabras y libros, dólares y deudas se representan a través de pulsos de electricidad. Cuando los ejemplares de una biblioteca son puestos en una computadora, esto no implica que los libros mismos sean puestos dentro de la computadora. Los libros difícilmente podrían existir naturalmente en la memoria de la computadora – eso implicaría que los libros mismos existieran dentro de la computadora. Esa la razón de que la existencia intencional sea requerida para el conocimiento. (Pasnau, 1997, p. 55)<sup>7</sup>

Si bien Pasnau admite que existe una primacía de los seres inmateriales por sobre los entes físicos con respecto a la capacidad cognoscitiva, es importante destacar que él cree que para Tomás hay entes puramente materiales son capaces de tener algún tipo conocimiento. Su postura es contraria al criterio de cognitividad clásico según el cual la inmaterialidad es lo que hace que un ente sea cognoscitivo. Este punto demuestra que Pasnau no solo defiende el criterio intencionalista, sino que utiliza los aportes de Cohen

---

<sup>7</sup> Pasnau, 1997, p. 55: *A high-powered computer, on the other hand, would have to be considered cognitive on Aquinas's criterion. Such a computer encodes its information about the world: words and books, dollars and debts are represented through pulses of electricity. When the holdings of a library are put on computer, this does not involve the books themselves being put into the computer. The books could hardly exist naturally in the computer's memory - that would involve the books themselves existing within the computer. That is why intentional existence is required for cognition.*

para objetar las posturas de los autores inmaterialistas y de los autores funcionalistas.

Estas consideraciones nos conducen hacia el segundo punto que se deduce de lo expuesto por Cohen, a saber, que la inmutación espiritual es un evento físico. Pasnau observa que Hamlyn y Cohen coinciden en afirmar que en el acto perceptivo la forma es recibida sin materia, pero prefiere quedarse con la tesis de Cohen de que dicha recepción se da en el órgano sensorio y no en el alma. Además, aclara que cuando se habla de la inmutación espiritual como un “evento físico” se está haciendo referencia a que esta inmutación consiste en algún cambio material.

Pasnau toma los conceptos de “físico” y “material” como sinónimos<sup>8</sup> y sostiene que la inmutación espiritual puede afectar a entes que son absolutamente materiales, ya que no es más que una alteración material. De acuerdo con su lectura si tales entes tienen la aptitud para recibir y procesar una gran cantidad de intenciones, entonces serán entes cognoscitivos. De hecho, afirma que Tomás de Aquino es un materialista con respecto a su teoría del conocimiento sensitivo, adjudicándole un enfoque que él denomina “semimaterialismo”.

Un semimaterialista es alguien que cree que la cognición es posible en las cosas materiales. El término marca lo que me parece una distinción importante en las teorías de la mente y la cognición. Por un lado, uno puede rechazar el materialismo en el caso de los humanos y además sostener que ninguna cosa material pueda ser cognoscitiva. O uno puede rechazar el materialismo en el caso del humano y aún pensar que algunas cosas materiales pueden ser (o son) cognoscitivas. (Pasnau, 1997, p. 36)<sup>9</sup>

Según lo explica Pasnau en este pasaje, un semimaterialista es alguien que admite la presencia de algún tipo de conocimiento en entes absolutamente materiales, pero considera que la cognición humana no puede ser explicada desde el materialismo. En este sentido la aclaración que realiza acerca del aire parece oportuna, puesto que si es cierto que Tomás de Aquino es un semimaterialista y además sostiene que el aire puede ser inmutado espiritualmente, no parece que habría ninguna dificultad en afirmar que el

---

<sup>8</sup> Esta aclaración es pertinente porque más adelante veremos (sección 2 del capítulo V) que el término “físico” puede tener otro significado además de “material”.

<sup>9</sup> Pasnau, 1997, p. 36: *A semimaterialist is anyone who believes that cognition is possible in material things. The term marks what strikes me as an important distinction in theories of mind and cognition. On the one hand, one can reject materialism in the case of humans and further claim that no material thing can be cognizant. Or one can reject materialism in the case of humans yet think that some material things could be (or are) cognizant.*

aire es un ente cognoscitivo. Es por esta razón que explica que únicamente los entes capaces de contener una gran cantidad de intenciones son cognoscitivos. De esta manera excluye al aire y el agua del criterio de cognitividad, pero incluye a las computadoras.<sup>10</sup>

Como afirmamos anteriormente, Pasnau cree que la presencia o ausencia de la inmaterialidad influyen en la mayor o menor capacidad que tiene un ente para recibir formas intencionales. Por este motivo cuando trata sobre la gradación de los entes cognoscitivos confiesa que cuanto más inmaterial sea un ser, mayor será su capacidad cognoscitiva. Sin embargo, al considerar al Aquinate como un semimaterialista, debe incluir en esa escala a entes que serían completamente materiales, a saber, los animales y las computadoras. Además, este autor es enfático en remarcar que la diferencia entre los entes cognoscitivos y los no cognoscitivos es meramente cuantitativa. La inmaterialidad cumpliría un rol importante, pero no sería un elemento determinante al punto de excluir a seres materiales en la escala de los entes cognoscitivos.

(...) la diferencia entre el aire o el agua y el poder de visión o audición es meramente cuantitativa más que cualitativa. El aire y el agua carecen del poder de cognición porque no son lo suficientemente aptos para tomar formas existiendo intencionalmente. Los animales cuentan como entes cognoscitivos no porque tengan algo cualitativamente diferente de lo que tenga el aire (...) sino únicamente porque son más capaces de poseer las formas de otras cosas. (Pasnau, 2002, p. 486)<sup>11</sup>

Se evidencia en este pasaje que Pasnau utiliza las consecuencias que Cohen extrae de su estudio sobre la inmutación espiritual e intenta revertir la situación de las lecturas intencionalistas. A simple vista este criterio cuantitativo parece plausible, ya que Pasnau se encarga de plantear y solucionar el principal problema del criterio intencionalista original, a saber, que el aire tiene la capacidad de poseer intenciones. No obstante, esta interpretación jamás resuelve la anomalía de la interpretación intencionalista, puesto que simplemente la esquiva.

---

<sup>10</sup> Véase Pasnau, 1997, p. 55: *The critical feature of things that are truly (and not just trivially) cognitive is that they suited to contain a great deal of information about their environment.*

<sup>11</sup> Pasnau, 2002, p. 486: (...) *the difference between air or water and the power of sight or hearing is merely quantitative rather than qualitative. Air and water lack the power for cognition because they are not well enough suited to take on intentionally existing forms. Animals count as cognitive not because they have something qualitatively different from what air has (...) but only because they are better able to possess the forms of other things.*

De acuerdo con el criterio de cognitividad intencionalista original, criterio que Pasnau acepta, un ente es cognoscitivo por recibir o poseer formas intencionales. Ahora bien, a partir de lo expuesto en esta sección parece evidente que la simple recepción o posesión de intenciones no logra resolver el problema de la inmutación espiritual del medio. Pasnau cree que atribuirles a los entes cognoscitivos una mayor capacidad de poseer tales formas solucionaría el problema, sin embargo, es difícil observar cómo lo resolvería. Parece caprichoso excluir al aire en la categoría de los entes cognoscitivos admitiendo que cumple con el criterio de cognitividad, ya que tiene la capacidad de poseer intenciones, pero objetando que dicha capacidad es precaria y por eso no es cognoscitivo.

Lo que debemos preguntarnos es en qué momento la mayor o menor capacidad de recibir intenciones establece la diferencia entre los entes cognoscitivos y los entes no cognoscitivos. En este punto debemos reconocer que la lectura intencionalista original se fundamenta en los textos de Tomás de Aquino. En efecto, es posible encontrar pasajes donde filósofo escolástico indica que los entes cognoscitivos poseen formas intencionales y parecería dar a entender que esta posición es su marca distintiva. Sin embargo, cuando Pasnau afirma que un ente es cognoscitivo por poseer una mayor aptitud para recibir, almacenar y procesar múltiples formas intencionales, está planteando una hipótesis *ad hoc* (véase O'Callaghan, 2002, p. 469-473). De hecho, Pasnau no se preocupa en mencionar algún texto del Aquinate que fundamente esta lectura.

Ahora bien, podríamos hacer el ejercicio de ser condescendientes con el autor y suponer que su lectura tiene una base en los escritos de Tomás de Aquino. De todas maneras, habría que decir que es una interpretación problemática por dos motivos: 1) no defiende debidamente el núcleo firme de la lectura intencionalista, ya que no logra resolver el problema de la inmutación espiritual del medio. Esto se debe a que admite que el aire cumple con el criterio de cognitividad, pero niega que sea cognoscitivo porque su capacidad para recibir intenciones es pobre. Evidentemente hay que haber algo más que la mera recepción o posesión de formas que explica la distinción entre los entes cognoscitivos y los entes no cognoscitivos.

2) Su lectura no se ajusta de manera adecuada a otros aspectos de la filosofía de Tomás. En efecto, el Doctor Angélico afirma que las plantas no tienen la capacidad de recibir formas con una existencia intencional. Si suscribiéramos al criterio de cognitividad intencionalista, deberíamos sostener que esta incapacidad es el motivo por

el que las plantas no son entes cognoscitivos. Ahora bien, el aire y el agua sí poseen tal capacidad y por esta misma razón deberían estar situados por encima de las plantas en la escala de los seres, ya que parecen estar más cerca de los entes que poseen conocimiento. Sin embargo, dicha escala iría en contra de la jerarquía que manejaba Tomás de Aquino.

Más aún, parece arbitrario admitir que el aire cumple con el criterio de cognitividad, ya que posee formas intencionales, y sostener que de todas maneras no es cognoscitivo debido a que su capacidad de recibir tales formas es precaria. Estos planteos manifiestan, por un lado, que el criterio cuantitativo no es plausible y, por otro lado, que la inmutación espiritual que padece el medio sigue siendo un problema para el criterio de cognitividad intencionalista. Esto nos obliga a tener en cuenta y analizar las respuestas que otros comentaristas ofrecieron para solucionar el “problema” de la presencia de intenciones en el aire.

## **2. El criterio de cognitividad intencionalista cualitativo**

En la sección anterior estudiamos la solución que propone Robert Pasnau al problema que parece presentar la afirmación de que un elemento como el aire es capaz de poseer formas intencionales, colocándolo al mismo nivel que los entes cognoscitivos. Observamos que su postura no solo no es satisfactoria, sino que genera otros problemas, como lo es el modificar la escala de los seres. Es por esta razón que algunos autores decidieron tomar uno de los caminos que este autor plantea, y que mencionamos en el comienzo de la sección anterior, a saber, modificar el criterio de cognitividad intencionalista y establecer a la inmutación espiritual como necesaria, pero no suficiente para que un ente sea cognoscitivo.

Dominik Perler (2004), Joerg Tellkamp (2006) y Miles Burnyeat (2001) son algunos de los autores que eligieron esta opción e intentaron compatibilizar la interpretación intencionalista con la inmutación espiritual. De acuerdo con estos comentaristas la inmutación espiritual del aire no es verdaderamente un problema, puesto que lo único que demostraría es que la posesión de formas que tienen un *esse intentionale* no es condición suficiente para que un ente sea cognoscitivo. Todos estos autores comparten este supuesto y a partir de él se dedican a buscar el elemento faltante al criterio de cognitividad intencionalista original.

Es importante aclarar previamente que existen diferencias importantes entre los tres intérpretes, sobre todo en su manera de pensar el estatus ontológico de la inmutación espiritual y de la forma sensible que se encuentra en los sentidos. Sin embargo, todos ellos coinciden en que es necesario redefinir el criterio de cognitivdad intencionalista y que la misma debe estar basada en una diferencia radical y no de grados. Es decir, para estos autores los entes cognoscitivos deben poseer una cualidad que no poseen los entes no cognoscitivos. Semejante postura implica derribar el planteo de Pasnau desde sus cimientos, ya que el criterio de cognitivdad debe apelar a una diferencia cualitativa y no a una diferencia cuantitativa.

Basado en la física de Aquino de las cualidades sensibles, argumentaré que la diferencia entre las intenciones en los seres cognoscitivos y no-cognoscitivos no puede ser reducida a las características cuantitativas de las formas sensibles. (Tellkamp, 2006, p. 280)<sup>12</sup>

Debido a que la física de Tomás es idéntica o similar a la física aristotélica, al menos, en sus principios, resulta sencillo verificar que el interrogante sobre la necesidad y/o la suficiencia de la inmutación espiritual tiene sus orígenes en el mismo Aristóteles. De hecho, el Estagirita parece presentar cierta vacilación en torno a este tema. En el *De Anima* II capítulo 12 define al sentido en general como la facultad capaz de recibir formas sensibles sin materia, lo que implica sostener que solo los entes capaces de recibir tales formas son quienes tiene un conocimiento sensitivo de la realidad.

A partir de esta definición el Filósofo explica por qué las plantas, a pesar de poseer un alma y estar bajo la influencia de ciertas cualidades, no tienen ningún tipo de conocimiento. Esto se debe a que tales entes carecen del principio que les permitiría recibir formas sin materia. Aristóteles concluye que únicamente aquellos seres que son capaces de percibir son los que padecen la acción de los sensibles. En palabras de Tomás de Aquino diríamos que únicamente los seres que pueden tener un conocimiento sensitivo son capaces de ser inmutados espiritualmente.

Pues bien, si lo oloroso es precisamente el olor, el olor —de producir algún efecto— producirá precisamente la sensación olfativa: luego ningún ser incapaz de

---

<sup>12</sup> Tellkamp, 2006, p. 280: *Based on Aquinas's physics of the sensible qualities, I will argue that the difference between intentions in cognitive and non-cognitive beings cannot be reduced to the quantitative features of the sensible forms.*



percibir olores podrá padecer bajo la acción del olor. El razonamiento vale también para las demás sensaciones. Y los seres capaces de percibir son afectados por el objeto sensible solamente en la medida en que poseen la capacidad de percibirlo. (Aristóteles, *De anima* 424b 6-9)

Este pasaje, tomado de manera aislada, podría sugerir que la teoría de la percepción de Aristóteles era consistente y fue Tomás de Aquino quien la convierte en inconsistente al atribuirle a un ente no cognoscitivo, como el aire, algo que es propio de los entes cognoscitivos. No obstante, unas líneas más abajo del pasaje citado, el Estagirita acepta una posible objeción que podría hacerle a su teoría. Dicha objeción afirma que existen objetos inanimados que son afectados por los sensibles y que no son cognoscitivos, como ocurre con el aire que puede ser afectado por los sabores.

Cabe objetar, sin embargo, que las cualidades tangibles y los sabores sí que actúan: ¿qué agente, si no, es el que actúa sobre los seres inanimados y los altera? Y si esto es así, ¿por qué no van a actuar también aquellas cualidades? Lo que ocurre es, en definitiva, que no todos los cuerpos que resultan afectados son aquellos que carecen de contornos consistentes y se desvanecen como el aire que, al ser afectado, deviene oloroso. ¿Qué es, entonces, captar un olor además de sufrir una determinada afección? ¿No será que captar un olor es además percibir sensitivamente, algo que el aire no hace, puesto que se limita a resultar perceptible cuando es afectado? (Aristóteles, *De anima* 424b 12-18)

En este lugar el Filósofo deja abierta la posibilidad de que la alteración que se produce en la sensación no sea suficiente para que ocurra el acto sensitivo. Aristóteles se pregunta en este lugar si captar una cualidad sensible (él da el ejemplo del olor) consiste en algo más que en ser afectado. Su respuesta aparece en forma de pregunta: ¿será que captar una cualidad sensible consiste también en percibirla? Con este interrogante el Estagirita presenta la posibilidad de que la capacidad de percibir sea ese *plus* que le falta al aire para ser cognoscitivo. Será Tomás de Aquino el que cambia la interrogación en una afirmación.

Y responde que oler es cuando algo padece por parte del olor, de tal modo que sienta el olor. Pero el aire no padece de tal modo que sienta, ya que no tiene una

potencia sensitiva; sino que padece de tal modo que sea un sensible, a saber, en la medida en que es un medio en el sentido. (*In DA II, lectio 24, 13*)<sup>13</sup>

La postura del Aquinate parece ser clara: el aire no percibe porque no posee poderes sensitivos. Perler, Tellkamp y Burneayt encontraron en estas palabras la respuesta al problema de la inmutación espiritual del medio. Determinaron que era necesario realizar una precisión en el criterio de cognitividad intencionalista y sostuvieron que la inmutación espiritual es necesaria, pero no suficiente para que haya sensación, puesto que también es necesario que el ente inmutado posea alguna facultad cognoscitiva.

Podemos notar que para esta lectura la distinción entre los entes cognoscitivos y los entes no cognoscitivos se fundamenta en una diferencia cualitativa en lugar de una diferencia cuantitativa. Evidentemente se trata de una propuesta totalmente contraria a la de Pasnau. Con esta nueva lectura sería posible sostener que los entes cognoscitivos lo son porque tienen una cualidad que los entes no cognoscitivos no poseen, a saber, la capacidad de conocer. Además, esta propuesta lograría responder a la pregunta hecha por Cohen sobre los motivos por los cuales el ojo percibe y el espejo o la cabeza calva no lo hacen.

Y afirma [Aristóteles] que parece una fuerte incongruencia que Demócrito que afirma que la visión no es más que la predicha aparición, no se le ocurriera esta duda, ¿Por qué otros cuerpos, en los que especialmente aparecen las formas de las cosas visibles, que llamaba ‘ídolos’, que no vean, sino solo el ojo? A partir de esto parece manifiesto que la razón de la visión no está totalmente en la aparición predicha, sino que en el ojo hay algo más, que causa la visión, a saber, la virtud visiva. (*In DSS I, lectio 4, 5*)<sup>14</sup>

Parece claro que para Tomás de Aquino un ente cognoscitivo necesita tanto de la posesión de una potencia cognoscitiva como de la capacidad de recibir formas intencionales sin materia. Esta nueva interpretación parece plausible y, además, lograría

---

<sup>13</sup> Tomás de Aquino, *In DA II, lectio 24, 13*: *Et respondet, quod odorare, est sic aliquid pati ab odore, quod sentiat odorem. Aer autem non sic patitur ut sentiat, quia non habet potentiam sensitivam; sed sic patitur ut sit sensibilis, inquantum scilicet est medium in sensu.*

<sup>14</sup> Tomás de Aquino, *In DSS I, lectio 4, 5*: *Et dicit quod valde incongruum videtur quod Democrito ponenti visionem nihil aliud esse quam apparitionem praedictam, non occurrerit ista dubitatio, quare alia corpora, in quibus formae rerum visibilibus, quas idola nominabat, specialiter apparent, non videant, sed solus oculus. Ex quo manifeste apparet, quod non tota ratio visionis est praedicta apparitio; sed in oculo est aliquid aliud, quod visionem causat, scilicet virtus visiva.*

mantener en pie el núcleo firme de la lectura intencionalista. A continuación, transcribimos la definición del nuevo criterio de cognitivdad utilizando las palabras de estos autores.

### **Criterio de cognitivdad intencionalista 2:**

Un ser es cognoscitivo si y solo si puede recibir la existencia intencional de una forma sin la materia y cuando posee un poder cognoscitivo funcional correspondiente. (Tellkamp, 2006, p. 280)<sup>15</sup>

Una entidad X es cognoscitiva, (i) si es capaz de recibir la forma de una entidad sin la materia con una existencia intencional y tenerla en sí misma y (ii) si tiene una capacidad natural para comprender una forma. (Perler, 2004, p. 40)<sup>16</sup>

El nuevo criterio intencionalista tiene la ventaja de mantener la esencia del criterio original sumándole el hecho de que permite resolver el problema que parece generar la inmutación espiritual del medio. En efecto, se puede decir que el aire no es un ente cognoscitivo porque no posee ningún poder cognoscitivo, a pesar de que pueda sea inmutado espiritualmente por los objetos. Desde esta lectura no se ve al problema de la inmutación del medio como un verdadero problema, ya que el aire y el agua no cumplen con la condición de poseer poderes cognoscitivos, a diferencia de los animales y el ser humano.

Así cuando se nos dice que el poder de percepción de un animal es lo que marca la diferencia entre lo que el olor le hace al aire y lo que le hace al ente que percibe, no deberíamos pedir más. La explicación no aporta a lo que sucede, que en ambos casos es un recibir una forma sin materia. Lo que aporta es una diferencia en dónde sucede: en un ser que tiene, o en un ser que no tiene el poder de cognición. Fin de la explicación. (Burnyeat, 2001, p. 150)<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Tellkamp, 2006, p. 280: *A beings is cognitive if and only if it can receive the intentional being of a form without the matter and when it possesses a corresponding functioning cognitive power.*

<sup>16</sup> Perler, 2004, p. 40: *Eine Entität x ist genau dann kognitiv, (i) wenn sie imstande ist, die Form einer Entität ohne die Materie mit intentionalem Sein aufzunehmen und in sich zu haben, und (ii) wenn sie ein natürliches Vermögen hat, die Form zu erfassen.*

<sup>17</sup> Burnyeat, 2001, p. 150: *Thus when we are told that an animal's power of perception is what makes the difference between what scent does to the air and what it does to the perceiver, we should not ask for more. The explanation does not add to what happens, which in both cases is a receiving of form without*

Ahora bien, aunque esta lectura parece plausible, realmente no logra resolver el problema original. De hecho, si se presta atención, se observará que la propuesta de estos autores se reduce a una simple modificación terminológica. En efecto, cuando Tomás de Aquino trata acerca de los “poderes de percepción”, está haciendo referencia a los sentidos, puesto que los sentidos son los poderes perceptivos de los animales y los humanos. Es por esta razón que se puede hablar indistintamente de los “poderes de percepción” o de los “sentidos”. Ahora bien, como hemos mencionado anteriormente, el sentido es definido como la capacidad de recibir formas sensibles sin materia. Esto quiere decir que los “poderes perceptivos” son las capacidades de recibir formas sensibles sin materia.

La teoría de la inmutación espiritual del medio explica que el aire puede recibir o tiene la capacidad de recibir formas sin materia. Más aún, Tomás de Aquino sostiene que es necesario que en el medio estén las formas intencionales de los objetos. Ahora bien, si tanto la teoría de la inmutación espiritual del medio como la definición del sentido que acabamos de dar corresponden a los planteos del Aquinate, habría que admitir que el aire posee sentidos, o lo que es lo mismo, que el aire posee poderes perceptivos. Luego, parece que únicamente quedan las siguientes opciones: a) o bien se afirma que el aire posee sentidos, puesto que es capaz de recibir formas sin materia y, por lo tanto, cumple con todas las condiciones del nuevo criterio de cognitividad; b) o bien se afirma que el nuevo criterio en realidad no es nuevo, ya que no agrega nada al antiguo criterio. Evidentemente ninguna de estas opciones es plausible.

Debido a que el poder perceptivo es definido como la capacidad de recibir formas sin materia, resulta una duplicación innecesaria sostener que un ente debe ser capaz de recibir formas inmateriales y además debe poseer algún poder perceptivo para ser cognoscitivo. Si esta fuera la última palabra en relación con el problema de la inmutación espiritual del medio, estaríamos frente a un caso más del verbalismo que Molière representó en *El enfermo imaginario*. En esta obra se muestra una escena en donde se le realiza una evaluación a un estudiante de medicina y se le pregunta la razón por la cual el opio hace dormir. El estudiante contesta:

A mí este docto doctor

---

*matter. What it adds is a difference in where it happens: in a being which has, or a being which does not have, the power of cognition. End of explanation.*

Me demanda ¿por qué causa y razón

El opio hace dormir?

A lo que respondo,

Porque está en él

La virtud dormitiva,

Cuya naturaleza está

En adormecer los sentidos. (Molière, 1910, p. 696)<sup>18</sup>

De acuerdo con estos intérpretes, Tomás de Aquino respondería de manera semejante si se lo interrogara sobre la causa por la cual los entes cognoscitivos conocen. En efecto, sostener que un ente es cognoscitivo debido a que posee poderes cognoscitivos, es equivalente a afirmar que conoce porque posee “la virtud cognoscitiva” o porque es capaz de conocer. Ahora bien, este verbalismo ¿es algo propio de la teoría del conocimiento sensitivo de Tomás de Aquino o de sus comentaristas? Siempre existe la tentación de atribuirle al filósofo lo que sus intérpretes sostienen, por este motivo conviene ser cautelosos y seguir indagando sobre este asunto.

### **3. Críticas a ambas posturas: las “contradicciones” en Tomás de Aquino**

Llegados a este punto nos encontramos ante una encrucijada. En el capítulo I expusimos las razones que llevaron a algunos intérpretes a eliminar a la inmaterialidad del criterio de cognitividad. Los motivos para tomar esta decisión parecen plausibles, ya que se utilizan los textos de Tomás de Aquino como respaldo. No solamente eso, en ese mismo capítulo y en parte del capítulo II se expusieron pruebas textuales que demostrarían que la teoría del conocimiento del Aquinate cumple con las tres características de una teoría intencionalista. Sin embargo, esta interpretación se derrumba al no poder solucionar el problema de la inmutación espiritual del medio.

Ante la situación de no poder encontrar una solución aceptable a tal anomalía, varios autores no dudaron en sostener que la gnoseología del Aquinate es inconsistente. De hecho, podemos enumerar varias clases de inconsistencias que le han adjudicado al Doctor Angélico en relación con su gnoseología. Una de estas inconsistencias está

---

<sup>18</sup> Molière, 1954, p. 696: *Mihi a docto doctore/ Domandatur causam et rationem quare/ Opium facit dormire./ A quoi respondeo,/ Quia est in eo/ Vertus dormitiva,/ Cujus est natura/ Sensus assoupire.*

referida al estatus ontológico de las formas sensibles contenidas en el ente cognoscitivo. Esto se debe a que en algunas de sus obras Tomás de Aquino afirma que la forma se recibe inmaterialmente en el sentido y en otras obras sostiene que dicha recepción se da de manera material.

La recepción material de la forma parece tener su origen en la distinción que establece Aristóteles entre el sentido y el intelecto en su *De anima*. En el libro segundo de esa obra el Estagirita afirma que el objeto del sentido es el singular que se encuentra fuera del alma, mientras que el objeto del intelecto es el universal que no tiene una existencia fuera del alma. Tomás de Aquino señala en su comentario que esta distinción se fundamenta en las diferencias existentes entre los recipientes, ya que “(...) lo recibido está en el recipiente según el modo del recipiente” (*ST I*, q. 76, a. 1, arg. 3).<sup>19</sup> Debido a que el sentido es una facultad alojada en un órgano corpóreo, la forma sensible se recibirá corporalmente en ella.

Es necesario, por lo tanto, que el sentido *corporal y materialmente* reciba la semejanza de la cosa que es sentida. Pero el intelecto recibe la semejanza de aquello que es entendido, incorporeal e inmaterialmente. (*In DA II*, lectio 12, 5)<sup>20</sup>

Esto mismo señala en *De veritate* q. 2 al comparar y diferenciar la manera en que el sentido y el intelecto reciben las semejanzas de los objetos.

A lo segundo debe decirse que el sentido y la imaginación son potencias fijadas en órganos corporales, y por esta razón las semejanzas de las cosas se reciben en ellas *materialmente*, esto es, con las condiciones materiales, aunque sin materia, razón por la cual conocen los singulares. (*QDV* q. 2, a. 5, ad 2)<sup>21</sup>

Sin embargo, es posible encontrar pasajes donde Tomás parece afirmar justamente lo contrario. Un ejemplo de este tipo se encuentra en el capítulo 52 del *Compendio de teología*, lugar donde el Aquinate trata sobre la procedencia de las personas trinitarias.

---

<sup>19</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 76, a. 1, arg. 3: (...) *receptum est in recipiente secundum modum recipientis*.

<sup>20</sup> Tomás de Aquino, *In DA II*, lectio 12, 5: *Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quae sentitur. Intellectus autem recipit similitudinem eius quod intelligitur, incorporealiter et immaterialiter*. (El subrayado es mío)

<sup>21</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 2, a. 5, ad 2: *Ad secundum dicendum, quod sensus et imaginatio sunt vires organis affixae corporalibus; et ideo similitudines rerum recipiuntur in eis materialiter, id est cum materialibus conditionibus, quamvis absque materia, ratione cuius singularia cognoscunt*. (El subrayado es mío)

Tomás estudia las diferentes clases de procedencias y distingue dos tipos de procesiones en los seres animados. Sostiene que algunas procesiones se originan pura y exclusivamente de lo corporal, como es el caso del crecimiento, la nutrición y la multiplicación que son operaciones propias del alma vegetativa. Mientras que otras procesiones se derivan de manera inmaterial e incorporeal, como es el caso de la operación del alma sensitiva, esto es, la percepción.

El sentido es receptivo de especies sin materia, como dice el Filósofo. Pero esta clase de potencias [las sensitivas], aunque de cierta manera reciban las formas de las cosas inmaterialmente, no las reciben sin un órgano corpóreo. (CT I, cap. 5)<sup>22</sup>

Estos pasajes no son interpretaciones sobre los textos de Tomás de Aquino, son las palabras mismas del filósofo escolástico y uno puede observar que en algunos lugares sostiene una postura y en otros lugares la contradice. Recordemos que las formas sensibles tienen una existencia intencional en el sentido y los pasajes citados parecen indicar que el Doctor Angélico no tenía bien en claro cuál es el estatus ontológico de las formas intencionales.

Este tema está íntimamente vinculado a la cuestión del estatus ontológico de la inmutación espiritual. Tradicionalmente se creía que tal inmutación era inmaterial, ya que la forma intencional era recibida en el alma. Como hemos señalado en la sección 3 del capítulo II, Cohen fue un pionero en criticar esta lectura e intentó mostrar que dicha inmutación es un evento físico. Ahora bien, uno podría pensar que tal vez la lectura tradicional no estaba equivocada, sino que se fundamentaba en algunas obras de Tomás de Aquino mientras que Cohen estableció su interpretación a partir de otras obras. Esta es la conclusión a la que llega John Haldane cuando compara la lectura tradicional, representada por Hamlyn, y la crítica que Cohen le realiza a dicha lectura.

Argumentaré que cuando uno considera los escritos de Aquino hay evidencia para apoyar las interpretaciones tanto la de Hamlyn como la de Cohen, y que la

---

<sup>22</sup> Tomás de Aquino, CT I, cap. 5: *Est enim sensus susceptivus specierum sine materia, ut philosophus dicit. Huiusmodi autem vires, licet quodammodo immaterialiter formas rerum suscipiant, non tamen eas suscipiunt absque organo corporali.* (El subrayado es mío)

consecuencia de esto es que la explicación tomista de la experiencia sensorial es autocontradictoria. (Haldane, 1983, p. 233)<sup>23</sup>

Martín Tweedale tiene un pensamiento semejante al de Haldane e intenta mostrar que esta contradicción no es producto de una evolución en el pensamiento del Aquinate. Tweedale (1992) expone el planteo de Cohen y afirma que no es posible decir nada en su contra. No solo admite la tesis de Cohen, sino que incluso trae a colación pasajes del *Comentario al De anima* que mostrarían que la inmutación espiritual es un evento material. Sin embargo, en un momento determinado Tweedale detiene su exposición y comienza a citar pasajes de la *Suma Teológica* a favor de la interpretación clásica, que entiende que la recepción de las formas sensibles es inmaterial. El objetivo que tiene este autor a la hora de contraponer ambas obras es mostrar la inconsistencia de la gnoseología del Aquinate.

Pienso que debemos enfrentar el hecho de que el Doctor Angélico ha tomado una posición en la *Summa* [la inmaterialidad de la inmutación espiritual] que es incompatible con lo que dijo en su comentario al *De anima* [la materialidad de dicha inmutación]. También creo que es poco probable que la contradicción surja porque Aquino cambió de opinión sobre este tema entre el tiempo que escribió el comentario y el tiempo que trabajó en la *Summa*, ya que el comentario fue escrito bastante tarde en su vida, alrededor de 1267. (Tweedale, 1992, p. 218)<sup>24</sup>

De acuerdo con Tweedale esta vacilación entre la inmaterialidad y la materialidad de la inmutación espiritual se explicaría en el hecho de que Tomás de Aquino podría haber tenido problemas en explicar cómo es que las intenciones sensibles se refieren al

---

<sup>23</sup> Haldane, 1983, p. 233: *I shall argue that when one considers Aquinas's writings there is evidence to support both Hamlyn's and Cohen's interpretations; and that the implication of this is that the Thomist account of sense-experience is self-contradictory.*

<sup>24</sup> Tweedale, 1992, p. 218: *I think we must face the fact that the Angelic Doctor has taken a position in the Summa which is incompatible with what he said in his commentary on De anima. Also I think it is unlikely that the contradiction arises because Aquinas changed his mind on this subject between the time he wrote the commentary and the time he worked on the Summa, since the commentary was written quite late in his life, around 1267.* En general, los autores que plantean alguna evolución en el pensamiento de Tomás suelen tener posiciones discutibles. Simonin (1930, pp. 445-463), por ejemplo, sostuvo que el Aquinate usó el término *intentio* en sus obras tempranas para referirse a la existencia de algunas formas que se encuentran en el mundo extramental. Sin embargo, en su etapa de madurez, sostiene este autor, Tomás restringió este término a los actos cognoscitivos con el fin de establecerlo como la marca de lo mental. Fue Hayen quien se encargó de demostrar (1942, pp. 56-57) que en sus obras tardías el Aquinate también usa el vocablo *intentio* para referirse a entes que tienen una existencia extramental, negando la evolución que creía percibir Simonin.



particular y al mismo tiempo son cognoscitivas. Recordemos que este mismo problema fue planteado por Camacho y Adler (véase sección 1 del capítulo I). Es evidente que para estos autores no existe una coherencia interna en el *corpus* tomista. En su favor debemos decir que, si tenemos en cuenta los pasajes citados en el comienzo de esta sección, resulta difícil criticar tal postura.

Pero aún hay más, ya que esta no es la única contradicción que se le ha atribuido a la gnoseología de Tomás de Aquino. Como observamos en los primeros capítulos, hay suficiente evidencia textual para pensar que el Aquinate sostenía que un ente es cognoscitivo por poseer formas intencionales. De acuerdo con algunos autores esta idea la habría tomado de la teoría del *esse intentionale* de Averroes. El inconveniente habría surgido cuando Tomás intentó armonizar esta teoría con las enseñanzas de Alberto Magno para quien las formas intencionales se encuentran en entes completamente físicos como el aire.

A partir de todo esto pienso que podemos formar una hipótesis probable de cómo Aquino llegó a su posición insatisfactoria. De su maestro Alberto ha tomado la visión de que en la sensación una especie se produce en el órgano del sentido externo, lo que equivale a la existencia inmaterial o espiritual de la forma sensible. Sin embargo, eligió ignorar la teoría no aristotélica de Alberto de un sentido común activo. De Averroes ha extraído la idea de que esta existencia espiritual podría equipararse a la sensación misma. (Tweedale, 1992, p. 226)<sup>25</sup>

Según Tweedale la inconsistencia de la teoría de la percepción de Tomás de Aquino surgiría en el intento por conciliar dos posiciones que a simple vista son incompatibles. Para este autor la existencia intencional de Averroes sería cognoscitiva porque la forma sensible es recibida en el alma, no en el cuerpo. Sin embargo, si se sostiene que la misma se recibe en el órgano sensorio, como hace Alberto Magno, dejaría de ser cognoscitiva porque se da en seres físicos. El Aquinate habría querido aceptar las dos posiciones sin realizar ninguna modificación y por eso mismo habría construido una teoría insatisfactoria.

---

<sup>25</sup> Tweedale, 1992, p. 226: *From all this I think we can form a likely hypothesis as to how Aquinas arrived at his unsatisfactory position. From his teacher Albert he has taken the view that in sensation a species occurs in the external sense organ, which amounts to the immaterial or spiritual existence of the sensible form. But he chose to ignore Albert's non-Aristotelian theory of an active common sense. From Averroes he has drawn the idea that this spiritual existence could be equated with sensation itself.*

Las críticas no se detienen en este punto debido a que habría otra contradicción que surgiría de la manera en que el filósofo escolástico pretendió introducir las nociones de Averroes en un marco teórico aristotélico que no es compatible con las mismas. De acuerdo con Joerg Tellkamp esta inadecuación se manifestaría en el hecho de que Tomás de Aquino solo le atribuye la inmutación espiritual al sentido de la vista, mientras que a los demás sentidos les adjudicaría exclusivamente la inmutación natural. El problema surgiría cuando uno nota que ambas inmutaciones llevan al conocimiento.

¿Por qué es necesario introducir una distinción entre una inmutación natural que lleva a conocimiento y una inmutación espiritual que también lleva a conocimiento? ¿Existe un tipo de conocimiento sensible que excluye procesos físicos y otro tipo que los necesita? ¿Por qué razones introduce Tomás esta duplicidad explicativa? ¿Se trata entonces de "una admirable síntesis" de Aristóteles y Averroes o realmente de una mezcla de conceptos introducidos *ad hoc* y sin mayor preocupación por su coherencia interna? A mi parecer lo último es el caso. (Tello, 1998, p. 198)

Para Tellkamp el Aquinate sigue a Aristóteles cuando afirma que los sentidos del tacto, el gusto, el olfato y el oído son inmutados naturalmente. La idea de que estos sentidos reciben una forma sin materia es netamente aristotélica. Sin embargo, Tomás habría pretendido introducir la noción de Averroes del *esse intentionale* y de la *immutatio spiritualis* sin saber realmente cómo hacerlo. Por este motivo es que "inventa", según Tellkamp, una distinción entre la inmutación natural y la inmutación espiritual para que ambas posiciones quepan en su teoría. El resultado sería una teoría inconsistente que mezcla conceptos de manera arbitraria sin preocuparse por su coherencia.

Por lo dicho en esta sección se observa que más de un autor sostiene que la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino es inconsistente. Utilizando nuestra terminología podríamos decir que los argumentos esgrimidos conforman un falsacionismo ingenuo de la lectura intencionalista y la lectura inmaterialista. Esto se debe a que se limitan a señalar los problemas que poseen estas lecturas cuando se las cotejan con todo el *corpus* de Tomás de Aquino y no presenta una lectura plausible alternativa.

A la hora de interpretar los textos de Tomás de Aquino seguiremos la recomendación de Mark Bevir (véase 2000, pp. 29-31) y supondremos que el Aquinate intenta ser coherente en su pensamiento. Ahora bien, no es nuestro deseo caer en la

“mitología de la coherencia” advertida por Skinner (véase 1969/2000, pp. 160-164) y por eso no trataremos de forzar la lectura de sus para hallar una coherencia a cualquier costo. Supondremos que Tomás es coherente e intentaremos resolver las críticas que se le hacen apelando a sus propias palabras. Si no encontramos soluciones plausibles, admitiremos que su teoría del conocimiento es cuanto menos problemática.

Consideramos que antes de llegar a semejantes conclusiones es conveniente investigar en profundidad qué entendía Tomás de Aquino por *esse intentionale* y qué se quiere decir cuando se afirma que un ente posee formas con este tipo de existencia. Luego se podrá elegir entre seguir o cambiar el criterio de cognitividad o, en el último de los casos, admitir que su gnoseología es contradictoria. Para poder analizar el concepto recién mencionado resultará útil remitirse a sus antecesores, ya que varias de las contradicciones que se le atribuyen al Aquinate resultarían de una mala síntesis que realizó de las nociones que tomó de los filósofos que le precedieron.

#### **4. Conclusiones**

Si atendemos a lo estudiado hasta el momento es comprensible que algunos intérpretes sostengan que la gnoseología de Tomás de Aquino es inconsistente. Esto se debe a que, por un lado, la inmutación espiritual del medio no es un problema a los ojos del propio Tomás de Aquino, ya que afirma que es un avance en la comprensión del conocimiento sensitivo (véase sección 3 del capítulo II). Pero, por otro lado, parece desprenderse de sus propias palabras que la “marca de lo cognitivo” se encuentra en la posesión de intenciones, por lo que tal avance implicaría un problema serio para su filosofía.

Debido a que no es posible negar la presencia de formas intencionales en el medio, resta rever y modificar el criterio de cognitividad intencionalista. Observamos que optar por un criterio de cognitividad cuantitativo no conduce a ningún lado. Si el aire y el agua cumplen con el criterio, no parece ser lícito excluirlos del mismo argumentado que no son aptos para poseer muchas intenciones o que las poseen de manera rudimentaria. En este sentido consideramos que no existen fundamentos sólidos para agrupar al aire y el agua junto con los entes que no tienen la capacidad de recibir ninguna forma intencional, siendo que los primeros cumplirían con el criterio de cognitividad.

Algo similar sucede cuando se sostiene que la cualidad que distingue a los entes cognoscitivos de los entes no cognoscitivos se encuentra en la posesión de poderes cognitivos. Si la facultad cognoscitiva sensible es definida como la capacidad de recibir formas sin materia, debería admitirse que el aire posee tal facultad, ya que es capaz de recibir formas sin materia. Si esto fuera así, el medio cumpliría con el “nuevo” requisito, por lo que resultaría injustificado excluirlo del criterio de cognitividad. Todo esto parece mostrarnos que el criterio intencionalista es erróneo y, además, permanece el problema de que el aire y el agua sean inmutados espiritualmente.

Podemos notar que existen varios motivos para creer que la inmutación espiritual del aire es una anomalía que la lectura intencionalista no puede resolver. Ahora bien, si los comentaristas intencionalistas estaban en lo cierto al decir que la lectura inmaterialista es errónea y por ese motivo se la abandonó, ahora debemos pensar lo mismo de la lectura intencionalista. Sin embargo, varios estudiosos de Tomás de Aquino optan por reorientar las críticas a la gnoseología del filósofo escolástico y acusarla de contradictoria en lugar de dudar de su propia interpretación.

Nuestra búsqueda del criterio de cognitividad revela una manera muy particular en que algunos intérpretes analizan los textos del Aquinate. Por momentos da la impresión de que no se intenta conocer el pensamiento de Tomás, sino de mostrar que una determinada lectura de sus obras es la correcta. De esta suerte, algunos autores construyen una interpretación y la utilizan como si fuera una especie de molde en la que las palabras del Doctor Angélico deben encajar a toda costa. Los criterios de cognitividad cuantitativo y cualitativo son un ejemplo de ello.

En la última sección de este capítulo observamos lo que parece ser la última palabra de quienes sostienen la interpretación intencionalista. Algunos de estos autores suscriben tan fuertemente a su lectura que, al no poder solucionar los problemas que se les plantean, adoptan una postura porfiada. Sostienen que su interpretación es correcta y en todo caso, si resulta problemática en algunos puntos, se debe a que es el propio Aquinate quien se contradice. En el siguiente capítulo intentaremos indagar más sobre la intencionalidad para establecer si la teoría del Aquinate efectivamente es contradictoria o en realidad la lectura que hacen de ella es la equivocada.

## **PARTE II**

Razones que demuestran que la inmaterialidad es el verdadero y único criterio de cognitividad en la filosofía de Tomás de Aquino

## CAPÍTULO IV

# FUENTES MEDIEVALES DE LA “INTENCIONALIDAD TOMISTA”

De acuerdo con algunos autores la causa de las inconsistencias señaladas anteriormente se encontraría en el hecho de que la gnoseología de Tomás de Aquino está fuertemente influenciada por sus predecesores. Por este motivo consideramos que para conocer el criterio de cognitividad del Aquinate es importante reconstruir mínimamente las ideas de los filósofos que influyeron en su pensamiento. En este capítulo nos dedicaremos a estudiar algunos rasgos de las teorías de Agustín de Hipona, Avicena, Averroes y Alberto Magno en relación con la intencionalidad para posteriormente observar de qué manera son introducidas por Tomás en su propia teoría del conocimiento.

Creemos que uno de los errores más graves que cometen los intérpretes intencionalistas es confundir y mezclar los múltiples significados que conlleva el concepto de *intentio*. Varias de las acepciones que contiene este término no son realmente importantes a la hora de estudiar una posible teoría de la intencionalidad en Aquino. En relación con este punto juzgamos que es relevante saber distinguir, al menos, dos significados del mismo que no van de la mano de manera necesaria.

Uno de estos significados es el de “direccionalidad”, que hace referencia a la acción por la cual una potencia o facultad tiende hacia su objeto. Ahora bien, la palabra *intentio* también puede ser entendida como “forma que tiene una existencia intencional”. Mientras que el primer significado hace referencia a un acto, el segundo alude a algún tipo de existencia o entidad. Es un error interpretativo sostener que esa forma “tiende a” algo porque existe intencionalmente, ya que toda forma *qua* forma tiende a algo, independientemente de si tiene un *esse naturale* o un *esse intentionale*: “(...) se debe considerar que de toda forma se sigue alguna inclinación, como el fuego por su forma se inclina al lugar más alto” (*ST I*, q. 80, a. 1, co.).<sup>1</sup>

Consideramos que es clave saber separar y distinguir estos dos sentidos de *intentio* en el momento de estudiar la gnoseología de Tomás de Aquino. A fin de comprender el origen de este distingo en el presente capítulo se analizarán los términos

---

<sup>1</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 80, a. 1, co.: (...) *considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio, sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum.*

*intentio*, *esse intentionale* y *esse spirituale* en la concepción de los filósofos medievales mencionados anteriormente. Para una mayor claridad expositiva dividiremos el capítulo en cuatro secciones: en la sección 1 estudiaremos el concepto de *intentio* que manejaba Agustín de Hipona y veremos hasta qué punto su filosofía se acerca a los planteos de los comentaristas intencionalistas del Aquinate. Como estudiaremos en el capítulo VIII del presente trabajo, San Agustín resulta ser un autor fundamental a la hora de entender el rol de la *intentio*, concebida como direccionalidad, en el acto cognoscitivo.

En la sección 2 examinaremos el concepto de existencia mental en el pensamiento de Avicena, teniendo en cuenta que Tomás de Aquino heredará dicho concepto, aunque con algunas modificaciones. Los planteos del filósofo persa nos permitirán entender el estatus ontológico que el Aquinate les atribuye a las formas intencionales que se encuentran tanto en el medio como en el ente cognoscitivo. En la sección 3 indagaremos la postura de Averroes en torno a la *intentio* que está presente en el aire y estudiaremos los grados de espiritualidad de las formas. Este último tema es crucial para explicar la manera en que Tomás concibe a la inmutación espiritual.

Por último, en la sección 4 analizaremos el papel que cumple Alberto Magno como intermediario entre Aristóteles y las lecturas que los filósofos islámicos hacen del Filósofo. Gran parte de los comentaristas intencionalistas ven en la figura de Alberto el origen de los problemas de la gnoseología de Tomás de Aquino, por esta razón es importante estudiar de qué manera la doctrina del Doctor Universal interpreta las posturas defendidas por los filósofos árabes.

## **1. El concepto de *intentio* en Agustín de Hipona**

Sin lugar a dudas los elementos que Tomás de Aquino tomó de la filosofía de Agustín de Hipona habilitarían a hablar de una teoría intencionalista del Aquinate. Esto se debe a que el Hiponense sostiene que la *intentio* es un elemento clave en todo tipo de conocimiento y esta idea tiene repercusiones muy fuertes en Tomás. Sin embargo, y a pesar de este hecho, es paradójico que la gran mayoría de los estudios sobre la intencionalidad en Agustín y su influencia en los pensadores posteriores no se focalizan en el concepto de *intentio*, sino en el de *verbum mentis* (véase Hochschild, 2015; Panaccio, 1997).

Es importante aclarar que aceptamos que el verbo mental posee un rol central en el pensamiento de Agustín y consideramos que el mismo resulta fundamental para entender algunos componentes de la gnoseología de Tomás de Aquino. También admitimos que dicho concepto está vinculado con la intencionalidad, de hecho, el Aquinate denomina *intentio intellecta* al verbo mental. Además, para ambos filósofos el verbo es una semejanza del objeto exterior que está presente en el sujeto cognoscitivo y por eso puede hablarse de una cierta “objetividad inmanente” a la manera en que la enuncia Brentano. De hecho, se podría decir que en este aspecto coinciden la especie inteligible y el verbo mental.<sup>2</sup>

A pesar de la importancia que posee el verbo mental, en esta sección nos proponemos analizar el concepto de *intentio* en la gnoseología del Hiponense. Esto se debe a que en él podemos encontrar la direccionalidad del conocimiento que tanto les interesa a los autores intencionalistas. De acuerdo con Agustín la *intentio* le otorga un rol activo al sujeto en todos los tipos de conocimiento, incluyendo la percepción. Más adelante en la sección 3 del capítulo IV estudiaremos la manera en que Tomás de Aquino se apropia de esta noción e intenta asimilarla a su teoría de cuño aristotélico en el que el conocimiento sensitivo es entendido como algo pasivo.

Consideramos que, si se pretende hacer una lectura intencionalista de la gnoseología de Tomás de Aquino, se debería estudiar principalmente el concepto de *intentio* y no tanto el de *esse intentionale*, ya que únicamente en el primero está involucrada la direccionalidad. Además, debemos tener en cuenta que la idea de que el sujeto se dirige o atiende al objeto en el acto cognoscitivo por medio de la intención es heredera de la filosofía de Agustín. Si bien el Hiponense no afirma de manera explícita que el término *intentio* significa tender hacia algo, como sí lo hace el Aquinate, el contexto en que lo usa deja ver que está hablando de la atención, que ciertamente implica una direccionalidad del sujeto hacia un objeto.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> La especie y el verbo coinciden entre sí en la “objetividad inmanente”, esto es, en el hecho de que el objeto inhiere en un sujeto. Sin embargo, se distinguen en que el verbo es el término del conocimiento mientras que la especie inteligible es el principio del conocimiento. Además, de acuerdo con Tomás de Aquino, en el momento en que el sujeto piensa algo en acto “engendra” el verbo mental, pero este desaparece cuando acaba el acto cognoscitivo. Diferente es el caso de la especie inteligible que permanece incluso después de la muerte (véase *ST I*, q. 89, a. 5).

<sup>3</sup> Hamid Taieb (2018) observa que “‘*intention*’ is nothing other than the ‘*attention*’ (*adtentio*) that Augustine identifies in his *De musica as an active feature of sensation*” (pp. 132-133). Es interesante notar que Tomás de Aquino también identifica ambos conceptos, de hecho, denomina *attentio* a la intención actual en *ST III*, q. 64, a. 8, arg. 3 y ad 3. Para un estudio completo de la función unitiva de la intención concebida como “atención” en Agustín véase Nightingale, 2015.



Para comprender el concepto de *intentio* en San Agustín es imperioso analizar el Libro XI del *De Trinitate*. El objetivo del Hiponense en esta obra es claramente teológico, consiste en acercarse racionalmente al misterio de la Divina Trinidad. En el comienzo del libro se afirma que las categorías de sustancia y accidente no son útiles para estudiar la Trinidad y por este motivo se decide examinar el mismo tema desde la imagen trinitaria que se encuentra en el ser humano. El enfoque psicológico que realiza Agustín se desarrolla en el “hombre exterior”, que involucra un análisis del acto del sentido externo, denominado “visión exterior”, y del acto de la memoria, denominado “vision interior”.

Agustín percibe el vestigio de la Trinidad del hombre exterior en los tres elementos que componen la visión exterior, que son: el objeto visto, la visión, y la *intentio* del alma. Su intención es establecer una analogía entre las personas de la Trinidad y los elementos recién mencionados, por eso afirma que el objeto visto se corresponde con el Padre y la visión, con el Hijo. Ahora bien, en este paralelismo se debe tener en cuenta dos puntos: 1) así como el Padre y el Hijo son diferentes personas, de manera semejante el objeto visible y la visión son diferentes, pero en sus naturalezas. En efecto, el objeto es material y existe con anterioridad e independencia del sujeto que lo observa mientras que la visión pertenece a la naturaleza del ser animado.

2) El otro punto a tener en cuenta es la relación de origen entre estos elementos. Agustín afirma que el objeto no solo es anterior a la visión, sino que además “engendra” dicha visión (véase *De Trinitate* XI, 2.3). En este punto se observaría el vestigio de cómo el Padre engendra al Hijo. Sin embargo, como se trata de una imagen imperfecta de la Santísima Trinidad, el objeto visible no puede por sí mismo producir la visión, sino que necesita de la colaboración del sentido de la vista. Esto demostraría que la imagen trinitaria es imperfecta y, sin embargo, seguiría siendo cierto que la misma está presente en la visión exterior.

Si nos detenemos por un momento en este punto podemos observar que el planteo de Agustín sobre la percepción es semejante al de Aristóteles, puesto que para ambos el objeto exterior informa al sentido.<sup>4</sup> La diferencia que podría señalarse es que para el Hiponense la forma que se encuentra en el sentido no se identifica con la forma del objeto sensible, tema que es, al menos, debatible en la teoría de la percepción del Estagirita. Lo relevante es que ambos filósofos sostienen que una forma del objeto se

---

<sup>4</sup> Véase Caston (2001) para un estudio de la influencia de Aristóteles en la filosofía de Agustín acerca de la presencia de una forma en el sentido.

encuentra en el sujeto y afirman de manera explícita que la forma del objeto exterior tiene una existencia diferente a la forma que se encuentra en el sentido. Agustín agrega que el acto visual consiste en que la forma del objeto exterior y la visión se unan de manera íntima y esto lo logra la voluntad por medio de la intención.

El aspecto pasivo de la percepción, que consiste en la recepción de una forma, ya se encontraba en Aristóteles, la novedad del planteo del Hiponense se encuentra en el aspecto activo que aporta el tercer elemento que corresponde a la persona del Espíritu Santo. Así como el Padre y el Hijo son uno con el Espíritu Santo, de manera similar la *intentio* es quien unifica la visión y la forma del objeto externo. Además, como no podía ser de otra manera, la *intentio* es para Agustín de una naturaleza distinta tanto del objeto externo como de la visión.

Y así mismo esta intención del alma, que sostiene al sentido en la cosa que vemos, y une a ambas [la cosa y el sentido], difiere no solo en la naturaleza de la cosa visible, ya que esa [la intención] es alma, aquella [la cosa] es cuerpo; sino que también [difiere] del sentido mismo y la visión, porque esta intención es del alma sola, mientras que el sentido del ojo no se dice sentido corpóreo por otra cosa, sino porque los ojos mismos son miembros del cuerpo. (*De Trinitate* XI, 2.3)<sup>5</sup>

Es importante destacar que para Agustín la *intentio* pertenece al alma, más específicamente a la voluntad, y no al sentido en sí mismo. Para la visión no basta con que el objeto externo imprima una forma en el sentido de la vista, también se necesita la participación activa de la voluntad, que atienda a lo que está presente en su campo visual. De hecho, este tercer elemento parece ser el más importante de todos, ya que “(...) la voluntad que une a los dos [a la cosa y al sentido] como padre y como hijo, es más espiritual que aquellos dos” (*De Trinitate* XI, 5.9).<sup>6</sup>

La acción de la *intentio* no solo cumple una función en la visión y en el acto de todos los demás sentidos, sino que también está presente en la memoria. De acuerdo con el Hiponense la forma impresa en el sentido permanece en la memoria y se mantiene allí para poder ser “vista” por medio de una visión interior. De esta manera se corroboraría

---

<sup>5</sup> Agustín, *De Trinitate* XI, 2.3: *Itemque illa animi intentio, quae in ea re quam videmus sensum tenet, atque utrumque coniungit, non tantum ab ea re visibili natura differt; quandaquidem iste animus, illud corpus est: sed ab ipso quoque sensu atque visione: quoniam solius animi est haec intentio; sensus autem oculorum non ob aliud sensus corporis dicitur, nisi quia et ipsi oculi membra sunt corporis.*

<sup>6</sup> Agustín, *De Trinitate* XI, 5. 9: (...) *voluntas quae utrumque coniungit quasi parentem et quasi prolem, magis spiritualis est quam utrumlibet illorum.*

en la visión interior (memoria) un vestigio de la Trinidad semejante al que está presente en la visión exterior (los sentidos). En efecto, para Agustín la imagen que se encuentra en la memoria se une a esta facultad gracias a la intención de la voluntad, formando de esta manera la visión interior.

Porque quitada la especie del cuerpo que corporalmente se sentía, permanece en la memoria su semejanza, que la voluntad se convierte de vuelta la mirada, para que por ellos se forme la [visión] interior, como a partir del cuerpo del objeto sensible se formaba la [visión] exterior. Y de esta manera se produce aquella trinidad de la memoria y la visión interna y que une la voluntad. Debido a que las tres se reúnen como una cosa, por esa misma reunión se dice pensamiento. (*De Trinitate* XI, 3. 6)<sup>7</sup>

El rol activo de la *intentio* se verifica no solo en el hecho de unir la visión y el objeto, como ocurre cuando el alma dirige su atención al objeto externo o a la imagen que está en la memoria, sino también en la creación de nuevas imágenes. Esta función está a cargo de la memoria que por medio de la división y la unión de imágenes ya existentes crea imágenes nuevas con la ayuda de la intención (véase *De Trinitate* XI, 10.17). Sin embargo, el papel más importante de la *intentio* es la atención selectiva, esto es, el poder hacer foco sobre uno o varios objetos que se encuentran en el entorno o en la memoria.

Este elemento activo no estaba presente en la teoría del conocimiento sensitivo de Aristóteles. Para el Estagirita la percepción es absolutamente pasiva, la voluntad no juega ningún papel allí. Agustín, por el contrario, considera que para que haya percepción no es suficiente con que el objeto externo produzca una forma en el sentido, también es necesaria la unión entre la visión y el objeto, y esto se logra cuando la voluntad “dirige” su atención a un objeto externo o a la imagen de la memoria.

Por lo dicho en esta sección se podría pensar que la teoría del conocimiento de Agustín es similar o muy cercana a una teoría intencionalista como la de Brentano. Parece haber una “objetividad inmanente”, puesto que el objeto conocido se encuentra en quien conoce y además hay una “direccionalidad”, ya que el acto cognoscitivo ocurre cuando el sujeto dirige su atención a un objeto externo o interno. Aún mejor, se podría

---

<sup>7</sup> Agustín, *De Trinitate* XI, 3. 6: *Quia etiam detracta specie corporis quae corporaliter sentiebatur, remanet in memoria similitudo eius, quo rursus voluntas convertat aciem, ut inde formetur intrinsecus, sicut ex corpore obiecto sensibili sensus extrinsecus formabatur. Atque ita fit illa trinitas ex memoria, et interna visione, et quae utrumque copulat voluntate. Quae tria cum in unum coguntur, ab ipso coacti cogitatio dicitur.*

decir que en su filosofía están presentes las dos primeras tesis brentanianas, lo que podría inclinarnos a pensar que ocurre lo mismo con Tomás de Aquino. Más adelante estudiaremos de qué manera lo dicho por Agustín repercute en la teoría del conocimiento del Aquinate, por el momento nos dedicaremos a analizar los elementos que le brindó Ibn Sina o Avicena.

## 2. La existencia mental en la filosofía de Avicena

Si en el comienzo de la sección anterior criticamos el escaso interés que se le daba al concepto de *intentio* a la hora de estudiar la influencia de Agustín en el pensamiento de Tomás de Aquino, ahora debemos sostener lo contrario. Consideramos que una parte importante de los estudios sobre la influencia que tuvo Avicena en la gnoseología del Aquinate tienen el déficit de haber puesto demasiado énfasis en el concepto de *intentio* que manejaba el filósofo persa.<sup>8</sup>

El problema no consiste en estudiar este concepto, sino en equipararlo a la *intentio* de la que habla el Aquinate cuando afirma, por ejemplo, que en la pupila se encuentra la intención del color. En sus obras Avicena establece una distinción entre la forma sensible que es recibida en los sentidos externos y la intención captada por la estimativa. Esta distinción entre forma e intención evidencia que ambas son objetos de potencias distintas y así como el color no es percibido por ningún sentido externo que no sea la vista, de la misma manera la intención no puede ser captada por ninguno de los cinco sentidos externos.<sup>9</sup> De hecho, en el ámbito del conocimiento intelectual Avicena no usa el término *intentio* para hablar de la existencia mental de las formas inteligibles.

A pesar de que los textos de Avicena justifican la aplicación del lenguaje de la intencionalidad en el ámbito de la existencia mental, el propio Avicena parece

---

<sup>8</sup> Coincidimos con Deborah Black (2010) en que el concepto de *intentio* en Avicena está muy lejos de indicarnos algo acerca de una supuesta teoría intencionalista suya: *I will begin with Avicenna's decision to denominate the objects of the estimative faculty (wahm/estimatio) as ma'ānī (intentiones), a decision that has led many interpreters to assume—mistakenly—that it is to Avicenna's account of estimation that one should look to find the Arabic underpinnings of the theory of intentionality* (p. 74).

<sup>9</sup> Véase Black, 2010, nota 36: *I have been unable to find any application of the term ma'nā in the De anima of the Shifā' to describe the mode of reception proper to sensible alteration.*

preferir hablar de la quiddidad, naturaleza o realidad misma —en lugar de su *intención*— como el sujeto de la existencia mental. (Black, 2010, p. 5)<sup>10</sup>

Es importante recordar que el objetivo del presente trabajo consiste en encontrar el criterio de cognitividad en Tomás de Aquino y por este motivo es necesario analizar los elementos que toma de sus predecesores en relación con ese tema. Estudiar el concepto de *intentio* en Avicena sería útil si quisiéramos conocer las fuentes arábigas de la teoría la estimativa y la cogitativa en el Aquinate, pero este conocimiento poco o nada aportaría a nuestro objetivo.

Hemos señalado anteriormente que varios intérpretes intencionalistas sostienen que el *esse intentionale* de Tomás de Aquino significa “existencia mental” (véase sección 2 del capítulo I). Este último concepto es desarrollado ampliamente por Avicena, de hecho, de acuerdo con Deborah Black “la explicación de Avicena de la distinción entre la esencia o quiddidad y sus dos modos de existencia provee el fundamento ontológico para la doctrina medieval del *esse intentionale*” (Black, 2010, p. 5).<sup>11</sup> Por este motivo en la presente sección estudiaremos el *esse in intellectu* del filósofo persa, entendiendo que es un antecedente importante de la existencia intencional que manejaba el Aquinate.

Avicena postula lo que se conoce como “la teoría de la naturaleza común” que consiste en afirmar que la esencia o quiddidad de una cosa es indiferente a la existencia concreta del mundo externo y a la existencia que posee en el alma del sujeto. Es decir, para el filósofo persa una esencia puede tener una “existencia concreta” y/o una “existencia mental”, pero a su vez dicha esencia puede ser considerada en sí misma con independencia de estos tipos de existencia.

La concepción de que las cosas tienen algún tipo de existencia en la mente no es una novedad de Avicena, hemos visto en los capítulos anteriores que para Aristóteles el conocimiento se produce cuando la forma de un ente se encuentra de alguna manera en el ente cognoscitivo, ya sea en el sentido o en el intelecto. Avicena remarca que es la esencia del objeto, y no una representación suya, la que está en el alma, esto es, la quiddidad realmente existe en el sujeto. En este sentido hay que subrayar que no hay

---

<sup>10</sup> Black, 2010, p. 71: *Yet while Avicenna's texts do justify the application of the language of intentionality to the realm of mental existence, Avicenna himself seems to prefer to speak of the quiddity, nature, or reality itself—rather than its intention—as the subject of mental existence.* (El subrayado es de Black)

<sup>11</sup> Black, 2010, p. 70: *Avicenna's account of the distinction between the essence or quiddity and its two modes of existence provides the ontological foundation for the medieval doctrine of esse intentionale.*

ninguna jerarquía ontológica entre la “existencia concreta” y la “existencia mental”. Son dos tipos de existencias que se encuentran en un mismo nivel, pero se diferencian en que una se da en el mundo externo y la otra en el alma.

Es importante tener en cuenta que afirmar que la esencia es indiferente a estos modos de existencia no equivale a sostener que la esencia de un ente se encuentra separada de ellas. De acuerdo con Avicena toda esencia existe, ya sea en el mundo externo, ya sea en el alma, es decir, la existencia es un concomitante necesario que acompaña inseparablemente a la esencia (véase *LDA I, 5*).<sup>12</sup> Esto implica sostener que la esencia de los seres ficticios posee cierto estatus ontológico para el filósofo persa por el hecho de tener una existencia mental (véase Black, 1997, pp. 449-450). Si bien toda esencia está unida a un tipo de existencia, al establecer una distinción entre esencia y existencia se permite que la primera pueda ser considerada en sí misma con independencia de su existencia concreta o mental.

Estos, entonces, son los principios básicos de la comprensión de Avicena de la distinción esencia-existencia: la naturaleza común, la esencia o quiddidad tomada en sí misma está constituida únicamente por las propiedades definitivas de la misma, propiedades que no se ven afectadas por cualquiera otra calificación adicional a ella en la existencia mental o concreta. Y por esta razón, la naturaleza común misma es capaz de venir a la existencia sin afectar sus características esenciales, ni en la mente ni en las cosas materiales individuales. (Black, 1999, p. 51)<sup>13</sup>

La esencia, tomada en sí misma, está constituida únicamente por las propiedades que la componen y no entra en su consideración qué tipo de existencia posee. De hecho, es tan indiferente al tipo de existencia que pueda tener que Avicena considera que ambos son modalidades de la existencia en un mismo nivel. La existencia mental es tan importante como la existencia concreta, tanto es así que el filósofo persa utiliza el concepto de existencia mental para explicar la providencia divina sobre la naturaleza.

Avicena sostiene que la naturaleza posee una existencia mental en el intelecto divino. Sin embargo, las naturalezas que se encuentran en la mente divina no son de los

---

<sup>12</sup> Utilizaremos las siglas *LDA* para referirnos al *Liber de anima seu sextus de naturalibus* de Avicena.

<sup>13</sup> Black, 1999, p. 51: *These, then, are basic tenets of Avicenna's understanding of the essence-existence distinction: the common nature, the essence or quiddity taken in itself, is constituted solely by the properties definitive of it, properties that are unaffected by whatever further qualifications attach to it in either mental or concrete existence. And just for that reason, the common nature itself is able to come into existence, without affecting its essential features, in either minds or in individual material things.*

entes particulares, sino de los géneros y especies. Esto es así porque para el filósofo persa la providencia de Dios se ejerce sobre la creación en general, pero su conocimiento no alcanza a los particulares y si los alcanza, solo lo hace desde una consideración universal. La existencia mental de las naturalezas contenidas en el intelecto divino nos demuestra que, si bien no hay una jerarquía o prioridad entre los dos modos de existencia, sí existe cierto orden relativo.

En este esquema aviceniano es posible afirmar que la existencia mental del género y de la especie es anterior a la existencia concreta que los mismos tienen en los individuos del mundo externo, ya que existen primero en el intelecto divino. Pero este orden se invierte cuando se hace la misma consideración en relación con el intelecto humano, puesto que en este caso la existencia mental es posterior a la existencia concreta. Avicena explica que esto se debe a que la relación causal es distinta en cada caso. La existencia mental de las naturalezas en Dios es causa de los individuos que instancian esas naturalezas en una existencia concreta. Posteriormente ocurre que desde la existencia concreta se causa en la mente humana la existencia mental de las mismas esencias.

Este esquema es más complejo de lo que parece porque se debe tenerse en cuenta el papel que cumplen las sustancias separadas o ángeles. De acuerdo con Ibn Sina Dios no crea directamente al mundo, sino que lo hace por medio de las sustancias separadas, siguiendo la doctrina emanacionista. En cuanto al conocimiento que el ser humano tiene del mundo se debe decir que para el filósofo persa no hay una relación causal como si los objetos materiales causaran las esencias en el alma, sino que solo se habla de una relación temporal entre los dos modos de existencia. Esta postura encuentra su explicación en el hecho de que la existencia mental y la existencia concreta se hallan en dos planos ontológicos diferentes y por eso no puede haber una conexión causal entre ellas.

La percepción del particular y la imagen resultante de esa percepción únicamente preparan al intelecto para que reciba las esencias de manera inteligible, pero estas esencias, que tienen una existencia mental en el intelecto humano, son causadas por el intelecto agente, que es una sustancia separada. Lo interesante de la propuesta de Avicena es que ambos modos de existencia no son incompatibles, sino que pueden coexistir. En efecto, las esencias de los objetos tienen una existencia mental y una existencia concreta en el alma del ser humano (véase *LDA I, 5*).

Esto se debe a que la quiddidad del objeto no se encuentra en “la humanidad”, sino en cada uno de los individuos en donde se instancia la humanidad. Y como el concepto que está presente en la mente de un individuo es diferente del concepto que está en otro individuo, la esencia tendrá una existencia individual y concreta en cada caso.<sup>14</sup> Tomás de Aquino utiliza esta compatibilidad de la existencia mental y la existencia concreta para refutar el averroísmo. En *Sobre la unidad del intelecto contra averroístas* el Aquinate explica cómo es que la ciencia del maestro y el discípulo en algún sentido es la misma y en otro sentido es distinta, afirmando lo siguiente:

Es uno, por lo tanto, lo que es entendido por mí y por ti, pero por una cosa es entendido por mí y por otra cosa por ti, esto es, por otra especie inteligible; y uno es mi entender y otro el tuyo; y uno es mi intelecto y otro el tuyo. Por eso Aristóteles dice en los *Predicamentos* que una ciencia es singular en relación con el sujeto, como la gramática está en un sujeto, el alma, pero no se dice de ningún sujeto. (...) A partir de esto es evidente de qué modo está la misma ciencia en el discípulo y en el doctor. En efecto, es la misma en cuanto a la cosa conocida, pero no en cuanto a las especies inteligibles por las que ambos entienden, en efecto, en cuanto a esto la ciencia se individúa en mí y en aquel. (*DUI*, cap. 5)<sup>15</sup>

La influencia aviceniana es patente y, además, no se detiene en este punto. Deborah Black señala que para Avicena la existencia mental de las esencias es un tipo de accidente individual que se encuentra en el alma como en su sujeto.<sup>16</sup> Hemos observado que Tomás de Aquino toma en préstamo la teoría de las instancias individuales de la existencia mental de las esencias y con ella también la idea de que tal existencia mental es un tipo de accidente. En la *Suma Contra Gentiles* el Aquinate trata sobre el conocimiento que Dios tiene de sí mismo y sostiene que se conoce a partir de su propia esencia y no por medio de una especie inteligible. La razón de que esto sea así se

---

<sup>14</sup> Véase Black, 1999, p. 58: *This means that the quiddity's mental existence in human minds can also be viewed as a special type of concrete, individual existence.*

<sup>15</sup> Tomás de Aquino, *DUI*, cap. 5: *Est ergo unum quod intelligitur et a me et a te, sed alio intelligitur a me et alio a te, i. e. alia specie intelligibili; et aliud est intelligere meum, et aliud tuum; et alius est intellectus meus, et alius tuus. Unde et Aristoteles in praedicamentis dicit aliquam scientiam esse singularem quantum ad subiectum, ut quaedam grammatica in subiecto quidem est anima, de subiecto vero nullo dicitur. (...) Ex hoc autem apparet quomodo sit eadem scientia in discipulo et doctore. Est enim eadem quantum ad rem scitam, non tamen quantum ad species intelligibiles quibus uterque intelligit; quantum enim ad hoc, individuatur scientia in me et in illo.*

<sup>16</sup> Véase Black, 1999, p. 55: *Avicenna is also interested in the ability to view the nature's mental existence as a type of individual accident because the particularity of the intelligible as an item common to my knowledge.*



encuentra en el hecho de que la especie inteligible es un accidente y como tal no puede estar en Dios.

La especie inteligible existente en el intelecto, que es distinto de su esencia, tiene una existencia accidental, por esta razón nuestra ciencia se computa entre los accidentes. Sin embargo, en Dios no puede haber algo accidental, como se señaló arriba. Por lo tanto, no hay alguna especie en su intelecto que sea distinta de la misma esencia divina. (SCG I, cap. 46)<sup>17</sup>

Consideramos que estas similitudes nos puedan revelar algo de la filosofía de Tomás de Aquino. Si el Aquinate coincide con Avicena en afirmar tanto la doble existencia de los conceptos como su condición de accidente, quizá también esté de acuerdo con la postura de que la existencia mental posee el mismo nivel o estatus que la existencia concreta. Si este fuera el caso, Tomás aceptaría que la existencia mental de las formas inteligibles posee una existencia tal que permitiría categorizarlas como sucede con cualquier otra forma que se da en la realidad. Esta es justamente la visión de Joseph Owens.

Aún más importante, y quizás completamente extraño hoy, es la noción de existencia que está en juego en Aquino. La existencia que actualiza la esencia puede ser tanto la existencia en las cosas singulares mismas o la existencia de esas mismas cosas en una actividad del alma (*unum in singularibus et aliud in anima*). Ambas son tipos genuinos de existencia, aunque de diferentes grados, y ambos vienen a través de la causalidad eficiente de Dios, la existencia cognitiva siempre viene a través de la actividad real del agente cognitivo, aunque en última instancia de la existencia subsistente, Dios. Porque la existencia que conviene a las cosas singulares puede llamarse ‘existencia real’, y la existencia en un alma puede ser denominada ‘existencia cognitiva’. (Owen, 1986, p. 275)<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Tomás de Aquino, SCG I, cap. 46: *Species intelligibilis in intellectu praeter essentiam eius existens esse accidentale habet: ratione cuius scientia nostra inter accidentia computatur. In Deo autem non potest aliquod esse accidens, ut supra ostensum est. Igitur non est in intellectu eius aliqua species praeter ipsam divinam essentiam.*

<sup>18</sup> Owens, 1986, p. 275: *Still more important, and perhaps fully as strange today, is the notion of existence that is at play in Aquinas. The existence that actualizes the essence can be either existence in singular things themselves or existence of those same things in a soul's activity (unum in singularibus et aliud in anima). Both are genuine kinds of existence, though of different grades, and both come by way of efficient causality from God, with cognitional existence always coming through the real activity of the cognitive agent though ultimately from subsistent existence, God. For convenience existence in singular things may be called real existence, and existence in a soul may be named cognitional.*

Ahora bien, si fuera cierto que la especie inteligible es un accidente, podría ser lícito afirmar que las formas con un *esse intentionale* tienen un lugar dentro de las categorías aristotélicas. Aunque este tema será tratado con más detalle en la sección 1 del capítulo VII, podemos notar en este lugar que dicha conclusión contradice varias lecturas sobre el significado y el sentido que Tomás le da al *esse intentionale*.

Pero de todo esto, lo más importante de todo es la observación de que el *esse intentionale* tomado en su sentido propio no es un accidente, ni una modificación de un sujeto. (Deely, 1971, p. 73)<sup>19</sup>

El *esse intentionale*, el ser del conocimiento (las formas en el alma), es distinto tanto del ser de una entidad extramental como del ser en el alma. No es una sustancia ni un accidente. (McGrath, 2006, p. 62)<sup>20</sup>

Es razonable pensar que, si para Tomás de Aquino la especie inteligible es un accidente, debería tener un nivel o estatus semejante a los otros accidentes que se encuentran en el mundo exterior. Esto nos indicaría que el *esse intentionale* y el *esse naturale* refieren a dos tipos de existencias genuinas y categorizables. Esta idea será estudiada con mayor profundidad en los próximos capítulos.

### **3. *Esse spirituale* y gradación espiritual en Averroes**

Hemos mencionamos en la sección anterior que Avicena utilizaba el término *intentio* (*ma'nā*) para referirse al objeto de la facultad estimativa. Diferente es el caso de Averroes que empleó este concepto y el de *esse intentionale* para hacer alusión también a las formas sensibles que son el objeto de los sentidos externos.<sup>21</sup> De hecho, Averroes es un filósofo importante para nuestro trabajo por dos motivos: 1) le atribuye un *esse spirituale* a las intenciones al igual que lo hace el Aquinate; 2) afirma que las formas

---

<sup>19</sup> Deely, 1971, p. 73: *But in all of this, most important of all is the observation that esse intentionale taken in its proper sense is not an accident, not a modification of a subject.*

<sup>20</sup> McGrath, 2006, p.62: *Esse intentionale, the being of knowledge (forms in the soul), is distinct from both the being of an extra-mental entity and the being of the soul. It is neither a substance nor an accident.*

<sup>21</sup> Véase Black, 2010, pp. 77: *While Avicenna shows no interest at all in extending the scope of intentionality into the sensible realm beyond estimation, the Andalusian tradition enthusiastically embraced the idea that the senses receive forms spiritually and immaterially, and that this spiritual reception renders the objects of perception into intentions.*

sensibles poseen una existencia intencional y espiritual no solo en la sensación, sino también en el medio.

El fundamento de este último punto se encuentra en la imposibilidad de la acción a distancia y la presencia simultánea de formas contrarias en un mismo ente. En efecto, de acuerdo con la física aristotélica si la forma del objeto externo se encuentra en el ente cognoscitivo es porque anteriormente tuvo que haber pasado por el medio. Ahora bien, en el ente cognoscitivo se hallan las formas de los contrarios, lo que significa que tanto los sentidos como el aire y el agua en algún momento fueron afectados simultáneamente por formas contrarias, lo que sería imposible si dichas formas existieran “naturalmente” en tales entes. La conclusión a la que llega Averroes es que las formas existen intencionalmente en el medio y en los sentidos.

La teoría de la inmutación espiritual del medio también puede ser utilizada como un argumento para demostrar el error de los filósofos naturalistas que reducían la sensación a una afección corporal (véase Averroes, *EPN*, 193ra 15-25).<sup>22</sup> Pero lo interesante de su propuesta de Averroes es que no solo el alma y el medio pueden recibir intenciones, sino que también los instrumentos de cuerda son capaces de recibir formas intencionales.<sup>23</sup> Este punto es importante porque Tomás de Aquino posee una teoría similar a la suya, como veremos más adelante (sección 1 del capítulo VII).

Parece evidente a esta altura del trabajo que la idea de que el aire posee intenciones era aceptada y compartida por la comunidad de pensadores de la época medieval. Este hecho nos indica que “la anomalía” de las intenciones en el medio es en realidad un pseudoproblema en la gnoseología del Aquinate. Lo que deberíamos cuestionar no son las palabras de Tomás, sino la interpretación que se hace de las mismas. Además, el hecho de que Averroes también afirmara la inmutación espiritual del medio nos muestra que resulta poco plausible atribuirle una teoría intencionalista al filósofo árabe.

En efecto, si alguien quisiera interpretar los textos de Averroes a partir de la lectura intencionalista debería concluir que el medio es capaz de percibir. Recordemos que la interpretación intencionalista considera que un ente es cognoscitivo si y solo si es capaz de poseer intenciones. Ahora bien, para Averroes el aire y el agua reciben formas sensibles que tienen una existencia intencional, por lo que, si dicha interpretación fuera

---

<sup>22</sup> Utilizaremos las siglas *EPN* para referirnos al *Epítome a los Parva Naturalia* de Averroes.

<sup>23</sup> Véase Averroes, *De anima* II, 123: (...) *sicut dissolvitur consonantia cordarum et neumata, que sunt intentio existens in ea.*

correcta, se concluiría que los mismos deberían ser entes cognoscitivos. Para nosotros es evidente que esta conclusión es poco plausible y, sin embargo, por muy sorprendente que resulte es una afirmación que no era desconocida en aquel entonces.

Averroes rechaza expresamente la tesis de que el aire sea cognoscitivo y, de hecho, le atribuye a Galeno semejante error: “Galeno se asociaba al error que estimó que el aire es sintiente” (Averroes, *EPN*, 193rb 35).<sup>24</sup> Evidentemente no forma parte de nuestros objetivos establecer el criterio de cognitividad en Averroes, pero de todas maneras es importante atender a estos testimonios. El filósofo árabe no estaba totalmente despreocupado por el problema de la diferenciación entre los seres cognoscitivos y los no cognoscitivos, y por ese motivo le reprocha a Galeno el pensar que el aire sea una extensión sensitiva del ojo.<sup>25</sup>

Deborah Black (2011) realiza un estudio de la teoría de la intencionalidad en los filósofos árabes y sostiene que la gnoseología de Averroes es incompatible con la lectura intencionalista en el momento en que sostiene que entes no cognoscitivos, como el agua y el aire, son capaces de poseer intenciones (véase pp. 163-164). Estos datos nos permiten observar una gran similitud entre los planteos de Averroes y los de Tomás de Aquino. En el capítulo anterior hemos mencionado pasajes en donde Aristóteles y el Aquinate se preguntan si el aire es sintiente por recibir formas sensibles y ahora sabemos que, según Averroes, Galeno sostuvo que el aire efectivamente lo era. Es evidente que las inquietudes que nos hacemos sobre la marca de lo cognitivo no les eran ajenas a todos estos filósofos.

En cuanto a la importancia que poseen las intenciones en el medio para Averroes es relevante señalar las dos funciones que les asigna: 1) La primera consiste en establecer una conexión entre el sujeto y el objeto, esta vinculación es necesaria debido a que para estos pensadores la causalidad a distancia no es posible; 2) La segunda función es la de proveer un medio de gradación entre la materialidad de las formas en los objetos sensibles y la inmaterialidad que esas mismas formas poseen en el alma del sujeto. Esta última función es la que más nos interesa porque hace referencia al papel que cumple la inmaterialidad en la percepción.

---

<sup>24</sup> Averroes, *EPN*, 193rb 35: *Galienus autem in tantum applicabatur errori quod existimavit aerem esse sentientem.*

<sup>25</sup> Galeno sostenía esta tesis porque consideraba que la visión se producía a partir de una luz que emanaba de los ojos y se dirigía a los objetos. Una de las posibilidades de explicar esta teoría de la extromisión consiste en sostener que esa luz generaba la sensación cuando se unía con el medio transparente y en este sentido debe entenderse que el aire es sintiente (Akdogan, 1984, pp. 151-152). Para un estudio de la influencia de Galeno en las teorías de la percepción del siglo XII véase Salmón, 1996.

La existencia de las formas en el medio es de un modo intermedia entre lo espiritual y lo corporal. En efecto, las formas que están fuera del alma tienen una existencia corporal pura, [las formas que están] en el alma [tienen una existencia] espiritual pura y en el medio [las formas tienen una existencia] entre lo espiritual y lo corporal. (Averroes, *EPN* 193ra 45-48)<sup>26</sup>

Este pasaje contiene algunos supuestos que es importante explicitar: 1) Averroes afirma que el sujeto último de las formas sensibles es el alma, no el compuesto.<sup>27</sup> En la sección 3 del capítulo II hemos mencionado la interpretación “canónica” de la inmutación espiritual de Tomás de Aquino que le atribuye justamente esta posición. 2) El filósofo andaluz sostiene que existe una gradación ontológica de las formas, es decir, para él existen matices entre la materialidad de la forma sensible que se encuentra en la realidad y la inmaterialidad de esa forma contenida en el alma.

La explicación de esta gradación ontológica se encuentra en el principio de que la naturaleza solo actúa por grados (véase Black, 2011, p. 167). En efecto, si la forma es material en la realidad e inmaterial en el alma, es necesario que pase por un medio en el que se halle entre estos dos estados. La espiritualidad de las formas sensibles en el medio muestra que la inmutación espiritual es necesaria, pero no suficiente para que haya percepción, de otra manera el aire percibiría. Como estudiaremos en la sección 3 del capítulo V Tomás de Aquino también afirma que hay una gradación ontológica de las formas sensibles.

Hoy en día puede resultar extraña o problemática esta teoría debido a que la idea dominante en nuestra época nos dice que los entes son, o bien materiales, o bien inmateriales. Parece un sin sentido sostener que algo se encuentra en un estado intermedio entre ambos modos de existencia. La idea de que existen entes “semi-inmateriales” parecer ser inconcebible. De más está decir que excede a este trabajo indagar este problema en la filosofía de Averroes, aunque sí lo abordaremos en la teoría

---

<sup>26</sup> Averroes, *EPN*, 193ra 45-48: *Et esse formarum in mediis est modo medio inter spirituale et corporale: forme enim extra animam habent esse corporale purum, et in anima spirituale purum, et in medio medium inter spirituale et corporale.*

<sup>27</sup> Véase Tweedale, 1992, p. 220: (...) *intentional existence now occurs in the soul rather than the organ, Averroes was free to equate such existence with cognition, and this seems to have been his view.* Black, 2011, p. 8: *Because the subject of the sensitive power is a soul and not a body, it is capable of receiving contraries simultaneously.*

del conocimiento de Tomás de Aquino. Tal vez las conclusiones que allí extraigan puedan servir para analizar lo dicho por el filósofo árabe.

También debemos tener en cuenta que para Averroes es el alma y no el cuerpo quien recibe las intenciones de los objetos, lo cual genera una serie de inconvenientes. La primera de ellas consiste en la dificultad de justificar alguna base fisiológica de la sensación. De acuerdo con Averroes la recepción de intenciones es opuesta a la recepción física de las formas, ya que la primera admite la presencia simultánea de los contrarios mientras que la segunda recepción no. Ahora bien, si una forma sensible sin materia es recibida en el alma que es inmaterial ¿cuál sería la función del cuerpo en la percepción? Parecería ser que ninguna.<sup>28</sup>

Otra dificultad consistente en la imposibilidad de diferenciar el conocimiento sensitivo del conocimiento intelectual. En efecto, los sentidos perciben lo particular y el entendimiento percibe lo universal, esto último se debe a que las formas que se encuentran en el intelecto son universales al no estar restringidas por la materia. Ahora bien, si la forma sensible es recibida en el alma y no en el órgano, se hallaría en ella a la manera en que la forma inteligible se encuentra en la facultad intelectual, ya que tampoco estaría limitada por la materia y, por lo tanto, sería universal y conocería lo universal. Averroes enfrenta este problema de la siguiente manera:

Por lo tanto, [el alma] comprende las intenciones universales de un modo y las particulares de otro modo. Comprende las [intenciones] universales por una comprensión no comunicante con ninguna materia y por eso no necesita de un medio. Pero comprende las [intenciones] particulares por las cosas que son convenientes a las cosas particulares, a saber, por un medio. Si no fuera así, las intenciones comprendidas serían universales, no particulares (...) Por lo tanto, a partir de este discurso es manifiesto que estas [las intenciones] son espirituales [y] particulares en el alma, porque la comprensión es por un medio. (Averroes, *EPN*, 193ra, 38-55)<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Véase Black, 2011, p. 167: *Because the contraries principle is formulated so as to exclude physical change, it makes it difficult to provide any justification for the physiological basis that sensation appears to require.*

<sup>29</sup> Averroes, *EPN*, 193ra, 38-55: *Comprehendit igitur intentiones universales uno modo et particulares alio modo. Universales autem comprehendit comprehensione non communicante cum materia omnino, et ideo non indigent medio. Particulares vero comprehendit per res convenientes rebus particularibus, scilicet per media. Et si hoc non esset, tunc intentiones comprehense essent universales, non particulares. (...) Manifestum est igitur ex hoc sermone quod propter hoc, quod ista sunt in anima spiritualia particularia, ideo comprehensio est per medium.*

Averroes presenta una respuesta a este segundo interrogante que tiene como actor principal al medio. Uno podría pensar que el medio es el órgano del sentido, pero en realidad se está haciendo referencia a una entidad externa al sujeto. Según el filósofo árabe la facultad sensitiva necesita de un intermediario que establezca un vínculo entre la intención que se encuentra en el alma y el objeto extramental que es conocido, sin este medio el conocimiento no versaría sobre lo particular. El aire y el agua actúan como el medio que explica que la percepción sea de los singulares.

La intención aprendida por el alma cuando siente no solo es espiritual, sino también *individual*, porque el alma la recibe a través de un intermediario, como el aire o el agua en el caso de la visión. (Brenet, 2014, p. 160)<sup>30</sup>

Para clarificar el alcance de todas estas afirmaciones puede resultar conveniente compararlo con la función que Averroes le atribuye al intelecto material en el *Epítome a los Parva naturalia*. Allí sostiene que este intelecto permite explicar de qué manera el objeto conocido se vuelve un universal puro, ya que el mismo asegura el conocimiento del universal. En el caso de la percepción es el medio transmisor el que asegura el contacto del sentido con lo particular, por lo que puede decirse que el intelecto material y el medio tienen una función análoga: “El medio y el intelecto material sirven para establecer al objeto como una *intención* particular y universal respectivamente” (Black, 2004, p. 30).<sup>31</sup>

Deborah Black ve con buenos ojos la idea de que el medio tenga una función mediadora en la percepción y sea quien asegure el conocimiento del objeto particular. Esto se debe a que se evidenciaría la coherencia interna que poseería la filosofía de Averroes. En efecto, si el conocimiento universal necesita de un medio, parece natural que el conocimiento sensitivo también necesite del mismo. Tan positiva le parece esta idea que Black llega incluso a afirmar que Tomás de Aquino le atribuyó, en alguna medida, la misma función al medio en la percepción.<sup>32</sup> Sin embargo, más adelante

---

<sup>30</sup> Brenet, 2014, p. 160: *The intentio apprehended by the soul when it senses is not only spiritual but also individual, because the soul receives it through an intermediary, like air or water in the case of vision.* (El subrayado es de Brenet)

<sup>31</sup> Black, 2004, p. 30: *The medium and the material intellect serve to establish the object as a particular and a universal intention respectively.* (El subrayado es de Black)

<sup>32</sup> Black fundamenta su postura citando el siguiente pasaje: *Primum autem horum non videtur esse conveniens, quia intellectus possibilis secundum suam naturam est in potentia ad species intelligibiles actu; unde comparatur ad eas sicut diaphanum ad lucem vel ad species coloris.* (SCG II, cap. 76).

veremos que si bien el medio juega un rol importante para el Aquinate, en ningún momento le asigna una tarea semejante.

En la primera sección del capítulo I advertimos que algunos comentaristas intencionalistas le atribuían el siguiente problema a Tomás de Aquino: si la inmaterialidad está presente en los sentidos, estos percibirían lo universal y no lo particular. Averroes se enfrenta a esta misma cuestión y considera que la solución pasa por la existencia de un *medium* que es receptivo de las formas intencionales. Esto nos muestra que para el filósofo andaluz la inmutación del medio no es un problema, sino la solución a un problema. Algo semejante señalábamos de Tomás de Aquino, ya que veía a la teoría de la inmutación espiritual del medio como un avance en la comprensión de la percepción. Parece evidente que estos filósofos no consideran que tal teoría sea una anomalía para su gnoseología, lo que debe motivarnos a entender cuál es la función que les asignan a dicha inmutación y cómo se ajusta al esquema general de su filosofía.

#### **4. *Esse intentionale* en Alberto Magno. Un posible criterio de cognitividad**

Alberto Magno desarrolla su filosofía tomando varios elementos de la filosofía árabe, es por eso que a la hora de estudiar su pensamiento se debe tener en cuenta de qué manera estos filósofos influyeron en su visión de la realidad. Podemos comenzar señalando que, al igual que Averroes, Alberto considera que las formas sensibles tienen una existencia intencional en el medio. La necesidad de esta presencia se justifica por el hecho de que no es posible la acción a distancia, esto es, si la forma del color se encuentra en el objeto extramental y luego pasa a estar presente en la pupila, es necesario que haya pasado previamente por el medio. Nuevamente, la característica principal de la existencia intencional se encuentra en que permite que formas contrarias puedan coexistir en un mismo ente.

En efecto, sea A un ojo puesto en Oriente, pero que mira a Occidente, mientras B [sea] un ojo puesto en Occidente, pero que mira a Oriente, y la distancia media [entre ellos] sea de diez codos. Por un lado, de parte de Oriente sea C un cuerpo blanco con un blanco intenso que inmuta el aire continuamente hacia el ojo puesto en oposición de la parte de Occidente [es decir, el ojo A]. Por otro lado, de parte de Occidente sea D un cuerpo negro con un negro intenso que inmuta continuamente



el aire hacia el ojo puesto en oposición a Oriente [es decir, el ojo B]. Estos cuerpos están alejados diametralmente de estos ojos, los cuales al mismo tiempo son inmutados, uno por el blanco y otro por el negro. Por lo tanto, es necesario que estos dos colores se encuentren en el medio, y simultáneamente estén en acto en él [el medio], lo que sería imposible si tuvieran contrarios y se hallaran en el aire como un accidente en el sujeto. (Alberto, *De homine*, q. 21, a. 5)<sup>33</sup>

Este pasaje nos confirma que para Alberto el aire y el agua son capaces de poseer formas que tienen una existencia intencional. Sin embargo, se debe tener en cuenta que hay una diferencia en el *De homine* y en el *De anima* respecto de esta cuestión. En la primera obra mencionada Alberto Magno sostiene que la existencia espiritual de las formas se da en el medio pura y exclusivamente para el caso de la visión. Pero en el segundo texto cambia de idea y afirma que se da en todos los sentidos.<sup>34</sup> Esta misma vacilación es la que Tellkamp le atribuye a Tomás de Aquino (véase sección 3 del capítulo 3).

Podemos utilizar con Alberto el mismo razonamiento que hicimos en la sección anterior en relación con Averroes. Esto es, si el criterio de cognitividad intencionalista pudiera ser aplicable a su filosofía, debería sostenerse que para este filósofo escolástico el aire es cognoscitivo. Ahora bien, el Doctor Universal no solo rechaza esta idea, sino que se la atribuye a Galeno y al teólogo Orfeo. Recordemos que ya Averroes había dicho esto, pero en este caso Alberto no menciona al filósofo árabe como su fuente, sino a Alfarabi.<sup>35</sup> Lo importante a tener en cuenta es que al rechazar la teoría de la extromisión también rechaza la idea de que el aire pueda ser sintiente.

Resulta evidente por lo ya dicho que para Alberto un ente no es cognoscitivo por poseer formas que tengan una existencia intencional y, además, es plenamente

---

<sup>33</sup> Alberto, *De homine*, q. 21, a. 5: *Sit enim A oculus versus Orientem positus, sed adspiciens ad Occidentem: B autem oculus positus versus Occidentem, sed adspiciens ad Orientem, et sit distantia media decem cubitorum. Ex parte autem Orientis sit C, album corpus vehementis albedinis immutans aerem usque ad oculum positum in opposito ex parte Occidentis. Ex parte autem Occidentis sit D, nigrum corpus vehementis nigredinis immutans aerem usque ad oculum positum versus Orientem. Et distent ista corpora, et isti oculi diametraliter, et in eodem tempore immutentur unus ab albo, alter a nigro. Ergo istos duos colores necesse est ibi occurrere in medio, et tunc simul esse in actu illo, quod impossibile est si contrarietatem habent et insunt aeri sicut accidens in subjecto.*

<sup>34</sup> Véase Dewan, 1980, p. 307: (...) *in the De homine, where only colour had this spiritual being in the medium, the contraries problem was paramount, whereas now [en el De anima] spirituality in the medium has become the common characteristic of the sensible, pertaining to the sensible's being sensible by virtue of itself: every form multiplies itself in intentional being.*

<sup>35</sup> Véase Alberto, *De sensu et sensato* I, cap. 5: *Galixius autem et Orpheus, sicut dixit Alfarabius, in tantum consensit errori eorum, quod dixit aerem esse sentientem.* Es interesante observar que el pensador Francisco Valles (1556) sostuvo la tesis de que el aire es un ser sintiente: *Unde constat quodammodo, aerem esse sentientem, quia videmus per aerem.* (Lib. 2, cap. 28, 106–7).

consciente de las consecuencias de sostener un criterio de cognitividad semejante. De hecho, de acuerdo con Lawrence Dewan (1980) es posible atribuirle un criterio de cognitividad a Alberto Magno, puesto que habría sostenido que un ente es cognoscitivo si y solo si: 1) es capaz de recibir formas sensibles con una existencia intencional y, además, 2) emite un juicio sobre el objeto del sentido. De acuerdo con este criterio el aire quedaría excluido de los entes cognoscitivos al no poseer la capacidad de juzgar.

Pero el problema permanece: si el aire y los otros medios padecen esta clase de influencia de la *intentio*, ¿por qué no sienten? ¿Sentir es sin dudas padecer la influencia de la *species* sensible? Alberto responde que oler, por ejemplo, no es meramente padecer, sino “sentir y juzgar el olor”, tal juicio es la segunda perfección del sentido y una operación, no un padecer meramente. Por lo tanto, el acto de juzgar del sentido se introduce como un medio para distinguir la presencia perfecta de la *intentio* de la clase de presencia que esta tiene en un medio. Esta parece una respuesta algo más definitiva, aunque menos material, a la cuestión que tenemos en el *De homine*. (Dewan, 1980, p. 316)<sup>36</sup>

No se encuentra dentro de nuestras prioridades saber si efectivamente este es el criterio de cognitividad de Alberto, sin embargo, esta idea es relevante para nuestro trabajo porque puede hallarse en Tomás de Aquino una postura semejante a la planteada por Dewan. Esto es, parecería ser que también para el Aquinate un ente es cognoscitivo si: 1) es capaz de poseer formas intencionales y 2) puede emitir un juicio acerca del objeto del sentido.

Por esta razón el sentido y el intelecto pueden recibir de manera simultánea las especies de los sensibles contrarios. Algo semejante se puede ver en lo diáfano que en una única e idéntica parte suya es inmutada por el blanco y el negro, porque la inmutación no es material de acuerdo con la existencia natural, como se dijo arriba. Además, se debe considerar otra cosa, que el sentido y el intelecto no solo reciben

---

<sup>36</sup> Dewan, 1980, p. 316: *But the problem remains: if the air and the other media do undergo this sort of influence from the intentio, why do they not sense? Surely, to sense is to undergo the influence of the sensible species? Albert answers that to smell, e.g., is not merely to undergo, but "to sense and to judge odour", such judging being the second perfection of sense, and an operating, not merely an undergoing. Thus, the sense's act of judgment is introduced as a means of distinguishing the perfect presence of the intentio from the sort of presence it has in a medium. This seems a somewhat more definite, if less material, answer to the question than we got in the De homine.*

las formas de las cosas, sino que también tienen que juzgar. (*In DSS I, lectio 19, 11*)<sup>37</sup>

Tomás sostiene que el intelecto, el sentido y el aire son capaces de recibir formas contrarias de manera simultánea, la diferencia entre los dos primeros y el último radica en que aquellos además de padecer la inmutación espiritual son capaces de emitir un juicio al respecto. Esta postura si no es idéntica, al menos, es muy cercana a la que sostuvo Alberto, o a la que Dewan le adjudica a este filósofo, por eso será tratada con mayor detenimiento en la sección 2 del capítulo VIII.

Ahora bien, la capacidad de emitir un juicio no es la única diferencia que existe entre el sentido y el aire. Alberto señala que: 1) por su anatomía, el ojo es capaz de recibir y también retener las formas sensibles, esto último no sucede con el aire; 2) las intenciones que están presentes en el ojo se encuentran como cosas poseídas y como una disposición, esto es, como un principio para conocer el objeto, pero en el aire no están de esta manera; 3) las formas intencionales están en el aire como *in via*, mientras que en el ojo están presentes como una actualidad (véase Dewan, 1980, p. 296).

En el siguiente capítulo veremos que Tomás de Aquino establece diferencias semejantes entre las intenciones cognoscitivas y las intenciones no cognoscitivas. Estas distinciones, que seguramente fueron heredadas de su maestro, serán fundamentales para establecer su criterio de cognitividad. Ciertamente Alberto Magno es una fuente importante para entender las diferencias entre las intenciones contenidas en los entes cognoscitivos y en los entes no cognoscitivos, pero también nos puede ayudar a comprender qué entendía el Aquinate cuando hablaba de la *immutatio spiritualis*.

Alberto afirmaba que las formas sensibles que existen en el medio tienen un ser espiritual y esta noción de “ser espiritual” tiene una clara influencia de Averroes, de hecho, el mismo Alberto admite tomar este concepto del filósofo árabe. Lo relevante para nuestro estudio se encuentra en lo que se expone en la obra *De homine*, ya que en este texto afirma que el término *spiritus* hace referencia a “un cuerpo sutil” cuando se lo utiliza para hablar de la existencia espiritual de las formas en el medio.

---

<sup>37</sup> Tomás de Aquino, *In DSS I, lectio 19, 11: Unde sensus et intellectus simul potest recipere species sensibilium contrariorum. Cuius simile potest videri in diaphano, quod in una et eadem sui parte immutatur ab albo et nigro: quia immutatio non est materialis secundum esse naturale, ut supra dictum est. Est etiam aliud considerandum, quod sensus et intellectus non solum recipiunt formas rerum, sed etiam habent iudicare.*

(...) cuando Averroes afirma que las especies visibles están en el medio con una existencia espiritual, no se dice allí ‘espíritu’ según que el espíritu no es cuerpo, de acuerdo al modo que decimos ‘espíritu’ al alma, sino que allí se dice ‘espíritu’ al cuerpo lúcido y sutil, que es un instrumento hacia la perfección de la virtud del animal, de acuerdo a como ‘espíritu’ es definido por Algazel en su *Física*, donde se dice: ‘espíritu es el cuerpo sutil compuesto de los vapores de los humores, que residen en el corazón y los mismos [son] vehículos de la virtud de la vida y el alma por las que las virtudes sensibles y motoras pasan a sus órganos.’ (Alberto, *De homine* q. 21, a. 5)<sup>38</sup>

Se observa que en la Edad Media el término *spiritus* no siempre se utilizaba para significar algo inmaterial. Resulta una conclusión apresurada la que realiza Hamlyn cuando sostiene que la inmutación espiritual se denomina de esa manera porque ocurre en el alma y no en el cuerpo (véase sección 3 del capítulo II). En el pasaje citado Alberto Magno sostiene que cuando Averroes afirma que las intenciones tienen una existencia espiritual en el medio no intenta atribuirles algún tipo de inmaterialidad, sino que utiliza esa noción para manifestar la naturaleza sutil del aire. Como veremos en la sección 2 del capítulo VII esta es la posición que el Aquinate adopta cuando habla de la inmutación espiritual.

## 5. Conclusiones

En este capítulo hemos señalado varios ítems que serán importantes a la hora de establecer el criterio de cognitividad en la gnoseología de Tomás de Aquino. El término *intentio*, entendido como “direccionalidad”, se encuentra presente en la filosofía de Agustín de Hipona y tiene una relación íntima con su teoría del conocimiento. Sin embargo, el Hiponense afirma que la intención es un acto de la voluntad y no de alguna facultad cognoscitiva. En las secciones 1 y 2 del capítulo VIII veremos en qué medida esto también es así para el Aquinate.

---

<sup>38</sup> Alberto, *De homine* q. 21, a. 5: (...) *quando dicit Averroes, quod species visibiles sunt in medio ut in esse spiritali, quod non dicitur ibi spiritus secundum quod spiritus est non corpus, secundum quem modum vocamus a animam spiritum, sed dicitur ibi spiritus lucidum corpus et subtile, quod est instrumentum ad perfectionem, virtutum animalium, secundum quod spiritus diffinitur ab Algazele in sua Physica, ubi sic dicitur: ‘spiritus est corpus subtile compositum ex vaporibus humorum, cuius sedes est cor, et ipse vehiculum virtutum vitalium et animalium, per quem virtutes sensibles et motivae transeunt in sua instrumenta.*

Por otro lado, en la teoría de la doble existencia de la naturaleza de Avicena encontramos que las formas que se hallan en el ente cognoscitivo están allí como un accidente suyo. Esto se debe a que para el filósofo persa la existencia mental es diferente a la existencia concreta, pero ello no implica que no sea un tipo de existencia, al fin y al cabo. En la sección 1 del capítulo VII observaremos que Tomás de Aquino adhiere a esta idea, lo que nos ayudará a entender cuál es el estatus ontológico de las intenciones en los seres cognoscitivos y en los seres no cognoscitivos.

Con Averroes reforzamos la idea de que la teoría de la inmutación espiritual del medio no es una anomalía en la gnoseología del Aquinate. El pensamiento de que hay intenciones en el medio ya se encontraba en los filósofos que lo anteceden, incluso parece que Galeno afirmaba que el aire podría ser sentiente al poseer tales formas. Un punto a destacar del pensamiento de Averroes es la creencia de que existe una gradación ontológica en las formas sensibles, lo que les posibilitaría tener una existencia intermedia entre la materialidad y la inmaterialidad. Esta afirmación es relevante porque parece mostrar que la inmaterialidad es un requisito necesario para los entes cognoscitivos y establece que de alguna manera tiene que estar presente en la percepción.

En la exposición del pensamiento de Alberto Magno nos encontramos con lo que podría ser un criterio de cognitividad que el Aquinate también habría adoptado. De acuerdo con la lectura de Dewan un ente sería cognoscitivo no solo por poseer intenciones, sino también por ser capaz de emitir un juicio acerca de lo que percibido. Este criterio es muy similar al criterio de cognitividad cualitativo que estudiamos en la sección 3 del capítulo VIII. La gran diferencia se encuentra en que el criterio cualitativo sostiene que el ente debe poseer una *facultad* o *capacidad* para ser cognoscitivo. En cambio, Alberto sostiene que el ente debe realizar una *acción*, a saber, juzgar para que sea cognoscitivo.

La línea que divide ambos criterios es sutil, pero real. Hemos demostrado anteriormente (véase sección 2 de capítulo III) que para refutar el criterio de cognitividad cualitativo basta con mostrar que la cualidad que distingue a los entes cognoscitivos consiste en recibir formas intencionales. En efecto, si esa es la cualidad que hace cognoscitivo a un ente, debería decirse que el aire la posee debido a que también puede recibir intenciones. Sin embargo, esa estrategia no funcionaría con el criterio de cognitividad que habría sostenido Alberto Magno. En efecto, juzgar no

consiste simplemente en recibir formas sin materia, por lo que sería imposible afirmar que el aire cumple con este requisito.

En los próximos capítulos veremos de qué manera Tomás de Aquino se apropia de todas estas nociones, con varias modificaciones en algunos casos, y los armoniza en su teoría del conocimiento. Conocer las fuentes próximas de los conceptos más importantes de su gnoseología nos permitirá comprender el sentido que el Aquinate les asigna a los mismos, ya sea porque se acerca o se aleja de sus predecesores. En lo que resta del trabajo veremos cuán imprescindible es tener en cuenta a estos filósofos a la hora de hallar el criterio de cognitividad y comprender el acto cognoscitivo según la perspectiva de Tomás.

## CAPÍTULO V

### EL CRITERIO DE COGNITIVIDAD INTENCIONALISTA-INMATERIALISTA

El presente capítulo estará dedicado a establecer de manera definitiva el criterio de cognitividad de Tomás de Aquino y para lograr este objetivo utilizaremos como guía lo tratado en lo capítulo anterior. Veremos que el Aquinate parece seguir la opinión de Averroes al afirmar que no solo el aire es capaz de poseer intenciones, sino que los instrumentos también pueden hacerlo (véase sección 3 del capítulo IV). La distinción que realiza Tomás entre estas intenciones y las que se encuentran en los entes cognoscitivos es semejante al distingo propuesto por Alberto Magno cuanto trata acerca del modo de ser de las formas sensibles en el aire.

La descripción y especificación del modo de existir de las formas intencionales cognoscitivas nos brindará información sobre las características de los entes cognoscitivos, ya que “(...) lo recibido está en el que lo recibe según el modo de ser del recipiente” (*ST I*, q. 76, a. 1, arg. 3).<sup>1</sup> Consideramos que esta información nos permitirá establecer la marca de lo cognitivo en la gnoseología del Aquinate. Una vez obtenido este criterio comenzaremos a resolver los problemas que se le han presentado tanto la lectura intencionalista como la lectura inmaterialista. Para lograr este objetivo nos será de utilidad la teoría de Avicena que afirma la existencia de un estado intermedio entre la materialidad y la inmaterialidad.

El capítulo estará dividido en cuatro secciones: En la sección 1 estudiaremos los distintos tipos de existencia que pueden adquirir las formas intencionales. Allí observaremos que el *modus essendi* de las intenciones depende del recipiente en el que se encuentran. Esta distinción nos mostrará que existe un punto de contacto entre la lectura inmaterialista y la lectura intencionalista. De hecho, para algunos autores sería posible definir un criterio de cognitividad que unifique a estas dos lecturas, sin embargo, veremos que tal criterio no puede ser concluyente.

En la sección 2 presentaremos un criterio de cognitividad que consideramos definitivo. En ese lugar intentaremos demostrar que es la inmaterialidad y no la intencionalidad quien cumple el rol principal en la gnoseología de Tomás de Aquino. El

---

<sup>1</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 76, a. 1, arg. 3: (...) *receptum est in recipiente secundum modum recipientis*.

hecho de que la inmaterialidad sea aquello que hace que un ente sea cognoscitivo implica, entre otras cosas, que los animales deben poseer algún grado de inmaterialidad. Esta conclusión nos obligará a resolver el problema acerca de la supuesta incompatibilidad entre la inmaterialidad y conocimiento sensitivo, señalado en la sección 1 del capítulo I.

En la sección 3 intentaremos resolver la cuestión del estatus ontológico de las formas sensibles que se encuentran tanto en el ente cognoscitivo como en los entes no cognoscitivos. Veremos que para el Aquinate la realidad se presenta en grados y que las formas intencionales están en un estado intermedio entre la materialidad y la inmaterialidad. Esto explicaría por qué en varias oportunidades Tomás parece afirmar tesis contradictorias, como algunos comentaristas han señalado (véase sección 3 del capítulo III)

Por último, en la sección 4 analizaremos la interpretación que sostiene que el medio actúa como una causa instrumental de la percepción. Si esta teoría es correcta y las intenciones se encuentran en el medio como en un instrumento, restaría investigar cuál es la causa principal de la inmutación espiritual. Ciertamente es necesario estudiar cómo es posible que los objetos sensibles, siendo entes absolutamente materiales, son capaces de producir una semejanza intencional de sí mismos en el aire que terminará afectando a los entes cognoscitivos.

### **1. *Intentio quiescens e intentio fluens***

Hasta el momento sabemos que Tomás de Aquino utiliza el concepto de *esse intentionale*, por un lado, en relación con el conocimiento sensitivo e intelectual y, por otro lado, para hacer alusión a un caso particular que es la traslación de las formas sensibles a través de los elementos. La propuesta de esta sección es estudiar la utilización de este término en un contexto que no posee ningún vínculo directo con la gnoseología. El estudio de este caso nos revelará que las formas que tienen una existencia intencional pueden presentarse de diferentes maneras y que no todas ellas son relevantes a la hora de estudiar la teoría del conocimiento del Aquinate.

Para este propósito es oportuno comenzar con el análisis de dos textos paralelos en los que el Aquinate se enfrenta a nuestro problema: la posesión de formas intencionales en los entes cognoscitivos y del aire. En esos pasajes Tomás no menciona



la existencia intencional, sin embargo, puede deducirse que está refiriéndose a ella si se tienen en cuenta las características que posee esta existencia. La pregunta en cuestión es saber si un intelecto creado, sea angélico o humano, es capaz de conocer muchas cosas de manera simultánea. Una de las objeciones en contra de esta tesis sostiene lo siguiente:

Además, la mente del ángel es mucho más espiritual de lo que lo sea el aire, pero en el aire, debido a su espiritualidad, puede haber simultáneamente diversas formas como la [forma] del blanco y del negro. Por ejemplo, si el blanco y el negro se vieran por una diversidad de observadores con tal disposición existente que las líneas directas desde las cosas vistas a los ojos se intersecaran en un punto, sería necesario que [el punto en el aire] llevara la especie del blanco y del negro a la vez y al mismo tiempo. Por lo tanto, con mayor razón el intelecto del ángel puede ser informado simultáneamente por diversas formas y de esta manera puede pensar muchas cosas de manera simultánea. (*QDV* q. 8, a. 14, arg. 8)<sup>2</sup>

Además, la capacidad del intelecto es mayor que la de cualquier cuerpo. Pero hay algún cuerpo en el que pueden hallarse muchas especies, incluso de los contrarios, como es evidente que, en un punto del aire en que se intersecan dos líneas directas desde dos cosas visibles hacia dos observadores está la especie visible de ambos. Por lo tanto, con mayor razón pueden estar muchas especies en acto en el intelecto simultáneamente y de esta manera el intelecto puede entender muchas cosas de manera simultánea. (*QQ*. VII, q. 1, a. 2, arg. 5)<sup>3</sup>

Estos pasajes paralelos contienen los siguientes cuatro supuestos:

1) Las formas pueden existir intencionalmente en entes cognoscitivos y en entes no cognoscitivos. Esto se deduce a partir de la alusión de una de las características que Tomás de Aquino les atribuye a las formas intencionales, a saber, la presencia

---

<sup>2</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 8, a. 14, arg. 8: *Praeterea, mens Angeli est multo spiritualior quam sit aer. Sed in aere propter sui spiritualitatem possunt esse simul diversae formae, ut albi et nigri; sicut si a diversis videntibus album et nigrum videatur tali dispositione existente, quod lineae directae ab oculis ad res visas intersecent se in uno puncto, per quod oportebit simul et semel speciem albi et nigri deferri. Ergo multo fortius intellectus Angeli potest simul formari diversis formis; et ita potest simul multa intelligere.*

<sup>3</sup> Tomás de Aquino *QQ*. VII, q. 1, a. 2, arg. 5: *Praeterea, capacitas intellectus est maior quam cuiuscumque corporis. Sed aliquod corpus est in quo simul possunt plures species etiam contrariorum fieri, sicut patet quod in uno puncto aeris, in quo se intersecant duae lineae directae a duobus visibilibus ad duos videntes, est species utriusque visibilis. Ergo multo fortius plures species actu possunt simul esse in intellectu; et ita intellectus potest simul plura intelligere.*

simultánea de los contrarios en el mismo sujeto, como el negro y el blanco se encuentran en el aire.

2) Se sostiene que las formas que se encuentran en el aire y en el ente cognoscitivo (ángel o ser humano) poseen un mismo *modus essendi*. Esta paridad se explicaría en el hecho de que en ambos entes las formas tienen la misma existencia, a saber, la existencia intencional.

3) Hay una diferencia cualitativa entre el aire y el ente cognoscitivo: en el primer pasaje se menciona a la mente, mientras que en el segundo se hace referencia al intelecto.

4) Se menciona una diferencia cuantitativa existente entre el aire y el ente cognoscitivo que se fundamenta en la diferencia cualitativa. Se afirma que, si el aire es capaz de recibir varias formas de manera simultánea, entonces el ente cognoscitivo debería contener una cantidad aún más grande, ya que este último es más espiritual por poseer una mente.

En este punto Tomás de Aquino se enfrenta a un problema semejante al nuestro, a saber, diferenciar las intenciones que están en los entes cognoscitivos de las intenciones que se encuentran en el aire. Si intentáramos responder a estas objeciones a partir de las soluciones que proponen los intérpretes intencionalistas, notaríamos que no podremos hacerlo. Todos ellos deberían aceptar las objeciones, ya que comparten los mismos supuestos que acabamos de enumerar.

De acuerdo Burnyeat, Tellkamp y Perler hay una diferencia cualitativa entre el aire y los entes cognoscitivos, ya que únicamente estos últimos poseen una capacidad cognoscitiva. Ahora bien, las objeciones citadas aceptan esta tesis, puesto que señalan que los ángeles poseen una mente y el ser humano un intelecto (supuesto nº 3). Luego, si la diferencia entre estos entes radicara exclusivamente en ese punto, se tendría que aceptar que, así como en el aire se encuentran el blanco y el negro simultáneamente, de la misma manera se encontrarían las formas en los entes cognoscitivos. En efecto, tener o no poderes cognoscitivos no establece ninguna diferencia en cuanto a la posibilidad de poseer varias formas simultáneamente.

A la misma conclusión se llegaría al aceptar la interpretación de Pasnau. Este autor considera que la única diferencia existente entre los entes cognoscitivos y los entes no cognoscitivos reside en la mayor aptitud que posee el ente cognoscitivo para contener formas intencionales. Ahora bien, las objeciones aceptan una diferencia cuantitativa entre el aire y el ente cognoscitivo (supuesto nº 4). Sin embargo, poseer una

mayor aptitud para contener intenciones no impide que las mismas se encuentren de manera simultánea en un sujeto. Por lo tanto, Pasnau debería admitir que los intelectos creados pueden conocer más de una cosa al mismo tiempo.

Sin embargo, este no es el pensamiento del Aquinate, ya que no acepta que todo ente cognoscitivo posea un conocimiento simultáneo de varias cuestiones. Este hecho corrobora nuestra idea de que el criterio de cognitividad no radica en una diferencia cuantitativa o cualitativa como pretenden los comentaristas intencionalistas. Tal vez uno esperaría que Tomás haga referencia a la posesión de una facultad cognoscitiva, como sostienen Perler, Tellkamp y Burnyeat, pero la respuesta se dirige hacia otro sentido.

A lo octavo debe decirse que aquellas formas no están en el aire a no ser como en un devenir, en efecto, están en él como en un medio transmisor. (*QDV* q. 8, a. 14, ad 8)<sup>4</sup>

A lo quinto debe decirse que las especies sensibles que están en el medio transmisor están allí por el modo de la disposición y no por el modo de la última perfección, ya que están allí como en cierto fluir y, por lo tanto, no hay semejanza. (*QQ* VII, q. 1, a. 2, ad 5)<sup>5</sup>

La solución que propone el Aquinate se basa en rechazar el supuesto 2: las formas intencionales alojadas en el aire y en el ente cognoscitivo (ángel y ser humano) no tienen el mismo modo de ser. Es cierto que dichas formas tienen una existencia intencional en ambos casos, pero la manera de existir intencionalmente es diferente. Esta afirmación ya se encontraba en Alberto Magno, quien sostenía que las intenciones se encontraban *in via* en el medio, mientras que en el ente cognoscitivo se hallaban como en una actualidad.

Podemos pensar que Tomás de Aquino sigue a su maestro cuando afirma que las formas que se encuentran en el ente cognoscitivo están en el modo de la última perfección (*modum ultimae perfectionis*), en tanto que las formas que se encuentran en el aire están o en proceso (*in fieri*) o por el modo de la disposición (*modum dispositionis*) y esto se debe a que están en cierto fluir (*fluxu*).

---

<sup>4</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 8, a. 14, ad 8: *Ad octavum dicendum, quod formae illae non sunt in aere nisi ut in fieri: sunt enim in eo ut in medio deferente.*

<sup>5</sup> Tomás de Aquino, *QQ* VII, q. 1, a. 2, ad 5: *Ad quintum dicendum, quod species sensibles, quae sunt in medio deferente, sunt ibi per modum dispositionis, et non per modum ultimae perfectionis, quia sunt ibi sicut in quodam fluxu; et ideo non est simile.*

Esta distinción dentro del *esse intentionale* es mencionada por Tomás en los temas referentes a las causas instrumentales, como los sacramentos y las herramientas.<sup>6</sup> Recordemos que la relación existente entre el aire y los instrumentos no es una novedad introducida por el Aquinate, ya hemos visto en la sección 3 del capítulo anterior que Averroes sostenía que los instrumentos de cuerdas poseen intenciones. Ahora bien, para conocer la manera en que la *intentio* existe en los instrumentos conviene estudiar lo dicho por Tomás de Aquino acerca de cómo la gracia está presente en los sacramentos. En efecto, a la hora de abordar este tema el Aquinate desarrolla con lujo de detalle la relación entre la causalidad instrumental y la existencia intencional.

En *De Veritate* q. 27, a. 7 el Doctor Angélico se pregunta si la gracia se encuentra en los sacramentos. Con el fin de responder a esta pregunta Tomás establece una distinción entre las formas que tienen un *esse naturale* y las que tienen un *esse intentionale*. La clasificación que realiza es mucho más exhaustiva de la que se puede encontrar en los pasajes paralelos de la *Suma teológica* y el *Comentario al De anima*. Debido a la extensión del pasaje, únicamente reproducimos los puntos referentes a las formas que tienen una existencia intencional.

De dos modos se dice que el efecto está en la causa. [1.] De un modo, en cuanto que la causa tiene dominio sobre el efecto, como nuestros actos se dicen estar en nosotros, y de esta manera ningún efecto está en la causa instrumental, que no mueve si no es movida. Por lo que tampoco de esta manera la gracia está en los sacramentos. [2.] De otro modo, por su semejanza, en cuanto que la causa produce un efecto semejante a sí y esto sucede de cuatro modos. (...) [2.3] El tercer modo [sucede] cuando la semejanza del efecto está en la causa no de acuerdo a la existencia natural, sino espiritual, aunque quieta, como las semejanzas de las cosas artificiales están en la mente del artífice, en efecto, la forma de la casa no es alguna naturaleza en el constructor, como la virtud calefactora en el sol o el calor en el fuego, sino que es cierta intención inteligible que reposa en el alma. [2.4] La cuarta manera [sucede] cuando la semejanza del efecto está en la causa no según su misma razón, ni como cierta naturaleza, ni como algo que reposa, sino por el modo de algo que fluye, como las semejanzas de los efectos están en los instrumentos,

---

<sup>6</sup> Véase Martini (2015) que estudia el *esse intentionale* en las causas segundas.

mediante los cuales las formas fluyen de las causas principales a los efectos. (*QDV* q. 27, a. 7, co)<sup>7</sup>

En este pasaje el Aquinate distingue entre la semejanza que permanece quieta (*quietum*) o reposa (*quiescens*) en el intelecto y la semejanza que se encuentra en el sacramento por el modo de un cierto influjo (*defluxus*).<sup>8</sup> Recordemos que en los pasajes anteriormente citados observábamos que Tomás afirmaba que las formas contenidas en el aire estaban en un cierto fluir (*fluxu*).<sup>9</sup> Esta similitud en el modo de existir de las formas que están presentes tanto en el sacramento como en el aire no es casual, de hecho, el Aquinate mismo realiza esta comparación:

Y de este modo la virtud para mover la visión está en el aire en cuanto que es inmutado por el color de la pared como en un devenir, no como en ser hecho. Por lo que la especie del color está en el aire por el modo de la intención y no por el modo del ente completo, como está en la pared. Y de manera similar los sacramentos operan la gracia en la medida en que son como movidos por Dios para este efecto. (*QDV* q. 27, a. 4, ad 4)<sup>10</sup>

Lo mismo sostiene cuando en su *De Potentia Dei* trata sobre la acción que Dios ejerce sobre las operaciones naturales. En esa oportunidad Tomás de Aquino distingue las

---

<sup>7</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 27, a. 7, co.: *Effectus autem dicitur esse in causa dupliciter. Uno modo secundum quod causa habet dominium super effectum, sicut actus nostri dicuntur esse in nobis: et sic nullus effectus est in causa instrumentali, quae non movet nisi mota; unde nec sic gratia est in sacramentis. Alio modo per sui similitudinem, secundum quod causa producit effectum sibi similem; et hoc contingit quatuor modis. (...) Tertio modo quando similitudo effectus est in causa non secundum esse naturale, sed spirituale, tamen quietum, sicut similitudines artificiatorum sunt in mente artificis: forma enim domus in aedificatore non est natura quaedam, sicut virtus calefactiva in sole, vel calor in igne; sed est quaedam intentio intelligibilis in anima quiescens. Quarto modo quando similitudo effectus non secundum eandem rationem, nec ut natura quaedam, nec ut quiescens, sed per modum cuiusdam defluxus est in causa; sicut similitudines effectuum sunt in instrumentis, quibus mediantibus defluunt formae a causis principalibus in effectus.*

<sup>8</sup> La misma distinción aparece en *In Sent.* IV, d. 1, q. 1, a. 4, qc. 4, co.: (...) *quia non est in eo per modum intentionis quiescentis, sicut sunt intentiones rerum in anima, sed per modum intentionis fluentis.*

<sup>9</sup> Esta diferencia en el modo en que la forma intencional se encuentra en el medio y en el ente cognoscitivo también es observada por Brock, 2014, p. 94: Tomás ciertamente sostiene que la forma sensible no está en el medio exactamente de la misma manera como está en el órgano. Su existencia en el medio es incluso más imperfecta. Porque allí existe no solamente con el *esse intentionale* sino también como algo *fluens*, “fluyente” (...). Como la forma animal transportada por el semen, la forma sensible solo “pasa a través” del medio. La existencia de la forma del verde en el aire es una suerte de moción. Es un “acto incompleto”. Pero en el ojo, aunque la forma solo tenga un “ser incompleto”, está en reposo.

<sup>10</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 27, a. 4, ad 4: *Et huiusmodi virtus est in aere ad movendum visum secundum quod immutatur a colore parietis ut in fieri, non ut in facto esse: unde species coloris est in aere per modum intentionis, et non per modum entis completi, sicut est in pariete. Et similiter sacramenta operantur ad gratiam prout sunt quasi mota a Deo ad hunc effectum.*

formas permanentes que tienen un ser fijo y firme en la naturaleza de las intenciones que poseen un ser incompleto. Para ejemplificar este último caso menciona al color que se encuentra en el aire y a la virtud artística que está en el instrumento. Evidentemente está estableciendo una similitud o identificación entre las intenciones contenidas en las herramientas y en el aire. Este tema nos permite dejar de lado por un momento a los sacramentos y pasar al segundo tipo de causalidad instrumental, a saber, las herramientas.

A lo séptimo debe decirse que la virtud natural que está en las cosas naturales en su institución conferida, está en ellas como cierta forma que tiene una existencia invariable y firme en la naturaleza. Pero lo que es hecho en una cosa natural por Dios, para que obre de manera actual, es como una simple intención, que tiene una cierta existencia incompleta, al modo en que los colores están en el aire y la virtud del arte en el instrumento del artífice. Por lo tanto, así como se puede dar filo al hacha por el arte, para que sea una forma permanente en ella, pero no puede dársele que la virtud del arte esté en ella como cierta forma permanente, a no ser que tenga intelecto. De la misma manera se puede conferir a la cosa natural una virtud propia, como una forma permanente en sí misma, pero no [se puede conferir] la virtud que obre para el ser como el instrumento de la causa primera, a no ser que le sea dado que sea el principio universal del ser. Ni, por otra parte, se puede conferir la virtud natural para moverse a sí misma, ni que se conserve en el ser. Por lo que, como es evidente, no es conveniente conferir al instrumento del artífice que obre sin el movimiento del artífice, de la misma manera no se le puede conferir a la cosa natural que obre sin la operación divina. (*QDP* q. 3, a. 7, ad 7)<sup>11</sup>

En los dos últimos pasajes citados el Aquinate afirma que las intenciones que se encuentran en el aire, en los sacramentos y en los instrumentos tienen un ser incompleto (*esse incompletum*). Además, sostiene que en el hacha no puede existir una forma de

---

<sup>11</sup> Tomás de Aquino, *QDP* q. 3, a. 7, ad 7: *Ad septimum dicendum, quod virtus naturalis quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere, et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primae causae; nisi daretur ei quod esset universale essendi principium: nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret se ipsam, nec ut conservaret se in esse: unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit quod operaretur absque motu artis; ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina.*

manera permanente a no ser que la misma tuviera un intelecto (*nisi haberet intellectum*). Este punto resulta importante porque coincide con la clasificación hecha en el pasaje del *De Veritate* citado más arriba. Allí se dice que las formas que están en los entes cognoscitivos son permanentes, mientras que en los entes no cognoscitivos fluyen. Cabe señalar también que los tres casos, a saber, aire, sacramentos y herramientas son equiparables entre sí y cuando se menciona al intelecto se lo hace para distinguirlo de ellos.

Ahora bien, el hecho de que Tomás coloque en el mismo plano a las formas intencionales que se encuentran en los sacramentos, en el aire y en los instrumentos debe decirnos algo. Podemos pensar entonces que, así como el sacramento es causa instrumental de la gracia y las herramientas son causa instrumental de la virtud del artista, de la misma manera el aire es causa instrumental de la percepción. Esta idea se corrobora al observar que el Aquinate les adjudica a las intenciones contenidas en los instrumentos y en el aire las mismas características. En efecto, ambos casos dichas intenciones poseen una virtud o forma incompleta y fluida, mientras que las que están en los agentes tienen una existencia completa y permanente.

En efecto, el instrumento, como se dijo, no obra a no ser en cuanto que es movido por el agente principal, que obra por sí mismo. Por eso la virtud del agente principal tiene una existencia permanente y completa en la naturaleza, mientras que la virtud del instrumento tiene una existencia incompleta y que pasa de uno a otro, como el movimiento es acto imperfecto [que pasa] al paciente por el agente. (*ST* III, q. 62, a. 4, co.)<sup>12</sup>

A partir de lo dicho en esta sección podríamos concluir que los entes cognoscitivos se distinguen de los entes no cognoscitivos por el modo de recibir y contener formas que tienen una existencia intencional. Queda claro que poseer intenciones no es algo privativos de los entes cognoscitivos, aunque sí lo es el poseerlas de una manera completa y permanente. Esto muestra que la tercera característica de las teorías intencionalistas no se da en la gnoseología de Tomás de Aquino. Sin embargo, se podría

---

<sup>12</sup> Tomás de Aquino, *ST* III, q. 62, a. 4, co.: *Instrumentum enim, ut dictum est, non operatur nisi in quantum est motum a principali agente, quod per se operatur. Et ideo virtus principalis agentis habet permanens et completum esse in natura, virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud, et incompletum; sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens.*

mantener el criterio de cognitivdad intencionalista, pero para ello deberían realizarse algunas modificaciones y definir la marca de lo cognitivo de la siguiente manera:

**Criterio de cognitivdad intencionalista 3:** Un ente X es un ente cognoscitivo si y solo si posee formas que tienen una existencia intencional de manera completa y permanente.

Ahora bien, no puede darse por concluida la investigación en este punto, ya que en el transcurso del trabajo fueron surgiendo varios interrogantes que aún no han sido resueltos. Por ejemplo, en uno de los pasajes citados en esta sección el Aquinate afirma que tanto los ángeles como el aire son “espirituales”, sin embargo, todavía no sabemos por qué el término *spiritus* es aplicable tanto a los entes inmateriales como a los entes materiales. Lo estudiado en la sección 4 del capítulo IV, sección dedicada al pensamiento de Alberto Magno, podría darnos una pauta para comprender qué entiende Tomás de Aquino cuando habla de la inmutación “espiritual”.

También quedarían por resolver las siguientes preguntas: ¿por qué Tomás afirma que las formas intencionales que están en las causas instrumentales existen de una manera incompleta y en flujo? ¿Qué diferencias hay entre los entes cognoscitivos y los no cognoscitivos para que las intenciones tengan distintas maneras de existir en ellos? Además, si las intenciones pueden tener una existencia completa o incompleta ¿es correcto pensar que este término siempre es utilizado como un sinónimo de “direccionalidad”, como sostienen las lecturas intencionalistas? En lo que resta de este trabajo estudiaremos los distintos tipos de existencias de las intenciones para llegar a un criterio de cognitivdad definitivo y a partir de allí resolver los problemas que se nos han presentado en el camino.

## **2. El criterio de cognitivdad: la inmaterialidad**

La última definición del criterio de cognitivdad determina que un ente es cognoscitivo únicamente si es capaz de poseer formas con un *esse intentionale* de manera completa y permanente. Ahora bien, podemos avanzar en esta cuestión y preguntarnos por qué las formas intencionales que están en el aire, al igual que en las demás causas



instrumentales, tienen una existencia incompleta, en proceso y de manera dinámica, mientras que en el ente cognoscitivo están de un modo perfecto y permanente.

La respuesta a este interrogante constituye la tesis principal del presente trabajo que afirma que la inmaterialidad es el criterio de cognitividad para Tomás de Aquino. En esta sección intentaremos demostrar que la diferencia entre los modos de existir de las intenciones se explica por la materialidad o inmaterialidad de sus recipientes. Las causas instrumentales son totalmente materiales y por eso las intenciones están en ellas de manera incompleta y en movimiento. Por el contrario, los entes cognoscitivos tienen algún grado de inmaterialidad y esto permite que las intenciones reposen en el ente y alcancen su completitud.

Para corroborar nuestra tesis es necesario observar y analizar las palabras del Aquinate en relación con este tema. Existen dos lugares en donde el Doctor Angélico afronta la posibilidad de que en una causa instrumental pueda haber una forma existiendo de manera completa y permanente. Estos pasajes se hallan en la *Suma Teológica* y en el *Comentario a las Sentencias*, lugares donde se sostiene que los sacramentos funcionan como causas instrumentales de la gracia. El problema que se plantea en ambas obras es el siguiente: ¿cómo es posible que la gracia esté contenida en los sacramentos si la misma es algo espiritual y los sacramentos son materiales?

Uno de los argumentos en contra de la posibilidad de que la gracia esté contenida en los sacramentos supone que de ninguna manera lo superior puede estar contenido en lo inferior. Luego, como la gracia es superior a los sacramentos, la misma no podría o no debería estar contenida en ellos y, por lo tanto, estos no pueden causar la gracia en absoluto. Tomás de Aquino responde a esta objeción de la siguiente manera:

Por lo tanto, a lo primero debe decirse que una virtud espiritual no puede estar en una cosa corporal por el modo de la virtud permanente y completa, como prueba el argumento. Sin embargo, nada prohíbe que en un cuerpo halla una virtud espiritual instrumental, en cuanto es manifiesto que un cuerpo puede ser movido por alguna sustancia espiritual para inducir algún efecto espiritual, como también en la voz sensible misma hay una cierta virtud espiritual para excitar el intelecto del hombre, en cuanto procede de una concepción de la mente. Y de este modo la virtud

espiritual está en los sacramentos, en cuanto son ordenados por Dios hacia un efecto espiritual. (*ST III*, q. 62, a. 4, ad 1)<sup>13</sup>

A lo cuarto debe decirse que en una cosa corporal no puede haber una virtud espiritual según la existencia completa, pero puede estar allí por el modo de la intención, como en los instrumentos movidos por el artífice está la virtud del arte y el sermón audible, que origina la causa de la disciplina, como se dice en el Libro *Sobre el sentido y lo sensible*, contiene de algún modo las intenciones del alma. (*In Sent. IV*, d. 1, q. 1, a. 4, qc. 2, ad 4)<sup>14</sup>

En estos pasajes el Aquinate menciona a la *virtus spiritualis* del sacramento y le atribuye las mismas características que a las intencionales, a saber, tener un ser completo o incompleto dependiendo del recipiente en el que estén. Esta atribución nos permite saber que la *virtus spiritualis* es equivalente al *esse intentionale*.<sup>15</sup> De hecho, existe un pasaje en donde Tomás de Aquino afirma de manera explícita que el aire es una causa instrumental y afirma que hay una *virtus* contenida en él. La importancia de este texto radica en que elimina cualquier duda acerca de si el aire es una causa instrumental y la *virtus spiritualis* es un sinónimo de *intentio*.

Sin embargo, el instrumento actúa como movido por otro y por eso le corresponde por sí mismo una virtud proporcionada al movimiento, pero el movimiento no es un ente completo, sino que está en camino al ente, como en el medio entre la pura potencia y el puro acto, como se dice en *Física III*. Por eso la virtud del instrumento en cuanto tal, según que obre un efecto que sobrepasa lo que le corresponde por sí mismo según su naturaleza, no es un ente completo que tiene una existencia fija en la naturaleza, sino [que es] un cierto ente incompleto, como la virtud de inmutar la vista está en el aire, en cuanto es un instrumento movido por un objeto exterior visible. Los entes de este tipo suelen ser llamados intenciones y

---

<sup>13</sup> Tomás de Aquino, *ST III*, q. 62, a. 4, ad 1: *Ad primum ergo dicendum quod virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completae, sicut ratio probat. Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentalem, in quantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum; sicut etiam in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, in quantum procedit a conceptione mentis. Et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, in quantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem.*

<sup>14</sup> Tomás de Aquino, *In Sent. IV*, d. 1, q. 1, a. 4, qc. 2, ad 4: *Ad quartum dicendum, quod in re corporali non potest esse virtus spiritualis secundum esse completum; potest tamen ibi esse per modum intentionis, sicut in instrumentis motis ab artifice est virtus artis, et sermo audibilis existens causa disciplinae, ut dicitur in Lib. de sensu et sensato continet intentiones animae quodammodo.*

<sup>15</sup> Véase Tomás de Aquino, *QDV* q. 27, a. 4, ad 4: *Et sic non est inconveniens quod virtus spiritualis sit in re materiale, sicut species colorum sunt spiritualiter in aere.*

tienen alguna semejanza con el ente, que está en el alma que es un ente diminuto, como se dice en *Metafísica* VI. Por eso los sacramentos no producen un efecto espiritual a no ser en cuanto son instrumentos, por eso la virtud espiritual está en ellos no como un ente fijo, sino como un ente incompleto. (*In Sent.* IV, d. 1, q. 1, a. 4, qc. 2, co.)<sup>16</sup>

Con esta evidencia textual debemos concluir que una intención tiene una existencia perfecta, completa y permanente únicamente cuando se halla en un ente inmaterial. Por el contrario, si está alojada en un ente material, poseerá una existencia imperfecta, incompleta y fluid. Esto quiere decir que la última definición del criterio de cognitividad puede ser reducida al criterio de cognitividad inmaterialista. En efecto, únicamente los entes que poseen algún grado de inmaterialidad son capaces de contener formas intencionales de manera perfecta y permanente, debido a que su ser es más estable y está característica los hace ser cognoscitivos.

Debido a que la sustancia inmaterial tiene una existencia más fija y estable que la sustancia corpórea, en la parte intelectual se reciben las especies de manera más firme e inmóvil que en alguna cosa material. (*QDV* q. 19, a. 1, co.)<sup>17</sup>

Todo esto confirma la tesis de que la inmaterialidad es la marca de lo cognitivo para Tomás de Aquino. De hecho, podemos utilizar como fundamento de nuestra tesis el mismo pasaje que suele ser citado por los comentaristas intencionalistas. Estos autores apelan a dicho pasaje porque allí el Aquinate afirmaba que el criterio de cognitividad consiste en poseer las formas de otros entes. Algunos comentaristas agregan que tales formas tienen una existencia intencional y esta posesión sería la marca distintiva de los

---

<sup>16</sup> Tomás de Aquino, *In Sent.* IV, d. 1, q. 1, a. 4, qc. 2, co.: *Instrumentum autem agit ut motum ab alio; et ideo competit sibi virtus proportionata motui: motus autem non est ens completum sed est via in ens quasi medium quid inter potentiam puram et actum purum, ut dicitur in 3 Physic. Et ideo virtus instrumenti in quantum huiusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, non est ens completum habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum, sicut est virtus immutandi visum in aere, in quantum est instrumentum motum ab exteriori visibili; et huiusmodi entia consueverunt intentiones nominari, et habent aliquid simile cum ente, quod est in anima quod est ens diminutum, ut dicitur in 6 Metaph. Et quia sacramenta non faciunt effectum spirituales nisi in quantum sunt instrumenta; ideo virtus spiritualis est in eis non quasi ens fixum, sed sicut ens incompletum.*

<sup>17</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 19, a. 1, co.: *Cum autem substantia immaterialis habeat esse magis fixum et stabile quam substantia corporea, in parte intellectiva recipientur species firmiter et immobiliter quam in aliqua re materiali.*

entes cognoscitivos. Lo irónico es que, en ese mismo pasaje unas líneas más abajo, Tomás afirma que el criterio cognitividad es la inmaterialidad.

(...) se debe considerar que los entes cognoscitivos se distinguen de los entes no cognoscitivos en que los entes no cognoscitivos nada tienen a no ser solo su forma, mientras que al ente cognoscitivo le es natural tener también la forma de otra cosa, ya que la especie de lo conocido está en quien conoce. (...) la coerción de la forma es por la materia. Por eso, como dijimos arriba, las formas en cuanto son más inmaterialidades, más se acercan a cierta infinitud. Por lo tanto, es evidente que la inmaterialidad de una cosa es la razón de que sea cognoscitiva y de acuerdo el modo de inmaterialidad es el modo del conocimiento. (ST I q. 14, a. 1, co.)<sup>18</sup>

Ya hemos establecido que un ente es cognoscitivo si y solo si posee formas intencionales de manera completa y permanente. Ahora sabemos que únicamente los entes que poseen algún grado de inmaterialidad cumplen con este requisito, puesto que los seres materiales solo los poseen de manera incompleta y fluida. Esta información nos permite reformular el criterio de cognitividad intencionalista y reducirlo al criterio de cognitividad inmaterialista:

**Criterio de cognitividad inmaterialista:** Un ente X es ente cognoscitivo si y solo si posee algún grado de inmaterialidad.

En el último pasaje citado Tomás de Aquino explica por qué la inmaterialidad es la marca de lo cognitivo. Conocer es alcanzar, abarcar, comprender a otros entes y para que esto ocurra es necesario que el ente cognoscitivo no esté limitado a su ser. La materia es lo que pone límites a la forma y por eso cuanto más inmaterial es un ente, más cognoscitivo y comprensivo será. Como veremos en las secciones 2 y 3 del capítulo VI, la existencia intencional permite que un ente cognoscitivo pueda superar sus limitaciones y conozca cosas a los que la existencia natural de su forma no puede

---

<sup>18</sup> Tomás de Aquino, ST I, q. 14, a. 1, co.: (...) *considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscentia natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. (...) Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis.*

llegar. Sin embargo, esto no significa que la existencia intencional sea la característica distintiva de los entes cognoscitivos.

El criterio de cognitividad inmaterialista nos obliga a rever algunas afirmaciones que aparecieron en este trabajo acerca de la inmutación espiritual. Hemos visto en la sección 3 del capítulo II que Cohen concluye su investigación sobre dicha inmutación afirmando que se trata de un evento físico. Más adelante, en la sección 1 del capítulo III, observamos que Pasnau toma esta afirmación para sostener que Tomás de Aquino es un semimaterialista. De acuerdo con esta postura el Aquinate aceptaría la posibilidad de que entes completamente materiales sean capaces de poseer conocimiento. De acuerdo con Pasnau este sería el caso de los animales y las computadoras, demostrando que para él no es cierto que “(...) los animales aristotélicos son muy diferentes de los animales cartesianos” (Dewan, 1932, nota 60).<sup>19</sup>

Es evidente que las interpretaciones de Cohen y Pasnau no son compatibles con los resultados a los que hemos llegado. Por este motivo importa abordar la discusión que tomó lugar entre los comentaristas del Aquinate acerca de si la inmutación espiritual es material o inmaterial. El origen de esta discusión se encuentra en la investigación realizada por Sheldon Cohen, quien luego de mostrar que la inmutación espiritual ocurre en los órganos corpóreos y no en el alma, concluyó que la misma es un evento físico porque toma lugar en cuerpos físicos. La mayoría de los comentaristas de Tomás de Aquino aceptaron sus conclusiones, sin embargo, permaneció el problema de entender qué pretendía significar Cohen cuando utilizaba palabra “físico”.

Podemos mencionar, por un lado, a Robert Pasnau (1997) que considera que los términos “físico” y “materia” son sinónimos (véase pp. 46-47). De acuerdo con este autor la inmutación espiritual sería un evento material, como también lo es la inmutación natural. La diferencia entre ambas inmutaciones se encontraría en que la primera puede producir alguna actividad cognoscitiva mientras que la segunda no puede hacerlo. Recordemos que la posibilidad de que la inmutación espiritual produzca un acto cognoscitivo dependerá de la aptitud que posee el ente inmutado para recibir formas intencionales.

Miles Burnyeat (2001), por otro lado, considera que en el contexto de la presente discusión los términos “físico” y “materia” no son sinónimos (véase p. 149). Según este autor sería posible pensar en algo que sea físico e inmaterial al mismo tiempo. La

---

<sup>19</sup> Dewan, 2006, nota 60: (...) *Aristotelian animals are very different from Cartesian animals.*

presencia de una forma sin materia en el órgano sería un hecho físico, como también es un hecho físico la presencia de una forma con materia en el objeto extramental. Esto es así porque para Burnyeat la materia y la forma son principios básicos de la física aristotélica, independientemente de que estén unidas o separadas. De esta manera, la inmutación natural y la inmutación espiritual entrarían en el ámbito de la física porque ambas implican la presencia de una forma.

De acuerdo con Burnyeat sería posible pensar que la inmutación espiritual es una alteración física, como sostenía Cohen, sin ser un cambio material, como cree Pasnau. La razón de esto se encuentra en que en la inmutación espiritual hay un componente físico que no es la materia, a saber, la forma. Según su lectura, uno podría aceptar la conclusión de Cohen y rechazar la tesis materialista de Pasnau acerca de la percepción. Esta interpretación lograría compatibilizar el criterio de intencionalidad inmaterialista con la lectura que Cohen hace de la inmutación espiritual. No obstante, Paul Hoffman (1990, p. 86) logra demostrar que Cohen y Pasnau tienen el mismo pensamiento sobre este tema, es decir, para Cohen la inmutación espiritual es un evento material.

Ahora bien, lo importante para nosotros no es saber si Burnyeat y Cohen coinciden en su manera de pensar, lo relevante es conocer cuál era el pensamiento de Tomás de Aquino sobre esta cuestión. Es un hecho indiscutible que el Aquinate afirma que la inmutación espiritual se da en entes a los que no se les puede adjudicar ningún tipo de inmaterialidad, como es el caso del aire y el agua. Además, sostiene que tal inmutación se produce en el órgano y en algunos lugares de su *corpus* denomina a la inmutación espiritual como una *immutatio corporalis* (véase *ST I*, q. 75, a. 3, co.) o *transmutatio corporalis* (véase *ST I-II*, q. 22, a. 3). Evidentemente la inmutación espiritual tiene un vínculo muy cercano con lo corporal.

Consideramos que Hoffman (2014) está en lo correcto cuando afirma que la traducción idónea de *immutatio corporalis* no debería ser “inmutación corporal”, sino “inmutación del cuerpo”.<sup>20</sup> Sería erróneo pensar que la inmutación espiritual es corporal, ya que una de las características que la diferencia de la inmutación natural se encuentra en que no produce cambios en el cuerpo ni en la materia (véase sección 1 del capítulo VII). Además, es acertado sostener que la inmutación espiritual es una alteración del cuerpo porque, aunque sea inmaterial, se da en el cuerpo y en entes

---

<sup>20</sup> Véase Hoffman, 2014, p. 101: *The phrase ‘bodily change’ can mean corporeal change, but it can also mean change in or of the body. Cohen fails to note this ambiguity and mistranslates Aquinas’s phrase “cum aliqua corporis immutatione” as “with some physical change” when it should be “with some change of the body.*

materiales. La inmutación espiritual inmuta los cuerpos, pero no los altera corporalmente o materialmente.

Afirmamos que la inmutación espiritual altera los cuerpos porque Tomás de Aquino no utiliza este término cuando una forma intencional es recibida en el intelecto o cuando un ángel posee la intención de otro ángel. El Aquinate menciona a la inmutación espiritual únicamente cuando un cuerpo recibe una intención. Ahora bien, si es necesario tener un cuerpo para ser inmutado espiritualmente, y si a su vez es necesario ser inmutado espiritualmente para percibir, parece evidente que la percepción no puede darse sin un cuerpo. Esta última afirmación, unida al conocimiento de lo individual por parte de la percepción, explica por qué las potencias sensitivas están unidas a un órgano corpóreo.

A la hora de referirse a este inmutar el cuerpo sin modificarlo corporalmente Hoffman utiliza el concepto de “evento parcialmente corpóreo”. De acuerdo con este autor la inmutación espiritual es un evento parcialmente material y corpóreo porque toma lugar en un cuerpo, pero a la vez es parcialmente inmaterial e incorpóreo porque no se trata de un cambio natural, sino que es una alteración espiritual. Esto significa que la inmutación espiritual no es enteramente material, ni enteramente inmaterial: “(...) la recepción sensible de las formas sensibles ocupa un estado intermedio entre lo inmaterial y lo material, entre lo corporal y lo incorpóreo” (Hoffman, 2014, p. 103).<sup>21</sup> En la próxima sección estudiaremos el estado intermedio de la forma sensible y allí veremos que esta opinión no es desacertada en absoluto.

Este debate en torno al estatus ontológico de la inmutación espiritual es importante para nuestro trabajo porque nos permiten rechazar el semimaterialismo de Pasnau. Efectivamente, si la presencia de la inmaterialidad es necesaria para que un ente sea cognoscitivo, sería imposible que las computadoras tengan algún tipo de actividad cognitiva o que el conocimiento sensitivo se reduzca a una mera alteración material. También se podría concluir que los animales no pueden ser completamente materiales. De hecho, Tomás de Aquino afirma explícitamente que los animales deben poseer algún grado de inmaterialidad, ya que son capaces de tener un conocimiento sensitivo de la realidad.

---

<sup>21</sup> Hoffman, 2014, p. 103: (...) *the sensible reception of sensible forms occupies a halfway state between the immaterial and material, between the corporeal and incorporeal*. La idea de que la inmutación espiritual es un evento parcialmente corpóreo será analizada en la siguiente sección.

En efecto, el animal alcanza el grado ínfimo de los cognoscentes, los cuales ciertamente se destacan de las otras cosas que carecen de cognición en que pueden contener en sí muchos entes y de este modo se demuestra que la virtud de ellos es más capaz y se extiende a muchas cosas. Cuanto más universal [sea] el conocimiento que algún cognoscente tiene un de las cosas, tanto más acabada, más inmaterial y más perfecta es la virtud de ellos. Pero la virtud sensitiva, que está en los animales, es ciertamente capaz [de conocer] las cosas exteriores, pero en cuanto singulares. Por eso [el animal] tiene alguna inmaterialidad en cuanto es receptivo de las especies sensibles sin materia, aunque es el más bajo en el orden de los cognoscentes, en cuanto no puede recibir este tipo de especies a no ser en un órgano corpóreo. (*In DDS I, lectio 2, 3*)<sup>22</sup>

Es evidente que para el Aquinate los animales poseen algún grado de inmaterialidad por el hecho de que pueden recibir formas sensibles sin materia. Si quisiéramos ser más precisos, podríamos agregar que sabemos que el animal posee algún grado de inmaterialidad porque puede recibir formas intencionales con un ser completo y permanente. Ahora bien, es sabido que para Tomás la inmaterialidad del conocimiento intelectual es lo que diferencia al ser humano de los demás animales ¿se está afirmando en este texto que los animales y los seres humanos poseen el mismo estatus ontológico? La clave de la respuesta a esta pregunta se encuentra en la noción de “grados de inmaterialidad” contenida en los comparativos *absolutior et immaterialior et perfectior*, tema que estudiaremos en la próxima sección.

### 3. El estado intermedio del ser sensible

La concepción ontológica de Tomás de Aquino no solo es fundamental para comprender toda su filosofía, incluyendo su gnoseología, sino que posee una riqueza tal que ayudaría a pensar varios problemas actuales en filosofía de la mente. Evidentemente este pensamiento no carece de complejidad y la misma se acentúa si tenemos en cuenta

---

<sup>22</sup> Tomás de Aquino, *In DSS I, lectio 2, 3*: *Attingit enim animal ad infimum gradum cognoscentium: quae quidem aliis rebus cognitione carentibus praeeminent in hoc quod plura entia in se continere possunt; et ita virtus eorum ostenditur esse capacior, et ad plura se extendens. Et quanto quidem aliquod cognoscens universaliolem habet rerum cognitionem, tanto virtus eius est absolutior et immaterialior et perfectior. Virtus autem sensitiva, quae inest animalibus, est quidem capax extrinsecorum, sed in singulari tantum: unde et quamdam immaterialitatem habet, in quantum est susceptiva specierum sensibilibus sine materia; infimam tamen in ordine cognoscentium, in quantum huiusmodi species recipere non potest nisi in organo corporali.*



que nosotros somos lectores inmersos en una concepción del mundo completamente diferente. De hecho, uno de los mayores problemas a los que se enfrentan los intérpretes del Aquinate es pensar en la idea de que existen grados de inmaterialidad.

El sentido común nos dice que algo es, o bien material, o bien inmaterial, no nos es posible ni siquiera pensar en que existan grises entre estos extremos. Más aún, solemos considerar que los filósofos antiguos y medievales deberían tener nuestra misma creencia porque de lo contrario irían en contra del principio del tercero excluido. Nuestra mayor dificultad a la hora de entender la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino radica en el hecho de que pretendemos comprender su gnoseología en el marco de una ontología diferente a la suya, a saber, la post-cartesiana. Esta dificultad fue expuesta por Étienne Gilson en una de sus cartas a Maritain.

Lo que nos separa irreparablemente de la [ciencia moderna] es la noción aristotélica (y de sentido común) de forma sustancial... Descartes liberó de ella a la sustancia. Ya no comprendieron nada más desde que olvidaron el gran dicho de Aristóteles de que “no hay ninguna parte de un animal que sea puramente material o puramente inmaterial”. No es la palabra “filosofía”, es la palabra “naturaleza” la que nos separa de nuestros contemporáneos eruditos. Como no tengo ninguna esperanza de convencerlos de la verdad del hilemorfismo (que, sin embargo, es evidente), no creo que sea posible proponerles nuestra hipótesis como científicamente válida. (Gilson y Maritain, 1991, p. 250)<sup>23</sup>

Gilson señala que Descartes es quien rompe con el hilemorfismo aristotélico e instaura una nueva manera de pensar en la filosofía en donde los entes son, o bien materiales (*res extensa*), o bien inmatriciales (*res cogitans*). Evidentemente no hay lugar para zonas grises en esta ontología.<sup>24</sup> Por estar situados en esta manera de pensar y no en la que manejaba el Aquinate muchos intérpretes sostuvieron que la teoría del conocimiento sensitivo de este último es contradictoria (Véase Tweedale, 1992, pp. 215-231).

---

<sup>23</sup> Gilson y Maritain, 1991, p. 250 : *Ce qui nous en sépare irréparablement est la notion aristotélicienne (et de sens commun) de la Forme Substantielle ... Descartes en a dépeuplé la nature. On ne comprends plus rien depuis qu'on a oublié la grande parole d'Aristote, qu'il n'y a "aucune partie d'un animal qui soit purement matérielle ou purement immatérielle." Ce n'est pas le mot philosophie, c'est le mot nature qui nous sépare de nos contemporains. Comme je n'espère pas les convaincre de la vérité (pourtant évidente) de l'hylémorphisme, je ne crois pas possible de leur proposé notre hypothèse comme scientifiquement valide.* (La traducción al castellano pertenece a Liliana Irizar)

<sup>24</sup> Para un estudio sobre la diferencia entre el dualismo cartesiano y el hilemorfismo tomista véase Brock, 2012.

Esta situación nos exige conocer la concepción ontológica de Tomás de Aquino e interpretar sus palabras dentro de ese marco conceptual. El hilemorfismo aristotélico permite pensar que la materialidad y la inmaterialidad se presenta de manera gradual en la realidad. De hecho, hemos visto en la sección dedica al pensamiento de Averroes que este filósofo afirmaba que las intenciones que se encuentran en el aire están en un estado intermedio entre la materialidad y la inmaterialidad. Esto quiere decir que los pensadores de la Edad Media tenían una concepción de la realidad en donde era posible la existencia de entes semi-inmateriales.<sup>25</sup>

El estudio de esta manera de pensar el mundo nos permitirá comprender, entre otras cosas, cómo es posible que los animales tengan un grado de inmaterialidad necesario para conocer y, sin embargo, no posean la inmaterialidad del alma humana. Para empezar, debe tenerse en cuenta que esta ontología tiene como fundamento el hilemorfismo metafísico de Aristóteles. La idea de que las sustancias están compuestas de materia y forma es lo que permite pensar en una gradación en la cual las formas pueden “liberarse” de la materia sin separarse completamente de ella.

En *SCG* II, cap. 68 y en *QDSC* q. 2 Tomás de Aquino establece una escala de los entes naturales según su dignidad,<sup>26</sup> la cual depende del grado en que la operación de la forma que poseen sobrepasa a la materia. Allí se mencionan cinco tipos de formas y se enseña la manera en que la operación de las mismas, o bien se limita a la acción de la materia, o bien la sobrepasa. El Aquinate sostiene que existen cinco grados en escala de los entes compuestos de materia y de forma:<sup>27</sup>

1) En el nivel inferior de esa escala se encuentran las formas de los elementos. Las actividades de estas formas no pueden exceder las operaciones de las cualidades dispositivas de la materia, que son lo cálido y lo frío; lo húmedo y lo seco; lo raro y lo denso; lo pesado y lo leve.

2) Luego vienen las formas de los cuerpos mixtos, cuya actividad tampoco sobrepasa las operaciones de las cualidades dispositivas de la materia. No obstante, estas formas

---

<sup>25</sup> Evitamos utilizar el término “semimaterial” para no provocar confusiones con el semimaterialismo de Pasnau. Recordemos que este autor recurre a dicho término para hacer referencia a las teorías que no son materialistas con respecto al conocimiento humano y, sin embargo, aceptan que entes absolutamente materiales puedan ser cognoscitivos (véase 1997, p. 36). Nosotros, en cambio, usamos el nombre de “semi-inmaterial” para describir la gradación ontológica que para Tomás de Aquino está presente en la realidad.

<sup>26</sup> Véase Martínez (2012) y Mier y Terán (1991) quienes explican que la gradación se fundamenta en una diversa participación del ser.

<sup>27</sup> Con el fin de desarrollar de manera más ordenada este punto tendremos en cuenta lo expuesto por Tomás en las obras recién mencionadas y la descripción que realiza Hoffman (1990) al respecto.

son más nobles que las anteriores debido a que sus actividades no son causadas por las cualidades de la materia, sino por el influjo de los cuerpos celestes. Tomás de Aquino menciona como un ejemplo de la actividad de estas formas a la atracción que el imán ejerce sobre el hierro.

3) En un grado superior a estas formas se encuentran las almas de las plantas. En este caso ocurre que cierta actividad de estas formas sobrepasa las operaciones de las cualidades dispositivas de la materia. De todas maneras, no existe ningún grado de inmaterialidad en ellas porque dichas formas se sirven de las cualidades materiales para todas sus actividades. El Aquinate sostiene que las almas de las plantas son superiores a las formas de los grados anteriores por el hecho de que el principio de su movimiento es intrínseco, a diferencia del movimiento de los seres inanimados que proviene de un principio extrínseco.

4) Luego se encuentran las almas de los animales en donde se puede observar algún tipo de conocimiento. En este caso la operación del alma de los animales sobrepasa la acción de las cualidades dispositivas de la materia y tal excedente (o inmaterialidad) hace posible el conocimiento sensitivo. Sin embargo, el animal no logra tener conocimiento intelectual de la realidad debido a que la operación de su alma, aunque sobrepasa la acción de la materia, depende de ella. En efecto, la percepción no consiste en el calentamiento o enfriamiento de los órganos, pero tampoco puede efectuarse sin un órgano corpóreo.

5) Por último, el Aquinate coloca en el grado superior al alma humana. Esto se debe a que la operación propia del alma humana, a saber, el conocimiento intelectual no se realiza por medio de un órgano corpóreo. La actividad de esta forma no solo excede la operación de las cualidades dispositivas de la materia, sino que prescinde completamente de ellas en su operación propia. De todas maneras, debe tenerse en cuenta que esta forma tiene cierta dependencia con la materia, ya que su actividad depende de otras actividades que sí necesitan de un órgano corpóreo, como son el sentir y el imaginar. Y esta es la razón por la que la forma de los seres humanos (su alma) necesita estar unida a un cuerpo para completar su especie.

La escala de los entes nos permite observar que para Tomás de Aquino la materialidad y la inmaterialidad admite grados. La forma es lo que da el ser a un ente y por eso no puede existir la materia prima, Tomás sostiene que ni siquiera por milagro puede darse el caso de que haya un ente que no posea ninguna forma (véase Tomás de Aquino, *QQ II*, q. 1 a. 1 co.). Lo contrario sí es posible, de hecho, los ángeles y Dios

son formas sin materia, pero el resto de los entes están compuestos tanto de materia como de forma. Ahora bien, es importante tener en cuenta que la proporción de estos elementos es diferente en cada caso.

La tierra, por ejemplo, está compuesta de materia y forma, sin embargo, Tomás afirma que tal forma es “material” debido a que está completamente sumergida en la materia (véase *SCG II*, cap. 68). Por la misma razón algunas veces sostiene que las formas sensibles son “inmateriales”, no porque carezcan de materia, sino porque algunas de sus actividades no pueden ser explicadas a partir de la materia. El concepto de inmaterialidad gira en torno a la forma y cómo ella sobrepasa a la materia, no es utilizado para significar la ausencia de la materia como hoy en día.

De todas maneras, puede parecer problemática la afirmación de que algún efecto de las plantas sobrepasa las operaciones de las cualidades materiales, ya que esto podría suponer cierto grado de inmaterialidad. Ahora bien, si se le atribuye algún grado inmaterialidad a las plantas, habría que adjudicarle algún tipo de conocimiento de acuerdo al último criterio de cognitividad. Sin embargo, la inmaterialidad está ausente en ese nivel y recién aparece en las almas de los animales. Para comprender de manera adecuada este hecho es conveniente señalar que para el Aquinate la acción de una forma sobrepasa a la materia de dos maneras.

(...) en cuanto al modo de obrar y en cuanto a aquello que se hace. Pero es necesario que en cuanto al modo de obrar toda acción del alma trascienda la operación o acción de la naturaleza inanimada porque, como la acción del alma es una acción vital y lo vivo es lo que se mueve a sí mismo para operar, es necesario que toda operación del alma sea de acuerdo a algún agente intrínseco. Sin embargo, en cuanto a aquello que se hace, no es necesario que toda acción trascienda la acción de la naturaleza inanimada. (*QDA* a. 13, co.)<sup>28</sup>

De acuerdo con este pasaje la actividad del alma puede trascender la operación de los entes inanimados o bien en la manera de actuar, o bien en aquello que se hace. La operación del alma de las plantas sobrepasa a la acción de la naturaleza inanimada únicamente en cuanto a la manera de actuar, ya que su actividad procede de un principio

---

<sup>28</sup> Tomás de Aquino, *QDA* a. 13, co.: (...) *scilicet quantum ad modum agendi, et quantum ad id quod agitur. Oportet autem quod quantum ad modum agendi omnis actio animae transcendat operationem vel actionem naturae inanimati; quia, cum actio animae sit actio vitae, vivum autem est quod seipsum movet ad operandum, oportet quod omnis operatio animae sit secundum aliquod intrinsecum agens. Sed quantum ad id quod agitur, non omnis actio transcendit actionem naturae inanimati.*

intrínseco, mientras que la actividad de los entes inanimados procede de una causa externa. Sin embargo, con respecto a aquello que se hace, el alma de las plantas no sobrepasa la actividad de los seres inanimados, ya que lo producido por los poderes generativo, aumentativo y nutritivo tienen una existencia material. De hecho, Tomás afirma que la actividad de la facultad generativa se produce por el calor (véase *QDA* a. 13, ad 15)

En la actividad de las almas de los animales y de los seres humanos es donde se produce un excedente tanto en la manera de actuar como en la acción de la forma. Las operaciones de las almas sensitivas e intelectivas, esto es, el sentir y el entender tienen un principio intrínseco: los sentidos y el intelecto. Por el hecho de tener un principio intrínseco sobrepasan las acciones de la naturaleza inanimada al igual que el alma de las plantas. La diferencia se encuentra en que lo producido por la actividad de las almas sensitivas y racionales no tiene una existencia material, sino una existencia inmaterial.

Sin embargo, hay otras acciones más altas del alma que trascienden las acciones de las formas naturales también en cuanto a aquello que se hace, a saber, en cuanto a que a todas las cosas les es natural estar en el alma según la existencia inmaterial. En efecto, el alma es en cierto modo todas las cosas en cuanto a que es sintiente e inteligente. (*QDA* a. 13, co.)<sup>29</sup>

Como señalamos anteriormente, es en las almas de los animales donde las actividades de las formas exceden la operación de las cualidades dispositivas de la materia. Este excedente es la razón por la cual los animales cuentan con el grado más bajo de inmaterialidad. Ahora bien, aunque las formas de los animales poseen este exceso, la acción del sentido se realiza por medio de un órgano material y por eso el Aquinate sostiene que los seres sensibles se encuentran en un estado intermedio entre la materialidad y la inmaterialidad.

Este tipo de existencia inmaterial tiene dos grados en estas cosas inferiores. Efectivamente, hay una cierta inmaterialidad absoluta, como la existencia inteligible. En efecto, en el intelecto las cosas tienen una existencia sin materia y

---

<sup>29</sup> Tomás de Aquino, *QDA*, a. 13, co.: *Sunt autem aliae altiores actiones animae, quae transcendunt actiones formarum naturalium, etiam quantum ad id quod agitur, in quantum scilicet in anima sunt nata esse omnia secundum esse immateriale. Est enim anima quodammodo omnia secundum quod est sentiens et intelligens.*

sin las condiciones individuantes de la materia y además sin un órgano corpóreo. Pero la existencia sensible está en el medio entre los dos [materialidad e inmaterialidad]. En efecto, en el sentido una cosa tiene una existencia sin materia, aunque no sin las condiciones individuantes de la materia, ni sin un órgano corpóreo. (*In DA II*, lectio 5, 6)<sup>30</sup>

Lo mismo repite en las *Cuestiones Disputadas sobre el alma* cap. 13 donde afirma que la existencia inmaterial tiene diferentes grados y menciona nuevamente la existencia de las formas en el intelecto y en el sentido.

Sin embargo, es necesario que haya un diverso grado de este tipo de existencia inmaterial. En efecto, hay un grado en cuanto que las cosas están en el alma sin su materia propia, pero todavía de acuerdo con la singularidad y las condiciones individuales que se siguen de la materia. Y este es el grado del sentido que es receptivo de las especies individuales sin materia, pero todavía en un órgano corpóreo. Sin embargo, el grado de inmaterialidad más alto y más perfecto es el del intelecto que recibe las especies de todas las cosas abstraídas la materia y las condiciones de la materia y sin un órgano corpóreo. (*QDA* a. 13, co)<sup>31</sup>

La diferencia cognoscitiva que existe entre las facultades sensitivas y la facultad racional tiene su fundamento en una distinción ontológica o metafísica. A la hora de estudiar esta distinción se deben tener en cuenta dos principios que eran aceptados por Tomás de Aquino: 1) “(...) lo recibido está en el recipiente de acuerdo al modo del recipiente” (*ST I*, q. 76, a. 1, arg. 3);<sup>32</sup> 2) “(...) el principio de individuación es la

---

<sup>30</sup> Tomás de Aquino, *In DA II*, lectio 5, 6: *Huiusmodi autem immateriale esse, habet duos gradus in istis inferioribus. Nam quoddam est penitus immateriale, scilicet esse intelligibile. In intellectu enim res habent esse, et sine materia, et sine conditionibus materialibus individuantibus, et etiam absque organo corporali. Esse autem sensibile est medium inter utrumque. Nam in sensu res habet esse sine materia, non tamen absque conditionibus materialibus individuantibus, neque absque organo corporali.*

<sup>31</sup> Tomás de Aquino, *QDA* a. 13, co.: *Oportet autem esse diversum gradum huiusmodi esse immaterialis. Unus enim gradus est secundum quod in anima sunt res sine propriis materiis, sed tamen secundum singularitatem et condiciones individuales quae consequuntur materiam. Et iste est gradus sensus, qui est susceptivus specierum individualium sine materia, sed tamen in organo corporali. Altior autem et perfectissimus immaterialitatis gradus est intellectus, qui recipit species omnino a materia et conditionibus materiae abstractas, et absque organo corporali. Algo semejante afirma en *QDV* q. 8, a. 9, co.: *Et ideo in nobis providit naturae conditor sensitivas potentias, in quibus formae sunt medio modo inter modum intelligibilem et modum materialem. Conveniunt siquidem cum formis intelligibilibus inquantum sunt formae sine materia; cum materialibus vero formis, inquantum nondum sunt a conditionibus materiae denudatae: et ideo potest esse actio et passio suo modo inter res materiales et potentias sensitivas, et similiter inter has et inter intellectum.**

<sup>32</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 76, a. 1, arg. 3: (...) *receptum est in recipiente secundum modum recipientis.*

cantidad dimensiva” (*ST III*, q. 77, a. 2, co.).<sup>33</sup> A partir de estos principios podemos deducir que las formas contenidas en el intelecto son inmateriales y universales porque el intelecto es inmaterial. En cambio, las formas que se encuentran en los sentidos son semi-inmateriales<sup>34</sup> e individuales debido a la constitución propia de los órganos sensorios. Dicha constitución puede ser entendida a partir del concepto de “sobrante formal” utilizado por Polo.

Insisto en que el órgano tiene su forma propia. Si esa forma se limitara a informar el órgano, no podría mantenerse cuando el órgano es inmutado: la especie impresa implicaría la corrupción del órgano, la eliminación de su forma natural. (...) si la forma natural no se agota en informar el órgano, esa forma ha de caracterizarse como *sobrante*. Informar el órgano, pero no agotarse en informar respecto de la función de informar: hay *más* forma que materia informada. Con esta observación hemos dado un paso decisivo en la comprensión de la forma natural de una facultad cognoscitiva orgánica. Propiamente, la facultad es ese sobrante formal. (Polo, 2006, p. 176.)

La idea de que la potencia o la facultad funciona como la forma del órgano es de Tomás de Aquino: “La facultad es como la forma del órgano” (*In DA II*, lectio 24, 5).<sup>35</sup> Es importante concebir a la facultad como un sobrante formal porque permite comprender el término “semi-inmaterial” que utilizamos para describir el estado intermedio del ser sensible. En efecto, así como el intelecto es una forma sin materia (Tomás, siguiendo a Aristóteles, diría que está separado de la materia) que recibe formas sin materia, de la misma manera el sentido es un sobrante formal, esto es, un compuesto de materia y forma en donde está última supera a la materia, que recibe formas semi-inmateriales.<sup>36</sup>

Debe tenerse en cuenta que la potencia sensitiva actualiza un órgano corpóreo que es material y por eso la forma recibida tendrá las condiciones individuantes de la

---

<sup>33</sup> Tomás de Aquino, *ST III*, q. 77, a. 2, co.: (...) *individuationis principium est quantitas dimensiva*.

<sup>34</sup> Tomás hace referencia a este grado de inmaterialidad en *QDV* q. 19, a. 1, co.: *Species autem in ipsa re sensibili habet esse maxime materiale, in intellectu autem summe spirituale; unde oportet quod in hanc spiritualitatem transeat mediantibus quibusdam gradibus, utpote quod in sensu habet spiritualius esse quam in re sensibili, in imaginatione autem adhuc spiritualius quam in sensu, et sic deinceps ascendendo*.

<sup>35</sup> Tomás de Aquino, *In DA II*, lectio 24, 5: *Potentia enim est quasi forma organi*.

<sup>36</sup> Es por este motivo que el órgano de la vista, por ejemplo, es capaz de percibir mientras que la cabeza que refleja las imágenes no lo hace. En el primer caso existe un sobrante formal debido a que la facultad visiva excede la materia del órgano, mientras este excedente está ausente en la cabeza calva. De acuerdo con Tomás tanto la pupila como la cabeza calva pueden ser inmutadas espiritualmente, pero únicamente habrá conocimiento en donde la inmaterialidad esté presente.

materia, esto es, el aquí y ahora<sup>37</sup> de ese órgano y no de la materia propia del objeto.<sup>38</sup> En este sentido Sánchez Álvarez Castellanos (1991) afirma que la materia del órgano posee una doble función: “funciona como materia de la forma que es la facultad y, por otro lado, como materia de la forma que es la especie impresa” (véase p. 98).

Las facultades sensitivas pueden recibir intenciones de manera completa y permanente porque dichas facultades exceden o sobrepasan la materia del órgano y es en este sobrante formal donde reside su grado de inmaterialidad. Sin embargo, al depender de un órgano material están restringidas a las condiciones individuantes de la materia y por eso los sentidos conocen lo singular, no lo universal. Estas consideraciones solucionan la supuesta imposibilidad de que la inmaterialidad esté presente en los sentidos, ya que de ser así conocerían lo universal. Ahora sabemos que la inmaterialidad posibilita el conocimiento y la materialidad del órgano asegura que el mismo verse sobre lo individual

A partir de lo dicho podemos resolver una de las contradicciones adjudicadas a la gnoseología del Aquinate, que ha sido expuesta en la sección 3 del capítulo III. En ese lugar hemos mencionado la crítica de Tweedale al notar que en algunas oportunidades Tomás de Aquino afirma que la forma se recibe materialmente en el sentido y en otras ocasiones sostiene que tal recepción es inmaterial. Si nos dirigimos a los pasajes en cuestión, podremos observar que el Aquinate afirma que la recepción de las formas por parte del sentido es inmaterial cuando quiere diferenciar dicha recepción de la inmutación natural.

Y por eso quienes no reciben las formas a no ser materialmente, de ningún modo son cognoscitivos, como las plantas, como se dice en el libro *De anima* II. Pero cuanto más inmaterialmente algún ente posee la forma de la cosa conocida, tanto más perfectamente conoce. (*ST I*, q. 84, a. 2, co.)<sup>39</sup>

En cambio, Tomás de Aquino sostiene que las formas sensibles se reciben materialmente en el sentido cuando quiere distinguir la inmutación espiritual de la posesión de formas por parte del intelecto, facultad que carece de un órgano. Es decir, la

---

<sup>37</sup> Véase Jaramillo (2013) para un desarrollo más detenido de la inmaterialidad del sentido.

<sup>38</sup> Véase Moser, 2009, p. 47: (...) *form is individuated in the material conditions of the sense organ.*

<sup>39</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 84, a. 2, co.: *Et ideo quae non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantae; ut dicitur in II libro de anima. Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit.*



manera que encuentra el filósofo escolástico para diferenciar al sentido del intelecto es resaltando el aspecto material del primero.

A lo segundo debe decirse que el sentido y la imaginación son potencias fijas en órganos corporales, y por esta razón las semejanzas de las cosas se reciben en ellas *materialmente*, esto es, con las condiciones materiales, aunque sin materia, razón por la cual conocen los singulares. (*QDV* q. 2, a. 5, ad 2)<sup>40</sup>

Es necesario, por lo tanto, que el sentido *corporal* y *materialmente* reciba la semejanza de la cosa que es sentida. Pero el intelecto recibe la semejanza de aquello que es entendido, *incorporal* e *inmaterialmente*. (*In DA* II, lectio 12, 5)<sup>41</sup>

Todo esto corrobora la idea de que Tomás de Aquino llama *immutatio corporalis* a la inmutación espiritual no porque sea algo corporal y material en sí mismo, sino porque ocurre en entes corporales, como el aire y los órganos sensorios. También demuestra que en el intelecto y en las sustancias espirituales no puede haber una inmutación espiritual, ya que los mismos carecen de materia. Sabemos ahora cuál es el estatus ontológico del órgano sensible y la forma sensible, resta investigar cuál es la función de las *species in medio*, tema que será tratado en la siguiente sección.

#### **4. El medio como causa instrumental de la percepción**

Anteriormente hemos señalado que para Tomás de Aquino el medio transmisor funciona como una causa instrumental de la percepción, ya que transporta las formas intencionales desde los objetos hacia el sujeto (véase sección 3 del capítulo II). Ante este panorama la pregunta que surge de manera natural es la siguiente: ¿cuál es la causa principal que produce tales intenciones en el aire y cómo es que las produce? Para responder a esta pregunta seguiremos el estudio realizado por Christian Ferraro (2015) que clasifica las distintas posturas sobre este tema. De acuerdo con este autor las

---

<sup>40</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 2, a. 5, ad 2: *Ad secundum dicendum, quod sensus et imaginatio sunt vires organis affixae corporalibus; et ideo similitudines rerum recipiuntur in eis materialiter, id est cum materialibus conditionibus, quamvis absque materia, ratione cuius singularia cognoscunt.* (El subrayado es mío)

<sup>41</sup> Tomás de Aquino, *In DA* II, lectio 12, 5: *Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quae sentitur. Intellectus autem recipit similitudinem eius quod intelligitur, incorporaliter et immaterialiter.* (El subrayado es mío)

interpretaciones en torno a este asunto pueden dividirse en dos grupos, que él denomina como “horizontalistas” y “verticalistas”.<sup>42</sup>

Existen diferencias importantes entre los autores agrupados en ambas líneas interpretativas, pero lo cierto es que sus lecturas tienen puntos en común que justifican esta clasificación. De acuerdo con la línea horizontalista los objetos sensibles son la causa principal de la percepción, puesto que estos actúan sobre otros entes, sean estos cognoscitivos o no cognoscitivos, a partir de su propia forma. Los autores horizontalistas consideran que la distinción entre la inmutación natural y la inmutación espiritual corre por cuenta del ente receptor. Esto es, si el ente inmutado por un objeto tiene la capacidad de recibir formas de manera natural y también de manera intencional, entonces será inmutado natural y espiritualmente, de lo contrario solo recibirá la forma con una existencia natural. Cabe señalar que los autores que se encuentran dentro de esta línea interpretativa son Georg Van Riet (1953), Roger Verneaux (1956) y Sofia Vanni Rovighi (1978).

Por su parte, la línea verticalista afirma que la distinción entre la inmutación natural y la inmutación espiritual se da con anterioridad a la recepción de la forma por parte del ente receptor. De acuerdo con los autores verticalistas los objetos sensibles actúan de manera natural mediante su forma e inmutan naturalmente a otros entes. Sin embargo, por influjo de algún ente superior los objetos sensibles pueden trascender su propia naturaleza y actuar de un modo espiritual, de esta manera es que transmiten las formas intencionales a través de la inmutación espiritual del medio. A esta línea interpretativa pertenecen Yves Simon (1934), Cornelio Fabro (1941), Andre Hayen (1942), Reginald Garrigou-Lagrange (1947) y Jacques Maritain (1953). Todos estos autores fundamentan su postura partir del siguiente texto de Tomás de Aquino.

Pero se debe conocer que el cuerpo tiene una doble acción. Una de acuerdo a la propiedad del cuerpo, a saber, que actúe por el movimiento (en efecto, esto es propio del cuerpo, que movido mueva y actúe). Pero tiene otra acción, en cuanto alcanza el orden de las sustancias separadas y participa de algún modo de las mismas, como las naturalezas inferiores suelen participar de alguna propiedad de las naturalezas superiores, como se observa en algunos animales, que participan de alguna semejanza de la prudencia, que es propia del hombre. Sin embargo, esta es

---

<sup>42</sup> A la hora de desarrollar este tema seguiremos la exposición del artículo de Ferraro, señalando los puntos en los que nos apartamos de su trabajo.

una acción del cuerpo, que no es hacia la transmutación de la materia, sino hacia cierta difusión de las semejanzas de las formas en el medio de acuerdo a la semejanza de la intención espiritual que se recibe de la cosa en el sentido o en el intelecto, y de este modo el sol ilumina el aire y el color multiplica su especie en el medio. (*QDP* q. 5, a. 8, co)<sup>43</sup>

De acuerdo con el Aquinate los cuerpos tienen una doble acción, que se corresponde con la distinción entre la inmutación natural y la inmutación espiritual. Por un lado, el objeto sensible según la propiedad del cuerpo (*secundum proprietatem corporis*) puede inmutar naturalmente a otros entes. Por otro lado, ese objeto puede inmutar espiritualmente a otros entes debido a que participa de la acción de las sustancias separadas. Esta última inmutación se da por el orden jerárquico del universo, ya que las sustancias separadas actúan sobre los cuerpos celestes y estos sobre los objetos sensibles.<sup>44</sup>

Los intérpretes horizontalistas niegan que este texto sea pertinente a la hora de entender la teoría de la percepción de Tomás de Aquino. Según estos autores para que un ente cognoscitivo perciba no es necesaria la participación de los ángeles, basta con que el objeto actúe sobre el órgano sensible a través de su forma (véase Verneaux, 1956, p. 43). De hecho, para Van Riet la interpretación verticalista transformaría la teoría del Aquinate en un platonismo y haría de los objetos sensibles simples instrumentos de las sustancias separadas.

De aquí se extrae la siguiente conclusión: la acción espiritual física de los astros y posteriormente de los objetos sensibles, no es más que una acción *instrumental*; por ella, las sustancias separadas nos transmitirían sus mensajes, como por el lenguaje

---

<sup>43</sup> Tomás de Aquino, *QDP* q. 5, a. 8, co: *Sed sciendum quod corpus habet duplicem actionem: unam quidem secundum proprietatem corporis, ut scilicet agat per motum (hoc enim proprium est corporis, ut motum moveat et agat); aliam autem actionem habet, secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum, et participat aliquid de modo ipsarum; sicut naturae inferiores consueverunt aliquid participare de proprietate naturae superioris, ut apparet in quibusdam animalibus, quae participant aliquam similitudinem prudentiae, quae propria est hominum. Haec autem est actio corporis, quae non est ad transmutationem materiae, sed ad quamdam diffusionem similitudinis formae in medio secundum similitudinem spiritualis intentionis quae recipitur de re in sensu vel intellectu, et hoc modo sol illuminat aerem, et color speciem suam multiplicat in medio.*

<sup>44</sup> Véase Tomás de Aquino, *QDP* q. 5, a. 8, co: *Elementa ergo agunt in virtute corporum caelestium et corpora caelestia agunt in virtute substantiarum separatarum.*

nos comunicamos con los pensamientos de los demás. ¿Esta conclusión es de Santo Tomás o de un neoplatónico tal como Berkeley? (Van Riet, 1953, p. 406)<sup>45</sup>

Simon, representante de la línea verticalista, considera que en su respaldo se encuentra no solo la evidencia textual del *De potentia*, sino también la teoría general del conocimiento sensitivo de Tomás de Aquino. Para este autor negar la influencia de las sustancias separadas implicaría atribuirles alguna capacidad abstractiva a los sentidos. En efecto, si la lectura horizontalista estuviera en lo correcto, los objetos sensibles únicamente podrían inmutar a un ente de manera natural y debería ser el receptor quien “abstraiga” la forma intencional de esa inmutación (véase Simon, 1934, pp. 139-140).

Por nuestra parte creemos que las críticas que ambas posturas le realizan a sus adversarios no parecen ser del todo pertinentes. Los intérpretes horizontalistas, por ejemplo, no deberían admitir ningún proceso abstractivo en los sentidos como cree Simon. De acuerdo con Tomás “(...) las cosas sensibles están en acto fuera del alma” (*ST I*, q. 79, a. 3, ad 1)<sup>46</sup> por lo que de ninguna manera necesitan ser “abstraídas”. Debido a que las formas sensibles ya están en acto, la posesión de intenciones dependerá del ente inmutado, puesto que lo recibido es recibido a la manera del recipiente. Lo único que afirman estos autores es que el objeto sensible actúa por su forma y, dependiendo del recipiente, se recibirá la semejanza o bien de manera natural, o bien de manera intencional.

El gran problema de la interpretación horizontalista se encuentra en la evidencia textual del pasaje citado que ellos intentan dejar a un lado. Este hecho hace que nos inclinemos hacia la línea verticalista, por lo que intentaremos resolver las objeciones que les plantean. Como mencionamos anteriormente, Van Riet sostiene que introducir la influencia de los cuerpos celestes y las sustancias separadas convertiría a los objetos sensibles en meras causas instrumentales. El problema de esta tesis se encontraría en que la percepción sería obra de las sustancias separadas y no de los objetos, ya que los primeros serían la causa principal del conocimiento sensitivo. Evidentemente esta conclusión es inaceptable tanto para Tomás de Aquino como para los intérpretes verticalistas.

---

<sup>45</sup> Van Riet, 1953, p. 409: *De là, on tire la conclusion suivante: l'action spirituelle physique des astres, et ultérieurement des objets sensibles, n'est qu'une action instrumentale; par elle, les substances separees nous transmettraient leurs messages, comme par le langage nous communiquons avec la pensee d'autrui. Cette conclusion est-elle de saint Thomas, ou d'un neoplatonicien tel que Berkeley?* (El subrayado es de Van Riet)

<sup>46</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 79, a. 3, ad 1: (...) *sensibilia inveniuntur actu extra animam.*

Sin embargo, como bien señala Ferraro, no se trata de que los objetos sensibles sean causas instrumentales de las sustancias separadas. La capacidad de inmutar el aire de manera espiritual se encuentra en los cuerpos sensibles, como también se encuentra la capacidad de inmutar naturalmente a otros entes. De hecho, Tomás de Aquino afirma de manera explícita que es la forma del color quien imprime en el medio su semejanza, es decir, no es ni una sustancia separada, ni los cuerpos celestes, ni el objeto en tanto individuo el que produce la inmutación espiritual.

Y para evidencia de esto se debe considerar que toda forma, en cuanto tal, es principio para producir su semejanza. Por eso como el color sea cierta forma, tiene de sí misma, que cause su semejanza en el medio. (*In DA II, lectio 14, 27*)<sup>47</sup>

Si bien es la forma del accidente quien inmuta de manera espiritual tanto al medio como al órgano, tal inmutación sería incomprensible si no se tuviera en cuenta la influencia que las sustancias separadas ejercen sobre los cuerpos sensibles. En la inmutación natural ocurre que las formas sensibles actúan por su propia naturaleza corporal y transmiten la forma de manera ‘material’. Sin embargo, en la inmutación espiritual las formas sensibles parecen superar la naturaleza material porque transmiten su forma sin modificar materialmente al ente receptor. Esta acción se explica en el hecho de que los objetos sensibles, por estar regidos por las sustancias separadas, participan de una actividad propia de una naturaleza superior a la corporal. Para entender este caso resulta muy ilustrativo el ejemplo que presenta Ferraro.

(...) de modo similar a como el perro doméstico tiene cierta prudencia y cierta educación, que no tiene un perro callejero: una determinación habitual que no le corresponde de suyo en cuanto perro, pero que si deriva de su naturaleza en cuanto subyace al influjo de una entidad superior (el orden humano). (Ferraro, 2015, p. 50)

Una forma puede inmutar espiritualmente al medio o al órgano porque subyace bajo la influencia de una entidad superior, que en este caso son las sustancias separadas. Esta semejanza en la manera de actuar no se limita a que obren sin movimiento, sino que también se encuentra en el hecho de que se transmiten formas que tienen un *esse*

---

<sup>47</sup> Tomás de Aquino, *In DA II, lectio 14, 27: Et ad huius evidentiam, considerandum est, quod omnis forma, in quantum huiusmodi, est principium agendi sibi simile: unde cum color sit quaedam forma, ex se habet, quod causet sui similitudinem in medio.*

*intentionale*. En efecto, una característica propia de la naturaleza angélica consiste en comunicarse formas intencionales unas a otras. En la *Suma teológica* Tomás de Aquino afirma que un ángel ilumina a otro transmitiéndole formas cognoscitivas.<sup>48</sup>

(...) un ángel manifiesta a otro la verdad por parte de la semejanza de la cosa inteligida. En efecto, un ángel superior recibe el conocimiento de la verdad en una cierta concepción universal, de la que el intelecto del ángel inferior no es suficiente para captar, sino que le es connatural que reciba la verdad de una manera más particular. Por lo tanto, el ángel divide de algún modo la verdad que concibe de manera universal, para que pueda ser captada por el inferior. (*ST I*, q. 106, a. 1, co.)<sup>49</sup>

En la sección 2 del capítulo VI veremos que la especie inteligible que se encuentra en la mente del ángel tiene una existencia intencional, esto quiere decir que tal iluminación consiste en manifestar formas intencionales.<sup>50</sup> De hecho, la iluminación es una manera en que los ángeles entablan una comunicación entre sí: “(...) toda iluminación es locución en los ángeles” (*ST I*, q. 107, a. 2, co.).<sup>51</sup> Esta comunicación de formas intencionales no es posible entre los seres humanos debido a la limitación que nos impone nuestro cuerpo (Véase *ST I*, q. 107, a. 1, ad 1).

Podemos decir que lo característico del lenguaje de las sustancias separadas radica en la capacidad de manifestarse formas intencionales. Los cuerpos sensibles al transmitir formas intencionales están realizando una acción semejante a esta y lo hacen no por su propia naturaleza, sino porque están bajo el influjo de las sustancias separadas vía los cuerpos celestes. Más aún, los cuerpos sensibles no pueden transmitir las formas si el medio no es iluminado por la luz del sol. Esto demuestra que los cuerpos pueden transmitir formas intencionales, al igual que los ángeles entre sí, pero por estar bajo su

---

<sup>48</sup> Podría objetarse que tal transmisión de formas es innecesaria porque, como hemos visto, los ángeles poseen todas las formas inteligibles de manera innata. Sin embargo, debe saberse que las formas innatas son la de todos los entes creados, mientras que la iluminación de la que estamos hablando versa sobre las razones de las obras divinas que no son conocidas por todos los ángeles (véase Tomás de Aquino, *ST I*, q. 106, a. 1, ad 1).

<sup>49</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 106, a. 1, co.: (...) *unus Angelus alteri manifestat veritatem, ex parte similitudinis intellectae. Superior enim Angelus notitiam veritatis accipit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris Angeli intellectus non esset sufficiens, sed est ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. Superior ergo Angelus veritatem quam universaliter concipit, quodammodo distinguit, ut ab inferiori capi possit.*

<sup>50</sup> Véase Tomás de Aquino, *QDV* q. 9, a. 4, ad 4: (...) *hoc forma intelligibilis potest dici signum rei quae per ipsam cognoscitur. Et sic Angeli cognoscunt res per signa; et sic unus Angelus per signum alii loquitur; scilicet per speciem, in cuius actu intellectus eius perfecte fit in ordine ad alterum.*

<sup>51</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 107, a. 2, co.: (...) *omnis illuminatio est locutio in Angelis.*

influencia. La influencia de las sustancias separadas en la inmutación espiritual no debe sorprendernos porque también está presente en la inmutación natural.

Ambos modos de acción en estas cosas inferiores son causados por los cuerpos celestes. Efectivamente, también el fuego transmuta la materia por su calor a partir de la virtud de los cuerpos celeste y los cuerpos visibles multiplican sus especies en el medio, por virtud de la luz, cuya fuente está en el cuerpo celeste. (*QDP* q. 5, a. 8, co.)<sup>52</sup>

Todo tipo de acción que ocurre en el mundo sublunar se realiza por virtud de los cuerpos celestes, los que a su vez se mueven por virtud de las sustancias separadas. En este orden de la naturaleza no debe sorprender que los entes inferiores participen de las acciones de los entes superiores. Al fin de cuentas, de acuerdo con el Aquinate “(...) la naturaleza inferior alcanza en su parte suprema algo que es propio de la naturaleza superior, participando imperfectamente en aquella” (*QDV* q. 16, a. 1, co.).<sup>53</sup>

Con estas consideraciones podemos responder a la pregunta que se encuentra al inicio de esta sección. Los objetos sensibles, y más específicamente las formas sensibles que se encuentran en tales cuerpos, son la causa principal de la percepción y actúan sobre los sentidos pasando por el medio transmisor. Sin embargo, esta acción no encuentra su fundamento en la naturaleza corporal que poseen, sino que se explica por el hecho de que participan de la acción de las sustancias separadas. Esta participación se da porque la acción de los entes corruptibles depende del movimiento de los astros, los cuales son movidos por las sustancias separadas. De esta manera la percepción puede ser entendida como una concatenación de causas verticales y horizontales.

## 5. Conclusiones

En el comienzo de este capítulo señalamos que el propio Tomás de Aquino se preguntaba por la diferencia que habría entre las intenciones contenidas en el aire y las intenciones alojadas en los entes cognoscitivos. A partir de sus respuestas a algunas

---

<sup>52</sup> Tomás de Aquino, *QDP* q. 5, a. 8, co.: *Uterque autem modus actionis in istis inferioribus causatur ex corporibus caelestibus. Nam et ignis suo calore transmutat materiam, ex virtute corporis caelestis; et corpora visibilia multiplicant suas species in medio, virtute luminis, cuius fons est in caelesti corpore.*

<sup>53</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 16, a. 1, co.: *(...) natura inferior attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturae, imperfecte illud participans.*

objeciones notamos que establece un distingo entre una *intentio fluens* (Alberto Magno diría que tales intenciones se encuentran *in via*) y una *intentio quiescens*. De acuerdo con el Aquinate únicamente los entes cognoscitivos son capaces de poseer formas intencionales de manera quieta, permanente y perfecta.

Luego de indagar en esta distinción hemos descubierto que para Tomás los entes materiales solo pueden tener formas intencionales de manera incompleta y fluida. Esto ocurre en el caso del aire, los sacramentos y las herramientas. Por el contrario, los entes que tienen algún grado de inmaterialidad poseen intenciones de manera permanente y esta característica parece explicar que sean entes cognoscitivos. Con estos datos establecimos una identidad entre el criterio de cognitividad intencionalista y criterio de cognitividad inmaterialista:

**Criterio de cognitividad intencionalista e inmaterialista:** Un ente X es un ente cognoscitivo si y solo si posee formas que tienen una existencia intencional de manera completa y permanente. O, lo que es lo mismo, un ente X es un ente cognoscitivo si y solo si posee algún grado de inmaterialidad.

Esta definición demuestra que, si llevamos el criterio de cognitividad intencionalista hasta sus últimas instancias, arribamos ni más ni menos que a la visión de las lecturas inmaterialistas. Este hecho nos hizo replantear el estatus ontológico de las formas sensibles y de los entes capaces de tener conocimiento sensitivo. Observamos que si los animales poseen algún tipo de conocimiento es porque tienen algún grado de inmaterialidad. Concluimos que los animales poseen una capacidad cognoscitiva semi-inmaterial, esto es, las potencias cognoscitivas sensitivas no están separadas de la materia como el intelecto, pero sí sobrepasan formalmente a la materia del órgano. Y es gracias a este sobrante formal que cumplen con el criterio de cognitividad.

La idea de que existe una gradación entre la materialidad y la inmaterialidad ya se encontraba presente en la teoría de la percepción de Averroes. Este estado intermedio se explica por la liberación o el excedente de la forma con respecto a la materia. La facultad sensitiva sobrepasa al órgano sensible y ese sobrante formal le da la inmaterialidad necesaria para recibir intenciones de manera permanente y completa. Esta teoría de la semi-inmaterialidad solo es comprensible dentro de la concepción hilemórfica de la realidad.



En el aire no existe este sobrante formal, por eso las intenciones están allí de manera incompleta y fluida. Cuando una intención se encuentra de manera inmaterial en un cuerpo que no posee ningún grado de inmaterialidad, se halla en ese ente como en una causa instrumental. Hemos establecido que los objetos sensibles son la causa principal de la percepción e imprimen sus formas de manera intencional en el medio por cierta participación en la acción de las sustancias separadas.

Esta afirmación no debería sorprender a quien tenga en cuenta el orden del universo en el pensamiento del Aquinate. Para el filósofo escolástico las sustancias separadas actúan sobre los cuerpos celestes, quienes a su vez actúan sobre los cuerpos corruptibles. Las acciones de los objetos, incluyendo la inmutación espiritual del medio, se remontan a las inteligencias que mueven los astros. Es en este orden y jerarquía donde lo inferior participa de las operaciones de lo superior.

Consideramos que en este capítulo hemos demostrado que la presencia de la inmaterialidad es necesaria para que un ente sea cognoscitivo. De acuerdo con algunos intérpretes, tanto la inmaterialidad como la intencionalidad son necesarias y ninguna de ellas es suficiente para que un ente sea catalogado como cognoscitivo.<sup>54</sup> En el siguiente capítulo intentaremos demostrar que la existencia intencional no es necesaria, lo que evidenciaría que el verdadero y único criterio de cognitividad es la inmaterialidad.

---

<sup>54</sup> Véase Moser, 2011, p. 779: (...) *immateriality alone is not sufficient for cognizance. Rather, to enjoy the representational mode of being unique to cognizance, esse intentionale must be rendered immaterial.* También refuta la lectura que realiza Baltuta, 2014, p. 77: *My point is that for intentionality to be cognitive it needs to be connected with immateriality, but neither immateriality, nor intentionality alone is sufficient for cognition.*

## **CAPÍTULO VI**

### **CONÓCETE A TI MISMO: *ESSE NATURALE* COMO *ESSE INTELLIGIBILE***

Debemos tener en claro que el criterio de cognitividad debe ser absoluto en dos sentidos: 1) tiene que poder ser aplicable a todo ente cognoscitivo y esto quiere decir que no solo el ser humano, sino Dios, los ángeles y los animales debe cumplir con el criterio de cognitividad; 2) todo tipo de conocimiento debería estar supeditado al criterio, incluyendo el conocimiento de sí mismo. En efecto, si existiese alguna clase de conocimiento que esté por fuera del criterio, sería posible pensar en un ente que posea únicamente ese tipo conocimiento y, por lo tanto, sea cognoscitivo sin cumplir con el criterio de cognitividad. Esto último no es aceptable.

Teniendo en cuenta estos dos puntos intentaremos mostrar en este capítulo que el conocimiento divino no cumple con el criterio de cognitividad intencionalista, pero sí con el criterio inmaterialista. Este dato no es menor porque para un pensador escolástico como el Aquinate Dios no es la excepción, sino la regla en cualquier asunto. Si existe un criterio de cognitividad, el primero en ser incluido en el mismo debe ser Dios. Al mostrar que la existencia intencional no juega ningún papel en el conocimiento divino quedará evidenciado que la inmaterialidad es la única condición necesaria y suficiente para que un ente sea cognoscitivo

Otro punto que se pretende probar es que existe un tipo de conocimiento en donde no interviene el *esse intentionale*, sino el *esse naturale*. Nos estamos refiriendo al conocimiento de sí mismo o autoconocimiento. En las próximas tres secciones estudiaremos el conocimiento de sí mismo en Dios, los ángeles y los seres humanos en el pensamiento de Tomás de Aquino. Para una mejor observación de este tema estudiaremos el autoconocimiento en los tres seres mencionados y lo compararemos con el conocimiento que cada uno de ellos tiene de los seres diferentes de sí.

Antes de comenzar a analizar el caso particular de cada uno de estos entes cognoscitivos, se deben mencionar ciertos elementos que son aplicables a todos ellos. De acuerdo con el Aquinate todo tipo de conocimiento está constituido de los siguientes tres elementos: el que conoce (sujeto), lo conocido (objeto) y aquello por lo cual se conoce (forma o especie). Se podría enumerar también el acto de entender, pero la

importancia de establecer esta distinción tripartita radica en que la forma por la que el sujeto entiende puede tener una existencia natural, en lugar de una existencia intencional.

## **1. *Esse naturale* en el conocimiento divino**

Al estudiar el conocimiento divino en el pensamiento de Tomás de Aquino debemos distinguir entre: a) el conocimiento que Dios tiene de sí mismo y b) el conocimiento que Dios tiene de las criaturas. Comenzaremos esta sección analizando el primer tipo de conocimiento y esto implica concebir a Dios simultáneamente como sujeto y objeto de conocimiento. En tanto objeto de conocimiento Dios es lo más cognoscible debido a que posee el grado más alto de inmaterialidad, ya que para el Aquinate un ente es cognoscible de acuerdo al grado de inmaterialidad que posee.

En este punto Tomás de Aquino sigue a Aristóteles cuando afirma que “(...) cada ente es cognoscible en cuanto está en acto y no en cuanto está en potencia” (*ST I*, q. 87, a. 1, co.).<sup>1</sup> Todos los entes creados tienen algún tipo de potencialidad, ya sea porque son un compuesto de materia y forma o porque en ellos la existencia se distingue de su esencia. Diferente es el caso de Dios que, al ser absolutamente inmaterial y simple, no posee ningún tipo de potencialidad. La simplicidad e inmaterialidad divina hacen que Él sea lo máximamente cognoscible.

Según el criterio de cognitividad inmaterialista, un ente es cognoscitivo por poseer algún grado de inmaterialidad. Para Tomás de Aquino Dios se encuentra en el grado más alto en la escala de la inmaterialidad y por eso mismo también es máximamente cognoscitivo. Hay que concluir, entonces, que Dios considerado como objeto de conocimiento es lo máximamente cognoscible y en cuanto sujeto de conocimiento es lo máximamente cognoscitivo. La inmaterialidad de su naturaleza hace que Él sea cognoscitivo y cognoscible en sí mismo.

Por lo tanto, puesto que Dios está en el extremo de la separación de la materia, debido a que está absolutamente libre de toda potencialidad, se sigue que Él mismo es lo máximamente cognoscitivo y lo máximamente cognoscible. Por eso a su naturaleza, en cuanto que tiene realmente la existencia, le corresponde la razón de

---

<sup>1</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 87, a. 1, co.: (...) *unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia.*

cognoscibilidad. Y debido a que Dios es de acuerdo a lo que es su misma naturaleza, también conoce en cuanto su naturaleza es ella misma máximamente cognoscitiva. (*QDV* q. 2, a. 2, co.)<sup>2</sup>

Cuando Dios se conoce a sí mismo, no solo cumple el papel de sujeto y objeto de conocimiento, sino que también es aquello por lo cual se entiende, esto es, su esencia vendría a ser como la especie inteligible por la cual conoce. Nos es posible llegar a esta afirmación a partir de la manera en que el Aquinate concibe la simplicidad divina. Nada de lo que hay en Dios puede ser diferente a Él y por eso la especie por la cual se conoce tiene que ser idéntica a su esencia. En el siguiente pasaje se muestra que se puede llegar a la misma conclusión al considerar que Dios es acto puro.

También es evidente a partir de lo dicho anteriormente, que Dios no conoce por una especie diferente de su esencia. En efecto, todo intelecto que conoce por una especie diferente de sí mismo, se relaciona a esa especie inteligible como la potencia al acto, porque la especie inteligible es su perfección que lo hace inteligente en acto. Si, por lo tanto, en Dios no hay nada en potencia, sino que es acto puro, es necesario que conozca por su esencia y no por una especie diferente. (*CT*, cap. 30)<sup>3</sup>

Si la lectura intencionalista fuera correcta, la forma por la cual Dios se conoce a sí mismo debería tener una existencia intencional en Él. En efecto, de acuerdo con este criterio de cognitividad un ente es cognoscitivo si y solo si posee formas intencionales. Sin embargo, la esencia divina posee una existencia natural, por eso cuando Dios se conoce a sí mismo lo hace por medio de una “especie inteligible” que tiene un *esse naturale*.

---

<sup>2</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 2, a. 2, co.: *Quia igitur Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis; relinquatur quod ipse est maxime cognoscitivus, et maxime cognoscibilis; unde eius natura secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis. Et quia secundum hoc Deus est secundum quod natura sua est sibi; secundum hoc etiam cognoscit secundum quod natura sua est sibi maxime cognoscitivo.*

<sup>3</sup> Tomás de Aquino, *CT*, cap. 30: *Patet etiam ex praedictis, quod Deus non intelligit per aliam speciem quam per essentiam suam. Omnis enim intellectus intelligens per speciem aliam a se, comparatur ad illam speciem intelligibilem sicut potentia ad actum, cum species intelligibilis sit perfectio eius faciens ipsum intelligentem actu. Si igitur in Deo nihil est in potentia, sed est actus purus, oportet quod non per aliam speciem, sed per essentiam suam intelligat.*

Sin embargo, la esencia está en Dios de modo inteligible, ya que la existencia natural de Dios y la existencia inteligible es una e idéntica porque su existir es su entender. (SCG I, cap. 47)<sup>4</sup>

El conocimiento que Dios tiene de sí mismo no precisa de la existencia intencional, sino de la existencia natural. Algunos autores asumen que la existencia intencional es idéntica a la existencia inteligible y por eso creen que en el pasaje citado Tomás está afirmando que en Dios la existencia natural es idéntica a la existencia intencional (véase Haldane, 1993, p. 22). Sin embargo, esa interpretación no tiene ningún sustento textual. Si la existencia intencional y la existencia inteligible fueran sinónimos, el Aquinate estaría afirmando en múltiples obras que el aire es capaz de poseer formas con una existencia inteligible. El error de los intérpretes intencionalistas consiste justamente en dirigirse a los textos del filósofo escolástico partiendo de este supuesto.

La existencia inteligible puede identificarse con la existencia intencional, tal y como ocurre con las especies inteligibles que se encuentran en el entendimiento humano. Pero también puede identificarse con la existencia natural, como sucede en el autoconocimiento divino. Ahora bien, la existencia natural y la existencia intencional no pueden identificarse. Cuando una forma posee una existencia natural alcanza una perfección y completitud que repele a otras formas naturales del mismo género. En cambio, si esa forma tiene una existencia intencional es imperfecta e incompleta y por eso puede estar en un mismo ente junto con una o varias formas contrarias. La existencia natural y la existencia intencional pueden coexistir, pero no identificarse.

Además, a esta altura del trabajo debería ser evidente que la existencia natural se distingue de la existencia intencional casi como su opuesto. Consideramos que para esta gnoseología es contradictorio afirmar que algo existe de manera natural e intencional al mismo tiempo. Si Tomás de Aquino hubiese querido significar la existencia intencional lo podría haber hecho de manera explícita, pero eligió no utilizar ese término por algún motivo. Creemos que nuestra interpretación no contradice en ningún momento las palabras del Aquinate y, de hecho, parece expresar su verdadera intención.

El último pasaje citado también demuestra que la existencia intencional no es necesaria para considerar cognoscitivo a un ente y tampoco es necesaria para que ocurra el conocimiento. La esencia divina en su existencia natural es aquello por lo cual Dios

---

<sup>4</sup> Tomás de Aquino, *SCG I*, cap. 47: *Essentia autem divina est in Deo per modum intelligibilem: nam esse naturale Dei et esse intelligibile unum et idem est, cum esse suum sit suum intelligere.*

se conoce a sí mismo, en este caso ocurre que el *esse naturale* se identifica con la existencia mental o cognoscitiva.<sup>5</sup> De hecho, Tomás de Aquino afirma de manera explícita que el *esse naturale* es idéntico al *esse intelligibile*. Esto manifiesta que la segunda característica de las teorías intencionalistas tampoco se cumple en la gnoseología del Aquinate. La existencia intencional no se identifica con la existencia mental o cognoscitiva por dos motivos: 1) la existencia cognoscitiva puede tener una existencia natural; 2) la existencia intencional puede ser no-cognoscitiva, como ocurre en el caso de las intenciones en el aire.

Ahora bien, se podría objetar que este razonamiento no ataca a las lecturas intencionalistas porque se trata de un conocimiento que no se dirige a algo distinto del sujeto cognoscente, lo que parece ser propio de la intencionalidad. En efecto, cuando se habla de intencionalidad se da por sentado que el sujeto se dirige a un objeto distinto a él. De todas maneras, aceptando dicha crítica, puede observarse que lo mismo sucede con el segundo tipo de conocimiento mencionado más arriba, a saber, el conocimiento que Dios tiene de los entes creados.

En su intento por conciliar la teología cristiana con la doctrina platónica de las Ideas, Tomás de Aquino admite que las Ideas de las que hablaba Platón existen, pero en la mente divina. La importancia de postular la existencia de Ideas se debe a que esta teoría es compatible con una creación libre y voluntaria por parte de Dios, opuesta a las doctrinas que afirman que todo es producto del azar o de una necesidad natural. La aceptación de la existencia de Ideas en la mente divina por parte del Aquinate se debe a que quiere evitar errores metafísicos que puedan tener consecuencias teológicas.

Por lo tanto, de acuerdo con esto es evidente que los que afirmaban que todo sucede por azar, no podían afirmar [la existencia de] una Idea. De manera similar, de acuerdo con estos que habían afirmado que todas las cosas procedían de Dios por una necesidad natural y no por una decisión de la voluntad, no podían afirmar [la existencia de] las Ideas (...). Por este motivo Platón que se aparta de la opinión de Epicuro, que afirmaba que todo sucede por azar, y de Empédocles y de otros que afirmaban que todo sucede por una necesidad natural, afirmaba que las ideas existen. (*QDV* q. 3, a. 1, co.)<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Sobre este punto véase Brock, 2014, p. 87: (...) llamo la atención del hecho de que para Tomás, existencia cognitiva- la existencia en virtud de la cual algo es conocido- no es siempre *esse intentionale*, a veces es lo que él llama “existencia natural”, *esse naturale*.

<sup>6</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 3, a. 1, co.: *Secundum hoc ergo patet quod illi qui ponebant omnia casu accidere, non poterant ideam ponere. (...) Similiter etiam secundum eos qui posuerunt quod a Deo*

La teoría de las Ideas de Platón permite pensar a Dios como un agente que produce una acción extrínseca de manera voluntaria. En efecto, así como un arquitecto para construir una casa necesita tener en su mente una idea que le sirva como modelo a seguir, de la misma manera Dios crea todos los entes a partir de las Ideas. Tomás denomina “función ejemplar” a la utilización de las Ideas como principio de generación de las cosas. Lo que es más importante para nosotros es que las Ideas también tienen una función cognoscitiva en tanto son principio de conocimiento.

Por lo tanto, en cuanto es ejemplar se relaciona a todas las cosas que fueron hechas por Dios en algún tiempo. Pero en cuanto que es principio cognoscitivo se relaciona a todas las cosas que son conocidas por Dios, incluso si no fueran hechas en ningún tiempo; y a todas las cosas que son conocidas por Dios según la razón propia y según son conocidas por Él mismo por el modo de la especulación. (*ST I*, q. 15, a. 3, co.)<sup>7</sup>

Esto quiere decir que Dios conoce los entes creados por medio de estas Ideas o Formas. Ahora bien, como dijimos anteriormente, nada de lo que hay en Dios se distingue de su esencia y por eso se debe sostener que las Ideas son la misma esencia divina:

Por esta razón es necesario decir que en la sabiduría divina están las razones de todas las cosas, que arriba llamamos Ideas, esto es, formas ejemplares existentes en la mente divina que ciertamente, aunque se multipliquen con respecto a las cosas, no obstante, no son realmente distintas de la esencia divina, en la medida en que su semejanza puede ser participada por diversas cosas de diverso modo. (*ST I*, q. 44, a. 3, co.)<sup>8</sup>

---

*procedunt omnia per necessitatem naturae, et non per arbitrium voluntatis, non possunt ponere ideas (...). Et ideo Plato refugiens Epicuri opinionem, qui ponebat omnia casu accidere, et Empedoclis et aliorum qui ponebant omnia accidere ex necessitate naturae, posuit ideas esse.*

<sup>7</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 15, a. 3, co.: *Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quae cognoscuntur a Deo, etiam si nullo tempore fiant; et ad omnia quae a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis.*

<sup>8</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 44, a. 3, co.: *Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode.*

Sabemos que la esencia divina tiene una existencia natural, de lo que se sigue que las Ideas por medio de las cuales Dios conoce los entes creados tienen una existencia natural. Es importante notar que los entes creados tienen una existencia natural en Dios, pero esta existencia natural no es la que poseen en su naturaleza creada, sino que es la existencia natural de la esencia divina. De hecho, Tomás sostiene que “(...) las cosas, en la medida que existen en Dios de esta manera [como en el cognoscente], son la esencia divina” (*ST I*, q. 18, a. 4, ad 1).<sup>9</sup>

Este punto es crucial porque algunos autores sostienen que las Ideas divinas existen natural e intencionalmente en Dios.<sup>10</sup> Sin embargo, esta interpretación carece de fundamento textual y, además, como hemos señalado más arriba, va en contra de la concepción de la existencia intencional que el Aquinate manifiesta en sus escritos. Más aún, con esta tesis se estaría sosteniendo que la esencia divina es sustancial y accidental;<sup>11</sup> posee una existencia completa e incompleta;<sup>12</sup> admite contrarios y no admite contrarios.<sup>13</sup>

Si alguien quisiera evitar estas contradicciones y seguir sosteniendo que los entes creados poseen una existencia intencional en la mente divina, debería admitir que la existencia intencional de los entes creados se distingue de la existencia natural de la esencia de Dios. Ahora bien, esta afirmación elimina la simplicidad divina y convierte a Dios en una sustancia capaz de poseer accidentes. Parece imposible introducir la existencia intencional en el conocimiento divino sin caer en algún absurdo o en alguna tesis que atente contra la simplicidad de Dios.

Con el fin de evitar algunos de estos errores, debemos decir que el conocimiento divino mediante Ideas es un tipo de conocimiento que es acerca de entes diferentes al sujeto cognoscente y no involucra la existencia intencional. Todos los entes existen en la mente divina en la medida en que son conocidos por Él, pero tienen la misma existencia natural de la esencia divina. Por este motivo es que Tomás llega a decir que

---

<sup>9</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 18, a. 4, ad 1: (...) *res, prout sic in Deo sunt, sunt essentia divina.*

<sup>10</sup> Véase Doolan, 2015, p. 1088: (...) *a created being such as Socrates has esse reale, and hence extramental existence, whereas his corresponding divine Idea has esse intentionale and no extramental existence;* y Clarke, 2009, p. 83: (...) *the divine ideas (...) their being is esse intentionale not esse naturale or reale.*

<sup>11</sup> Ninguna sustancia existe intencionalmente en la realidad porque es el tipo de existencia que le corresponde a los accidentes en su nivel más bajo.

<sup>12</sup> Véase Tomás de Aquino, *QDP* q. 3 a. 7 ad 7: (...) *intentio sola, habens esse quoddam incompletum.*

<sup>13</sup> Véase Tomás de Aquino, *In DSS I*, lectio 19, 11: (...) *esse quoddam intentionale prout non habent contrarietatem.*



las cosas tienen una existencia más verdadera en Dios que en sí mismos.<sup>14</sup> Lo que no debe pasarse por alto es que para Tomás Dios es el ser cognoscitivo que no cumple con el criterio de cognitividad establecido por los intérpretes intencionalistas.

Ahora bien, podría realizarse una nueva objeción a nuestra propuesta y afirmar que no debe eliminarse la existencia intencional de Dios por el hecho de que Tomás de Aquino denomina “intención entendida” al Verbo divino<sup>15</sup> y dicha intención se referiría al *esse intentionale*. Esta objeción parece plausible, sin embargo, debe tenerse en cuenta que el Aquinate utiliza términos filosóficos para tratar cuestiones teológicas y viceversa. El hecho de que él suele extrapolar términos de un ámbito a otro no significa que todas las atribuciones que un concepto posee en un campo puedan aplicarse legítimamente al otro campo.

En relación con los términos que son utilizados por Tomás en las discusiones teológicas y filosóficas O’Callaghan (2000) muestra que la palabra *verbum* es tomada de las Sagradas Escrituras, más específicamente del Evangelio de Juan, para referirse a la segunda persona de la Santísima Trinidad. Con el fin de establecer una relación entre la Trinidad y lo que ocurre en el intelecto humano el Aquinate traslada el término al campo filosófico y lo utiliza para referirse al concepto mental (véase p. 108). De esta manera se establece una relación entre el Verbo divino y el concepto mental humano.

Ahora bien, el concepto que se encuentra en el intelecto humano posee una existencia intencional en él y por eso con propiedad se lo denomina *intentio intellecta*. Esta intención inteligida, que tiene un *esse intentionale*, se la puede llamar *verbum* porque no es otra cosa más que el concepto mental.<sup>16</sup> Así como se puede utilizar el término “verbo”, que es propio de la teología, en el estudio filosófico del concepto mental, de la misma manera es posible usar el término “intención” en el estudio teológico del Verbo divino. Sin embargo, se debe tener en cuenta que no todo lo que se diga de las intenciones inteligibles es aplicable al Verbo de Dios.

Se debe considerar que como en nosotros es diferente la existencia natural y el entender, es necesario que el verbo concebido en nuestro intelecto, que tiene solo

---

<sup>14</sup> Véase Tomás de Aquino, *ST I*, q. 18, a. 4, ad 1: (...) *dicendum quod res naturales verius esse habent simpliciter in mente divina, quam in seipsis, quia in mente divina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum.*

<sup>15</sup> Véase Tomás de Aquino, *SCG I*, cap. 53: *Sic ergo per unam speciem intelligibilem, quae est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quae est verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi.*

<sup>16</sup> Véase Tomás de Aquino, *ST I*, q. 34, a. 1, co.: (...) *primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur.*

una existencia inteligible, sea de una naturaleza distinta que nuestro intelecto, que tiene una existencia natural. Sin embargo, en Dios es idéntica la existencia y el entender. Por lo tanto, el Verbo de Dios que está en Dios, cuyo verbo existe de acuerdo a la existencia inteligible, tenga la misma existencia que Dios, del cual es verbo. Por esto es necesario que [el Verbo] sea de la misma esencia y naturaleza que Él mismo y que todas las cosas que se dicen de Dios, convengan con el Verbo de Dios. (CT I, cap. 41)<sup>17</sup>

Debemos tener en cuenta que el intelecto humano es una forma que posee una existencia natural.<sup>18</sup> Las formas inteligibles que están en el intelecto no se identifican con esa existencia natural, cosa que sí ocurre en el caso de Dios, y por eso en nosotros la existencia natural y la existencia inteligible no son idénticas. Ahora bien, las formas inteligibles deben tener un tipo de existencia en nuestra mente, pero es imposible que tengan la existencia natural del objeto (ya sabemos que no tiene la existencia natural del sujeto). Afirmamos que es imposible porque una forma con una existencia natural excluye a otra forma con una existencia natural del mismo género. Además, se estaría afirmando que literalmente un árbol, por ejemplo, está en nosotros cuando lo conocemos.

El Verbo divino posee una existencia natural en Dios, sin embargo, Tomás a veces lo denomina *intentio intellecta* porque quiere establecerse un paralelismo entre ese Verbo y nuestros conceptos. Lo importante es que más allá de que se lo denomina “verbo” o “intención inteligida” no posee un *esse intentionale*, sino un *esse naturale*. Se observa que en el conocimiento divino el criterio de cognitividad intencionalista falla, pero se mantiene el criterio de cognitividad inmaterialista. De hecho, podemos dar un paso más y atacar la supuesta identidad entre la objetividad inmanente y la acción inmanente. Hemos visto en la sección 3 del capítulo I que los intérpretes intencionalistas, siguiendo a Brentano, tomaban como sinónimos los conceptos de “inexistencia intencional” y “objetividad inmanente”. Sin embargo, en el caso particular

---

<sup>17</sup> Tomás de Aquino, CT I, cap. 41: *Considerandum est autem, quod cum in nobis sit aliud esse naturale et intelligere, oportet quod verbum in nostro intellectu conceptum, quod habet esse intelligibile tantum, alterius naturae sit quam intellectus noster, qui habet esse naturale. In Deo autem idem est esse et intelligere. Verbum igitur Dei quod est in Deo, cuius verbum est secundum esse intelligibile, idem esse habet cum Deo, cuius est verbum. Et per hoc oportet quod sit eiusdem essentiae et naturae cum ipso, et quod omnia quaecumque de Deo dicuntur, verbo Dei conveniant.*

<sup>18</sup> Véase Brock, 2020, p. 29: En cuanto a la potencia cognitiva en sí, se trata de una forma que tiene un ser real o natural, no intencional. Porque hace que el ojo sea, sin más, algo que ve. Es decir, hace que el ojo sea un ojo. Sin embargo, su ser natural no es del tipo más fuerte. Porque es solo una cualidad, un accidente. Así es el intelecto. Incluso el intelecto angélico no es más que un accidente.

del conocimiento divino la acción inmanente se identifica con la existencia natural y no con la existencia intencional.

(...) el entender no es una acción que pase a algo extrínseco, sino que permanece en el operante como acto y perfección suya, en la medida en que la existencia es la perfección de lo existente, porque como la existencia se sigue de la forma, de la misma manera el entender se sigue de la especie inteligible. Sin embargo, en Dios no hay una forma que sea diferente de su existencia, como se señaló. Por esta razón, como su esencia misma es también la especie inteligible, como se dijo, es necesario que se siga que su mismo entender sea su esencia y su existencia. Y así es evidente a partir de todas las cosas dichas que en Dios el entendimiento, lo que es entendido, la especie inteligible y su mismo entender sean uno y lo mismo. Por eso es evidente que cuando se dice que Dios entiende, no se afirma ninguna multiplicidad en su sustancia. (ST I, q. 14, a. 4, co.)<sup>19</sup>

Esto demuestra que la intencionalidad de la que hablaba Brentano no es la misma intencionalidad a la que hacía referencia Tomás de Aquino cuando utiliza los términos *esse intentionale* e *intentio*. Para el Aquinate puede haber conocimiento y, por lo tanto, una acción inmanente que sea compatible con la existencia natural y prescindiera completamente de la existencia intencional. Además, se hace manifiesto que la existencia intencional no es necesaria para que un ente sea cognoscitivo. Si el *esse intentionale* fuese la marca de lo cognitivo, Dios quedaría excluido de los entes cognoscitivos y eso es inaceptable.

## **2. *Esse intentionale* y *esse naturale* en el conocimiento angélico**

En la sección anterior advertimos que Dios, además de ser sujeto y objeto de conocimiento, es también aquello por lo cual se conoce y conoce a todo otro ente diferente de sí mismo. El hecho de que pueda ser sujeto y objeto de conocimiento se

---

<sup>19</sup> Tomás de Aquino, ST I, q. 14, a. 4, co.: (...) *intelligere non est actio progrediens ad aliquod extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio eius, prout esse est perfectio existentis, sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quae sit aliud quam suum esse, ut supra ostensum est. Unde, cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est, ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse. Et sic patet ex omnibus praemissis quod in Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in eius substantia.*

explica por su inmaterialidad, que resulta ser tanto el criterio de cognoscibilidad como el criterio de cognitividad. En el caso del autoconocimiento divino Tomás de Aquino afirma que la esencia de Dios es el medio por el cual se conoce y en el caso del conocimiento que tiene de otros entes sostiene que lo hace por medio de las Ideas que están en su mente. Sin embargo, la diferencia es solo nominal porque tales Ideas son la misma esencia divina.

En el conocimiento angélico también está presente la inmaterialidad, pero no la simplicidad. Si bien un ángel no está compuesto de materia y forma, su esencia se distingue de su existencia y por eso mismo no es absolutamente simple. De todas maneras, la inmaterialidad de los ángeles nos permite saber que ellos son capaces de conocerse a sí mismos porque esta cualidad los hace tanto cognoscibles como cognoscitivos. Ahora bien, no podríamos determinar *a priori* si se conocen por medio de su esencia o por una forma diferente a la misma, ya que al no ser absolutamente simples es posible que en ellos se halle algo que difiera de su esencia. La misma cuestión surge con respecto al conocimiento que los ángeles tienen de otros entes.

Para estudiar de manera adecuada el pensamiento que Tomás de Aquino tiene acerca del conocimiento de los ángeles, hay que tener en cuenta que para él son entidades que están en un término medio entre Dios y los seres humanos. Esto implica que las sustancias separadas tienen características particulares por lo que su estudio es diferente al de cualquier otro ente. El Aquinate establece una analogía entre el ámbito del ser y el ámbito del conocer con el fin de explicar este estado intermedio en el que se encuentran los ángeles.

Así como en ámbito del ser podemos pensar en algo que es acto puro (Dios), algo que es pura potencia (materia prima) y algo que está en un estado intermedio entre ambos (todo ente que tenga algún compuesto de potencia y acto); de la misma manera en el ámbito cognoscitivo hay algo que es solo acto (Dios), algo que es solo potencia (entendimiento posible) y algo que está en un término medio entre ambos extremos (los ángeles) (véase *QDV* q. 8, a. 6). Observemos cómo repercute esta escala en el conocimiento que los ángeles tienen de sí mismos.

El entendimiento posible del ser humano, al ser pura potencia, necesita ser actualizado por algo exterior para poder entenderse a sí mismo. El ángel, en cambio, por estar siempre en acto le basta su propia esencia para ejercer el autoconocimiento y no necesita de ninguna forma externa para realizar esta acción. Tomás de Aquino sostiene

que la esencia del ángel está acto porque está libre de materia, es decir, es completamente inmaterial.

(...) cuando alguna sustancia separada de la materia se conoce a sí misma. En ese caso no es necesario que sea distinta la forma [que está] en el intelecto y la forma por la cual la cosa subsiste en sí misma, porque la forma misma, por la que tal cosa subsiste en sí misma, es inteligible en acto a causa de su inmunidad a la materia. (*QDV* q. 8, a. 7, co.)<sup>20</sup>

En este punto no parece haber diferencias entre el entendimiento divino y el entendimiento angélico. En efecto, para el Aquinate ambos son seres que se conocen a sí mismos por su propia esencia. Esto es así porque están libres de materia, lo que hace que sean cognoscibles y cognoscitivos en sí mismos. Ahora bien, sabemos que la esencia angélica es aquello por lo cual los ángeles pueden autoconocerse, resta saber ahora si dicha esencia, que funciona como una especie inteligible, tiene una existencia natural o una existencia intencional en su intelecto.

(...) en cada ángel fue impresa la razón de su especie según la existencia natural y la [existencia] inteligible simultáneamente, de manera que subsistiese en la naturaleza de su especie y por ella se conociese. (*ST I*, q. 56, a. 2, co.)<sup>21</sup>

De acuerdo con Tomás de Aquino los ángeles se comprenden a sí mismos por medio de su propia esencia o forma y la misma tiene una existencia natural. Nuevamente se observa que el *esse naturale* también es *esse intelligibile*, lo que muestra que este tipo de conocimiento no precisa de la intervención de la existencia intencional. Debemos remarcar que este pasaje es similar al de la *SCG* donde se identificaba la existencia natural con la existencia inteligible en Dios y en ambos casos Tomás elige no utilizar el término *esse intentionale*. Consideramos que esta elección se debe a que en estos tipos de conocimiento la presencia de la existencia intencional no es necesaria. Si la forma por la cual el ángel subsiste posee una existencia natural, entonces la forma por la cual

---

<sup>20</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 8, a. 7, co.: (...) *quando aliqua substantia separata a materia intelligit seipsam. Tunc enim non oportet quod sit aliud forma in intellectu, et forma qua res in se subsistit; eo quod ipsa forma, qua talis res in se subsistit, est intelligibilis in actu propter immunitatem suam a materia.*

<sup>21</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 56, a. 2, co.: (...) *unicuique Angelo impressa est ratio suae speciei secundum esse naturale et intelligibile simul, ita scilicet quod in natura suae speciei subsisteret, et per eam se intelligeret.*

se conoce a sí mismo también tiene una existencia natural, ya que se trata de la misma forma.

Así como Dios se conoce por medio de su esencia, el ángel también se conoce por medio de la suya, en este tipo de conocimiento no se distinguen en absoluto. En la sección anterior indicamos que Dios se conoce a sí mismo y a todo otro ente por medio de su esencia. Ya quedó establecido que para el Aquinate los ángeles también se conocen a sí mismos por medio de su esencia, resta estudiar si por medio de ella conocen a los entes distintos de sí. Veremos que es precisamente en este punto donde aparecen las diferencias entre el entendimiento divino y el entendimiento angélico.<sup>22</sup>

El Aquinate sostiene que toda potencia intelectual, ya sea creada o increada, tiene por objeto la totalidad de lo existente. En el caso de Dios su propia esencia abarca la totalidad del ser y por eso no necesita de otra forma para conocer todo otro ente distinto a Él. Diferente es el caso de los entes creados, cuya esencia no contiene la plenitud del ser y, por lo tanto, tampoco tienen la plenitud del conocimiento.

Para que una potencia se complete perfectamente por una forma es necesario que todas las cosas a las que la potencia se extiende se contengan bajo su forma. (...) Sin embargo, la potencia intelectual del ángel se extiende para conocer todas las cosas porque el objeto del intelecto es el ente o la verdad común. Pero la esencia misma del ángel no comprende en sí todas las cosas, ya que es una esencia determinada al género y a la especie. (*ST I, q. 55, a. 1, co.*)<sup>23</sup>

Queda claro que los ángeles necesitan de formas que no sean su esencia para conocer a los entes diferentes de ellos mismos, al igual que sucede con el entendimiento humano. Sin embargo, hay que mencionar una gran diferencia entre ambos tipos de entendimientos. Tomás de Aquino sostiene que los ángeles no adquieren las formas de otros entes a partir del contacto con los objetos sensibles, como sucede en el caso de los seres humanos y esto se debe a que son seres más perfectos que nosotros. Para

---

<sup>22</sup> Véase Brock, 2020, p. 154 que repara en el hecho de que un ángel puede conocer qué es un ser y una sustancia a partir de la existencia natural de su propia esencia debido a que él mismo es una sustancia. Sin embargo, este conocimiento es general y confuso.

<sup>23</sup> Tomás de Aquino, *ST I, q. 55, a. 1, co.*: *Oportet autem, ad hoc quod potentia perfecte compleatur per formam, quod omnia contineantur sub forma, ad quae potentia se extendit. (...) Potentia autem intellectiva Angeli se extendit ad intelligendum omnia, quia obiectum intellectus est ens vel verum commune. Ipsa autem essentia Angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem.*

comprender esto debemos volver a la analogía entre el ámbito del ser y el ámbito del conocer.

Hemos afirmado que en el ámbito del conocer los ángeles están en un estado intermedio entre el puro acto y la pura potencialidad, al igual que lo está todo ente creado en el ámbito del ser, puesto que son un compuesto de potencia y acto. Hay que tener en cuenta que existen diferentes gradaciones entre los seres que están en este estado intermedio en el ámbito del ser. En efecto, en este ámbito la perfección de un ser se refleja en la manera en que la forma completa la potencia de su naturaleza y algo análogo sucede en el ámbito del conocer.

Sin embargo, los cuerpos supremos tienen en su naturaleza una potencia totalmente perfeccionada por la forma, mientras que en los cuerpos inferiores la potencia de la materia no se perfecciona totalmente por la forma, sino que recibe de algún agente ahora una [forma], ahora otra forma. Y de manera similar las sustancias intelectivas inferiores, es decir, las almas humanas, no tienen una potencia intelectual naturalmente completa, sino que se completa sucesivamente por las especies inteligibles de las cosas que reciben. Sin embargo, la potencia intelectual en las sustancias espirituales superiores, esto es, en los ángeles, está naturalmente completa por las especies inteligibles, en tanto tienen las especies inteligibles connaturales para conocer todas las cosas que naturalmente pueden conocer. (*ST I*, q. 55, a. 2, co.)<sup>24</sup>

Tomás de Aquino afirma que las inteligencias inferiores, esto es, los seres humanos poseen una potencia intelectual incompleta y necesitan adquirir las formas de los entes sensibles para completar dicha potencia. Diferente es el caso de las inteligencias superiores, a saber, los ángeles que tienen una potencia intelectual completa, lo que implica que no reciben las especies, ya que le son connaturales. En estas formas inteligibles connaturales es donde aparece la existencia intencional.

---

<sup>24</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 55, a. 2, co.: *Suprema autem corpora habent potentiam in sui natura totaliter perfectam per formam, in corporibus autem inferioribus potentia materiae non totaliter perficitur per formam, sed accipit nunc unam, nunc aliam formam, ab aliquo agente. Similiter et inferiores substantiae intellectivae, scilicet animae humanae, habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successive, per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus. Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, idest in Angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles, in quantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quae naturaliter cognoscere possunt.*

A lo tercero se debe decir que un ángel conoce a otro por la especie de este que existe en su intelecto, que difiere del ángel del que es semejanza, no de acuerdo a la existencia material y la [existencia] inmaterial, sino de acuerdo a la existencia natural y la [existencia] intencional. Ya que el ángel mismo es una forma subsistente en la existencia natural, pero no su especie que está en el intelecto de otro ángel, sino que allí tiene solo una existencia inteligible. Como la forma del color en la pared tiene una existencia natural, pero que en el medio transmisor solo tiene una existencia intencional. (*ST I*, q. 56, a. 2, ad 3)<sup>25</sup>

Este pasaje es muy interesante. Recordemos que cuando un ángel se conoce a sí mismo, lo hace a partir de su esencia que tiene una existencia natural e inteligible. No sucede lo mismo respecto de la esencia o forma de otro ángel. En este caso la forma del otro ángel que está en el entendimiento tiene una existencia intencional e inteligible. Este único hecho demuestra que el ser inteligible puede tener una existencia tanto natural como intencional. Evidentemente es un error identificar la existencia intencional con la existencia inteligible o mental. Lo mismo puede concluirse al analizar la comparación que establece Tomás de Aquino en el pasaje citado.

En el ejemplo utilizado el Aquinate introduce la siguiente analogía: la forma del color en la pared es semejante a la forma del ángel extramental porque ambos tienen una existencia natural. Si quisiéramos ser rigurosos deberíamos que decir que esta analogía no es precisa, ya que la primera forma intencional es *fluens*, mientras que la segunda intención es *quiescens*. Ahora bien, no creemos que Tomás de Aquino no era consciente de esta diferencia. Lo más natural es pensar que no consideraba relevante esta distinción porque su único objetivo era dejar clara la diferencia entre la existencia natural y la existencia intencional.

Este conocimiento por medio de una forma intencional no se restringe al conocimiento de otros ángeles, sino que se extiende a todo ente creado, es decir, los ángeles conocen a todo ente distinto de sí por medio de formas que tienen una existencia intencional. De acuerdo con Tomás de Aquino Dios colocó en cada una de las sustancias separadas las formas de todos los entes, incluyendo las formas o esencias

---

<sup>25</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 56, a. 2, ad 3: *Ad tertium dicendum quod unus Angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quae differt ab Angelo cuius similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale. Nam ipse Angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species eius quae est in intellectu alterius Angeli, sed habet ibi esse intelligibile tantum. Sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum.*



de otros ángeles. Ahora bien, si las formas de los otros ángeles tienen una existencia intencional, es razonable pensar que lo mismo sucede con las formas de todos los demás entes.

Respondo que debe decirse que, como afirma Agustín en *Del génesis a la letra II*, estas [las cosas] que preexistieron desde la eternidad en el Verbo de Dios fluyeron de Él de dos maneras. De una manera, [para estar] en el intelecto angélico; de otra manera, para que subsistiesen en la propia naturaleza. En el intelecto angélico procedieron en la medida en que Dios imprimió las semejanzas de las cosas en la mente angélica, las cuales produjo en la existencia natural. Pero en el Verbo de Dios existieron desde la eternidad no solo las razones de las cosas corporales, sino también las razones de todas las creaturas espirituales. (*ST I*, q. 56, a. 2, co.)<sup>26</sup>

Estos datos permiten pensar que el *esse intentionale* viene a suplir un déficit presente en el *esse naturale* de los entes creados. En efecto, la existencia natural de la esencia divina basta para que Dios se conozca a sí mismo y también conozca a todo otro ente. Sin embargo, no ocurre lo mismo con la existencia natural de la esencia del ángel, ya que únicamente le permite tener un conocimiento perfecto de sí mismo, pero no de cualquier otro ente. Para que esto último suceda es necesario que las formas poseídas tengan una existencia intencional en su mente. Si nuestra hipótesis sobre déficit de la existencia natural es correcta, deberíamos esperar una mayor participación del *esse intentionale* en el conocimiento humano, ya que se trata de un entendimiento más imperfecto que los anteriores.

### **3. *Esse intentionale* en el autoconocimiento de los seres humanos**

El ser humano puede conocer lo inteligible gracias a que posee un intelecto que no está alojado en ningún órgano corpóreo. La inmaterialidad de esta facultad posibilita que el hombre supere cognoscitivamente las condiciones individuantes de la materia y alcance el conocimiento de lo universal. Sin embargo, esto no significa que prescinda

---

<sup>26</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 56, a. 2, co.: *Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, II super Gen. ad Litt., ea quae in verbo Dei ab aeterno praeextiterunt, dupliciter ab eo effluerunt, uno modo, in intellectum angelicum; alio modo, ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc, quod Deus menti angelicae impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In verbo autem Dei ab aeterno extiterunt non solum rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum.*

completamente de la materia. En efecto, Tomás de Aquino sostiene que nuestro intelecto no puede conocer nada si no recurre a las imágenes sensibles, que están alojadas en una facultad orgánica (véase *ST I*, q. 84, a. 7, co.). Esta necesidad de lo corporal hace que el grado de inmaterialidad del intelecto humano sea mucho más bajo con respecto a la inmaterialidad de los ángeles y Dios. Por este motivo el Aquinate afirma que el hombre es cognoscible y cognoscitivo en potencia, siendo necesario que alguna forma ajena actualice su intelecto para que este puede pueda conocerse a sí mismo y conocer a todo otro ente.

De acuerdo con lo dicho es evidente que en este nivel es insuficiente la existencia natural de la esencia humana para generar algún tipo de conocimiento. Todo lo que el ser humano es capaz de conocer va a depender de una forma inteligible que debe distinguirse de su esencia. Tales formas no son innatas, como ocurre en el caso de los ángeles, sino que son abstraídas de los entes materiales. De hecho, esta es juntamente la razón por la cual, según Tomás de Aquino, los seres humanos están unidos de manera natural a un cuerpo (véase *ST I*, q. 55, a. 2, co.). En esta sección nos dedicaremos a estudiar el conocimiento que el ser humano posee de sí mismo, ya que a lo largo de la tesis hemos examinado el conocimiento que tiene de otros entes.

Para abordar este tema con la mayor claridad posible es conveniente realizar algunas distinciones. De acuerdo con Tomás existen dos tipos de autoconocimiento en el ser humano: 1) uno habitual, por el cual alguien percibe que posee un alma; 2) otro actual, por el cual se sabe qué es el alma y cuáles son sus atributos (véase *QDV* q. 10, a. 8). El conocimiento habitual, denominado “conocimiento existencial” por los comentaristas, no es un conocimiento en el sentido propio de la palabra. Se trata de la captación o percepción inmediata de la posesión del alma, pero no es una aprehensión conceptual. Tanto es así que el Aquinate afirma lo siguiente:

En efecto, para el primer conocimiento que se tiene de la mente es suficiente la presencia de la mente misma, que es principio del acto por el que la mente se percibe a sí misma. Y por eso se dice que se conoce por su presencia. (*ST I*, q. 87, a. 1, co.)<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 87, a. 1, co.: *Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam.*

El conocimiento habitual que el alma tiene de sí misma no implica un conocimiento acerca de qué es el alma, por eso afirma que “muchos saben que tienen alma sin saber qué es el alma” (*QDV* q. 10, a. 9, co.).<sup>28</sup> Tomás señala que el alma es capaz de saber que ella existe debido a que su propia esencia está presente y para alcanzar este conocimiento no necesita de ningún hábito adquirido o innato. Esta capacidad o habilidad (*potens*) de pasar de la potencia al acto en el conocimiento de sí misma es lo que le otorga el rótulo de “habitual” a este conocimiento.

Nuestro interés se centra en el segundo tipo de conocimiento mencionado, a saber, el autoconocimiento actual, ya que es aquí donde el ser humano llega a saber qué es el alma.<sup>29</sup> Ahora bien, dentro del autoconocimiento actual debe realizarse una nueva distinción. Si bien Tomás de Aquino no establece el siguiente distingo de una forma manifiesta, es posible encontrar en sus obras una distinción entre un autoconocimiento actual implícito y un autoconocimiento actual explícito (véase Cory, 2014, p. 135). Comencemos con el primer tipo de conocimiento actual que el alma tiene de sí misma.

De acuerdo con el Aquinate todo conocimiento que se dirige a un objeto externo incluye algún tipo de autoconocimiento. Para entender esta afirmación hay que tener en cuenta que, según Tomás, solo se puede conocer una sola cosa a la vez, siendo imposible poseer un conocimiento simultáneo de muchas cosas. El hecho de que dos o más elementos caigan efectivamente dentro de un mismo acto cognoscitivo ocurre únicamente cuando uno de ellos incluye de cierta manera a los otros. Esto sucede, por ejemplo, cuando se conoce un objeto y la razón formal del mismo.

En efecto, toda potencia se dirige al objeto y a la razón formal del objeto por una operación o por un acto, como por la misma visión vemos la luz y el color, que se hace visible en acto por la luz. (*SCG* I, cap. 76)<sup>30</sup>

Tomás de Aquino sostiene que lo visible es semejante a un compuesto de materia y forma, donde la materia es el objeto y la forma es la luz (véase *QDM* q. 2, a. 2, ad 11.). De esta manera, cuando alguien ve una manzana roja, por ejemplo, no ve el color, sino el objeto coloreado, que es lo visible. Y lo visible es un compuesto del color y la luz,

---

<sup>28</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 10, a. 9, co.: *Multi enim sciunt se animam habere qui nesciunt quid est anima.*

<sup>29</sup> Para un estudio del autoconocimiento habitual del alma véase Monclús, 2014.

<sup>30</sup> Tomás de Aquino, *SCG* I, cap. 76: *Omnis enim virtus una operatione, vel uno actu, fertur in obiectum et in rationem formalem obiecti: sicut eadem visione videmus lumen et colorem, qui fit visibilis actu per lumen.*

siendo este último su aspecto formal. Lo que ocurre en el nivel sensitivo también sucede en el campo intelectual. En efecto, para Tomás lo inteligible es un compuesto de la esencia del objeto (materia) y el entendimiento agente (forma).

No es necesario que aquel que ve algún color, vea la sustancia del sol, sino que vea la luz del sol, en la medida en que es iluminado por el color. De manera similar, no es necesario que aquel que conoce algún inteligible vea la esencia divina, sino que perciba la luz inteligible, que originalmente mana de Dios. (*QDV* q. 18, a. 1, ad 10).<sup>31</sup>

Debe tenerse en cuenta que en el caso del ser humano los términos “luz inteligible” e “entendimiento agente” son equivalente,<sup>32</sup> por lo que en este pasaje Tomás afirma que todo acto cognoscitivo incluye, de manera implícita, el conocimiento de uno mismo, puesto que la luz del intelecto agente es el aspecto formal del objeto inteligible. Este tipo de autoconocimiento actual puede sernos de utilidad si lo relacionamos con el hecho de que el objeto inteligible posee una existencia intencional en el sujeto cognoscente. En efecto, en este tipo de autoconocimiento el alma se conoce a sí misma gracias al *esse intentionale* de una forma inteligible que difiere de su esencia. De esto se podría concluir que el autoconocimiento en los seres humanos depende de la existencia intencional y no de la existencia natural.

Sin embargo, no es este tipo de autoconocimiento que nos interesa investigar. Nuestro objetivo es conocer el conocimiento que el alma tiene de sí misma en cuanto a qué es y cuáles son sus características. La aprehensión de la naturaleza del alma se encuentra en el autoconocimiento actual explícito. Con respecto a tipo de conocimiento Tomás de Aquino establece la siguiente distinción.

Pero si hablamos del conocimiento del alma cuando la mente humana se define por un conocimiento especial o general, parece que nuevamente se debe distinguir. En efecto, para el conocimiento es necesario que concurren dos cosas, a saber, la aprehensión y el juicio de la cosa aprehendida. Y por eso el conocimiento, por el

---

<sup>31</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 18, a. 1, ad 10.: *Non est autem necesse ut ille qui videt colorem aliquem, videat substantiam solis; sed ut videat lumen solis, prout eo color illustratur. Similiter etiam non est necessarium ut ille qui cognoscit aliquod intelligibile, videat essentiam divinam; sed quod percipiat lumen intelligibile, quod a Deo originaliter manat.*

<sup>32</sup> Véase Tomás de Aquino, *QDA*, a. 18, co.: *Unde et lumen intelligibile quod participat, quod dicitur intellectus agens, hanc operationem habet, ut in huiusmodi species intelligibiles faciat actu.*

que se conoce la naturaleza del alma, puede ser considerado en cuanto a la aprehensión y en cuanto al juicio. (*QDV* q. 10, a. 8, co.)<sup>33</sup>

Primeramente, trataremos lo concerniente a la aprehensión y luego analizaremos qué es lo que entiende el Aquinate por juicio en este contexto. Lo primero que hay que aclarar es que para Tomás de Aquino la aprehensión del alma no es algo que ocurra de manera directa, sino que se trata de una trayectoria que tiene diferentes estaciones o pasos.

Y por eso es necesario que en el conocimiento del alma procedamos a partir de estas cosas que son más extrínsecas, de las que son abstraídas las especies inteligibles por las que el intelecto se conoce a sí mismo, es decir, que por los objetos conozcamos los actos; por los actos, las potencias y por las potencias, la esencia del alma. (*In DA* II, lectio 6, 10)<sup>34</sup>

El camino que lleva al conocimiento del alma debe pasar por los objetos, luego a los actos y por último a las potencias del alma. Este trayecto tiene una justificación que tiene su origen en la filosofía de Aristóteles para quien los objetos son quienes diversifican los actos, los actos quienes diversifican las potencias, los que a su vez especifican la naturaleza del alma (véase *QDA*, a. 16, ad 8). Los objetos, que conforman la primera estación, están presentes en la mente por medio de sus formas. Esto quiere decir que para Tomás de Aquino el alma aprehende su propia esencia de la misma manera que aprehende las esencias de las otras cosas, a saber, por medio de especies inteligibles.

La necesidad de la especie inteligible, que tiene una existencia distinta de la esencia del alma, se explica por el hecho de que el intelecto humano está en potencia mientras no sea llevado al acto por una forma. Según una sentencia de Aristóteles algo es cognoscible en cuanto que está en acto y no en cuanto que está en potencia (véase *Metafísica* VIII, 9) y como nuestro intelecto solo está en acto cuando es informado por

---

<sup>33</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 10, a. 8, co.: *Sed si loquamur de cognitione animae, cum mens humana speciali aut generali cognitione definitur, sic iterum distinguendum videtur. Ad cognitionem enim duo concurrere oportet: scilicet apprehensionem, et iudicium de re apprehensa: et ideo cognitio, qua natura animae cognoscitur, potest considerari et quantum ad apprehensionem, et quantum ad iudicium.*

<sup>34</sup> Tomás de Aquino, *In DA* II, lectio 6, 10: *Et ideo oportet, quod in quod in cognitionem anime procedamus ab hiis que sunt magis extrinseca, a quibus abstrahuntur species intelligibiles, per quas intellectus intelligit se ipsum; ut scilicet per obiecta cognoscamus actus et per actus potencias et per potencias essenciam anime.*

una especie inteligible se sigue que el alma solo puede conocerse a sí misma por medio de una especie.

Del hecho de que se necesite una forma o especie no debe seguirse que la manera en que el alma se conoce a sí misma sea idéntica a la manera en que conoce los entes que no son ella. En el conocimiento de los objetos externos es necesario que la especie sea semejante al objeto para que por medio dicha semejanza puede estar presente en el entendimiento. Por eso en este tipo de conocimiento es fundamental el contenido de la especie inteligible, ya que el entendimiento debe conocer qué es el objeto y qué lo diferencia del resto de los entes. Sin embargo, el caso que estamos tratando es diferente porque no se tiene en cuenta el contenido de la especie, sino las cualidades o propiedades que la especie posee cuando se encuentra en el intelecto.

Lo cual es evidente al atender el modo en que los filósofos han investigado la naturaleza del alma. En efecto, del hecho de que el alma humana conoce las naturalezas universales de las cosas, percibieron que la especie por la cual entendemos es inmaterial. De otro modo sería individuada y así no conduciría al conocimiento del universal. Pero del hecho de que la especie inteligible es inmaterial, percibieron que el intelecto es una cierta realidad no dependiente de la materia y de esto procedieron a conocer las otras propiedades del alma intelectiva. (*QDV* q. 10, a. 8, co.)<sup>35</sup>

Teniendo en cuenta el principio de que lo recibido está en el recipiente según el modo del recipiente, podemos conocer las propiedades del recipiente analizando las propiedades que tiene lo recibido. El ejemplo que da Tomás de Aquino es la inmaterialidad: la especie inteligible es inmaterial y por eso el alma debe ser inmaterial. A pesar de que existe una diferencia entre el conocimiento que el alma tiene de sí misma y de los demás entes, sigue siendo cierto que en ambos casos se necesita de una especie inteligible y que la misma tiene una existencia intencional en la mente.

Lo importante de esta teoría es que la especie inteligible no tiene un *esse naturale* como la esencia del alma, sino que posee un *esse intentionale* y es por ello que el

---

<sup>35</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 10, a. 8, co.: *Quod patet intuendo modum quo philosophi naturam animae investigaverunt. Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus, est immaterialis; alias esset individuata, et sic non duceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, perceperunt quod intellectus est res quaedam non dependens a materia; et ex hoc ad alias proprietates cognoscendas intellectivae animae processerunt.*

Aquinate afirma que el alma se conoce a sí misma “(...) por una *intención* o por una especie, como el Filósofo y el Comentador afirman” (*QDV* q. 10, a. 8, co.).<sup>36</sup> La especie inteligible que radica en el entendimiento humano posee una existencia intencional para Tomás de Aquino, el pasaje recién citado en que la denomina *intentio* es una evidencia de ello. De hecho, es frecuente que utilice el concepto de *species intelligibilis* como intercambiable con el término *intentio intelligible*. Esto ocurre, por ejemplo, cuando trata sobre la manera en que el intelecto agente abstrae las especies inteligibles de las imágenes sensibles.

A lo cuarto debe decirse que los fantasmas son iluminados por el intelecto agente y también de ellos, por virtud del intelecto agente, se abstraen las especies inteligibles. Ciertamente son iluminados porque, así como la parte sensitiva actúa con mayor fuerza por la conjunción con la [parte] intelectual, de la misma manera los fantasmas se vuelven aptos para que de ellos se abstraigan las *intenciones inteligibles* por virtud del intelecto agente. (*ST I*, q. 85, a. 1, ad 4)<sup>37</sup>

Lo dicho es válido para la aprehensión que se tiene del alma, pero en relación con el juicio que se sigue de esa aprehensión Tomás de Aquino no da muchas precisiones en el *De Veritate*. De todas maneras, es posible entender su significado apelando a otros pasajes en donde habla del juicio en general. Sobre este punto resulta plausible la propuesta de Therese Scarpelli Cory (2014) que sostiene que Tomás “(...) incluye este juicio en su teoría del autoconocimiento porque eleva el autoconocimiento quidditativo al nivel de una ‘ciencia del alma’” (p. 187).<sup>38</sup>

En efecto, en el *Comentario al Peryermenias* el Aquinate afirma que el juicio es la operación de asentimiento y su función consiste en decir si una cosa aprendida se da efectivamente en los entes de la realidad o no.<sup>39</sup> De acuerdo a esta definición, la única función que cumpliría el juicio sería la de confirmar la aprehensión de la cual estuvimos

---

<sup>36</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 10, a. 8, co.: (...) *per intentionem, sive per speciem, ut philosophus et Commentator dicunt*. (El subrayado es mío)

<sup>37</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 85, a. 1, ad 4: *Ad quartum dicendum quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur*. (El subrayado es mío)

<sup>38</sup> Cory, 2014, p. 187: (...) *includes this judgment in his theory of self-knowledge because it elevates quidditative self-knowledge to the level of a “science of the soul”*.

<sup>39</sup> Véase Tomás de Aquino, *In PH I*, lectio. 3: *Cognoscere autem predictam conformitatis habitudinem nihil est aliud quam iudicare ita esse in re uel non esse, quod est componere et diuidere, et ideo intellectus non cognoscit ueritatem nisi componendo uel diuidendo per suum iudicium*.

hablando. En el caso del conocimiento de sí mismo, esta confirmación se establece a la luz de las razones eternas que están impresas en nuestra mente (véase *ST I*, q. 84, a. 5). En este sentido el juicio no agregaría un nuevo contenido, sino que simplemente confirmaría lo conocido.

Para culminar con este tema podemos recordar que en las secciones anteriores hemos visto que Dios y los ángeles se conocen por su propia esencia, la cual tiene una existencia natural en ambos. El ser humano, en cambio, logra conocerse a sí mismo por medio de las formas de otros entes que se encuentran en su intelecto. Estas formas poseen una existencia intencional en nuestro intelecto y por este motivo debemos afirmar que en este caso el conocimiento de sí mismo necesita de la existencia intencional y no de la existencia natural.<sup>40</sup> Con esta conclusión se corrobora nuestra hipótesis según la cual el *esse intentionale* toma lugar en el conocimiento cuando el *esse naturale* de la esencia del sujeto es tan débil que no puede cumplir con todas sus funciones cognoscitivas.

#### **4. Conclusiones**

Si solo observáramos el conocimiento humano, podría ser lícito afirmar que la intencionalidad, o más específicamente la existencia intencional, es junto con la inmaterialidad la marca de lo cognitivo para Tomás de Aquino. En efecto, por un parte, somos capaces de tener un conocimiento sensitivo del mundo porque poseemos una facultad que nos permite recibir las formas del entorno, las cuales existen intencionalmente en nuestros órganos sensorios.

Por otra parte, las especies inteligibles que se encuentran en nuestra mente y que son necesarias para tener un conocimiento intelectual del mundo también poseen una existencia intencional. Por último, debemos decir que, si somos capaces conocernos a nosotros mismos, es gracias a las características que poseen esas formas intencionales, ya que deducimos la naturaleza de nuestra alma partiendo de la naturaleza de ellas. En este nivel es plausible sostener que todo conocimiento necesita de la presencia de la existencia intencional.

---

<sup>40</sup> Esta idea coincide con la postura de Cayetano, *Commentaria in Summam theologicam I*, q. 14, a. 1, co.: *Aliquod enim cognoscens est, quod est omnia per identitatem, ut Deus: aliquod quod est aliqua per identitatem, et aliqua per informationem, ut angeli; aliquod quod est omnia per informationem, ut anima nostra; aliquod quod est aliqua per informationem, ut anima pure sensitiva.*



Sin embargo, esta idea comienza a desmoronarse cuando nos dirigimos hacia el conocimiento angélico. Es correcto sostener que para el Aquinate los ángeles conocen a otros entes, incluyendo a los demás ángeles, por medio de las formas intencionales innatas. No obstante, cuando un ángel se conoce a sí mismo, la forma por la cual realiza este conocimiento posee una existencia natural, ya que este conocimiento se realiza por medio de su propia esencia. Este hecho muestra que no es necesaria la presencia de la existencia intencional para que exista este tipo de conocimiento. La no necesidad de la intencionalidad es más notoria cuando se estudia el conocimiento divino.

De acuerdo con Tomás de Aquino Dios conoce absolutamente todo por medio de su esencia. En efecto, tanto el conocimiento que Él tiene de sí mismo como el conocimiento que tiene de todas las creaturas se realiza por medio de su esencia. Ahora bien, la esencia divina tiene una existencia natural, siendo imposible que exista intencionalmente en la realidad. Por eso es necesario sostener que Dios lo conoce todo prescindiendo de la existencia intencional.

Es importante advertir que a la hora de establecer un criterio de cognitividad no se debe estudiar un solo tipo de ente cognoscitivo. De hecho, sería un grave error dejar a un lado el conocimiento divino cuando se estudia la marca de lo cognitivo en un filósofo escolástico. En efecto, si la interpretación intencionalista fuera acertada y la posesión de formas intencionales es necesaria e incluso suficiente para que un ente sea cognoscitivo, como sostienen varios autores, debería concluirse que para Tomás de Aquino Dios no es capaz de conocer. Evidentemente esta conclusión es inaceptable.

Por último, vale aclarar que no estamos afirmando que “la *intentio* cognitiva tomista es necesaria cuando se ha de conocer algo *diverso* del propio sujeto” (Sanguineti, 2011, p. 81), ni que “el desdoblamiento entre lo natural y lo inteligible se produce solo cuando se trata de conocer *otras cosas*” (2011, p. 85). Estas afirmaciones son ciertas si únicamente se estudiara el conocimiento angélico. En efecto, hemos señalado que cuando un ángel se conoce a sí mismo, el *esse naturale* de su esencia coincide con el *esse intelligibile* y por eso no necesita de la existencia intencional. En este caso la aparición del *esse intentionale* ocurre cuando un ángel conoce algo distinto de sí mismo. Sin embargo, esto no sucede en el caso de Dios y del ser humano.

La *intentio* no es necesaria cuando Dios conoce a otros seres que no son Él. Además, en el conocimiento humano el desdoblamiento entre lo natural y lo inteligible no se produce en el momento de conocer otras cosas, sino que también se da cuando intenta conocerse a sí mismo. Cuando evitamos tomar la parte por el todo, logramos

observar que existe una gradación cognoscitiva que es consecuencia de una gradación ontológica. En efecto, la existencia natural de la esencia divina de tal manera se identifica con la existencia inteligible que por medio de ella Dios logra conocer todo lo cognoscible. Para Tomás de Aquino en este nivel no es necesaria la presencia de la existencia intencional, ya que la existencia natural no es y no puede ser deficitaria.

La esencia del ángel es pobre en comparación con la esencia divina y es por eso que la existencia natural de su esencia, aunque se identifica con la existencia inteligible, solo le permite conocerse a sí mismo. En este nivel hace su aparición el *esse intentionale* para que por medio de ella el ángel sea capaz de conocer a otros entes. Claramente su función es suplir la deficiencia de la existencia natural. Cuando se desciende al ser humano notamos que la existencia natural de su esencia no basta ni siquiera para conocerse a sí mismo. En efecto, tanto para el autoconocimiento como para el conocimiento de otros entes es necesaria la presencia la existencia intencional.

En conclusión, es incorrecto afirmar que un ente deba poseer necesariamente una forma con una existencia intencional para que sea considerado cognoscitivo. Tampoco es correcto sostener que la existencia intencional sea necesaria solo para conocer a otros entes. Dependiendo del ente en cuestión, tanto el *esse naturale* como el *esse intentionale* pueden funcionar como el medio por el cual un ente pueda conocerse a sí mismo o a otros entes. Y de esta manera se demuestra que la segunda característica de las teorías intencionalistas no se cumple en la gnoseología de Tomás de Aquino, esto es, la existencia intencional no es un sinónimo de la existencia inteligible o mental.

### **PARTE III**

Respuestas a los argumentos a favor de la intencionalidad  
y en contra de la inmaterialidad

## CAPÍTULO VII

### ESCLARECIENDO ALGUNOS CONCEPTOS

A lo largo de este trabajo hemos demostrado que para Tomás de Aquino la existencia intencional no es ni suficiente ni necesaria para que un ente sea cognoscitivo. Este hecho demuestra que las lecturas intencionalistas fallan a la hora de establecer el criterio de cognitividad del filósofo escolástico. De hecho, los argumentos y los pasajes utilizados para derribar esta lectura nos llevan a cuestionar la manera en que se entienden ciertas nociones que sirven de fundamento para las lecturas intencionalistas.

En efecto, si el *esse intentionale* tomista no es sinónimo de existencia mental ¿qué función cumple en la gnoseología y en la filosofía del Aquinate? Además, si la inmutación espiritual no es una inmutación del espíritu o del alma ¿por qué se la denomina de esta manera y cuál es la diferencia con la inmutación natural si ambas pueden darse también en entes no cognoscitivos? Por último, si el término *intentio* no significa direccionalidad ¿qué significa realmente?

En este capítulo nos dedicaremos a clarificar el significado de los conceptos recién mencionados porque entendemos que fueron malinterpretados por los autores intencionalistas. En la sección 1 mostraremos que la existencia intencional, aunque débil en comparación a la existencia natural, es uno de los dos tipos de existencia que pueden tener las formas y que la misma posee características propias. Una de estas características consiste en suplir las deficiencias de la existencia natural, hecho fundamental para la actividad cognoscitiva de los entes creados. Sin embargo, no debe creerse que tal función es la característica principal de este tipo de existencia, ya que también cumple un papel importante en algunas acciones causales que no están involucradas con lo cognitivo.

En la sección 2 estudiaremos el concepto de *spiritus* y para ello tendremos en cuenta el estado intermedio en el que se encuentran las formas sensibles. Recordemos que Tomás de Aquino denomina “espíritu” tanto al ángel como al aire, por eso consideramos que las formas sensibles, al encontrarse en un término medio entre la materialidad y la inmaterialidad, pueden darnos la clave para comprender el significado de este concepto. En esa sección veremos por qué la expresión *immutatio spiritualis* es la más apropiada para hacer referencia a la inmutación que ocurre en el órgano sensorio

y en el medio transmisor. Además, aprovecharemos el estudio de este tema para solucionar los problemas planteados por Joerg Tellkamp que han sido mencionados en la sección 3 del capítulo III.

En la sección 3 analizaremos el concepto de *intentio* y las múltiples acepciones que poseen en la filosofía de Tomás de Aquino. Los intérpretes intencionalistas consideran que los diferentes sentidos de este término tienen una raíz en común en el significado de direccionalidad. El objetivo de esta sección será mostrar que esta lectura es errónea, ya que el Aquinate mismo sostiene de manera explícita que hay por lo menos dos sentidos del término *intentio* que son irreducibles entre sí.

Por último, en la sección 4 estudiaremos con mayor profundidad uno de los sentidos de *intentio* mencionados en la sección anterior y que es utilizado como sinónimo de *esse intentionale*. Notaremos que es un concepto importante para la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino, pero no lo es tanto como la noción de inmaterialidad. En esta sección mostraremos que en el ámbito cognitivo el Aquinate utiliza este término para referirse a cierta “existencia informacional” en lugar de algún tipo de “direccionalidad”. De esta manera se demostrará que la primera característica de las teorías intencionalista tampoco se cumple en la gnoseología del filósofo escolástico.

### **1. *Esse intentionale* como forma accidental.**

De acuerdo con las lecturas intencionalistas la distinción entre la existencia natural y la existencia intencional se correspondería con la distinción entre el ámbito de la realidad y el ámbito del conocimiento, respectivamente. Sin embargo, en el capítulo anterior hemos mostramos que la existencia natural no está delimitada al ámbito de la realidad, ya que puede extenderse al plano gnoseológico e identificarse con la existencia mental o inteligible. También es erróneo sostener que la existencia intencional se encuentra limitada al ámbito del conocimiento, ya que para Tomás de Aquino las formas intencionales pueden encontrarse en las causas instrumentales.

Ahora bien, si el *esse naturale* y el *esse intentionale* no reflejan una división entre estos ámbitos ¿cuál es el objetivo real que persigue el Aquinate al plantear dicha distinción? La hipótesis de esta sección es que la existencia intencional es un tipo de existencia tan válida como la existencia natural, pero ontológicamente más débil. Así como Avicena sostenía que la existencia mental tiene un estatus ontológico tan legítimo

como el de la existencia concreta, de la misma manera para Tomás de Aquino la existencia intencional posee un estatus ontológico semejante a la existencia natural. De hecho, el Aquinate llega a decir que las formas que tienen una existencia intencional son “entes” intencionales.

A lo undécimo debe decirse que la especie inteligible que está en el intelecto del ángel que entiende difiere del ángel entendido no según lo abstraído de la materia y lo concreto material, sino como el *ente intencional* [difiere] del ente que tiene una existencia invariable en la naturaleza, así como difiere la especie del color en el ojo del color que está en la pared. (*QDSC* a. 1, ad 11)<sup>1</sup>

En este punto el Aquinate sigue a Avicena cuando afirma que la existencia mental tiene una existencia concreta en el alma. Más aún, para Tomás de Aquino es posible clasificar a las intenciones dentro de alguna de las categorías aristotélicas, como sucede con cualquier otro ente. Toda forma sustancial tiene una “(...) existencia invariable y firme en la naturaleza” (*QDP* q. 3, a. 7, ad 7),<sup>2</sup> que se corresponde con la existencia natural, esto nos indica que: 1) ninguna sustancia puede tener una existencia intencional; 2) las formas intencionales deben ser necesariamente accidentes. De hecho, Tomás afirma de manera explícita que una forma intencional como lo es la especie inteligible es un accidente del alma.

La especie inteligible existente en el intelecto, que es distinto de su esencia, tiene una existencia accidental, por esta razón nuestra ciencia se computa entre los accidentes. (*SCG* I, cap. 46)<sup>3</sup>

Las especies inteligibles no son [del género] de la sustancia, sino del género de los accidentes, como dice Avicena en su *Metafísica*. (*QDV* q. 10, a. 6, arg. 7)<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Tomás de Aquino, *QDSC* a. 1, ad 11: *Ad undecimum dicendum quod species intelligibilis quae est in intellectu Angeli intelligentis, differt ab Angelo intellecto non secundum abstractum a materia et materiae concretum, sed sicut ens intentionale ab ente quod habet esse ratum in natura; sicut differt species coloris in oculo a colore qui est in pariete.* (El subrayado es mío)

<sup>2</sup> Tomás de Aquino, *QDP* q. 3, a. 7, ad 7: (...) *esse ratum et firmum in natura.*

<sup>3</sup> Tomás de Aquino, *SCG* I, cap. 46: *Species intelligibilis in intellectu praeter essentiam eius existens esse accidentale habet: ratione cuius scientia nostra inter accidentia computatur.*

<sup>4</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 10, a. 6, arg. 7: *Species intelligibiles non sint substantiae, sed de genere accidentium, ut dicit Avicenna in sua metaphysica.*

Estos pasajes derriban la posición de aquellos intérpretes que sostienen que el *esse intentionale* que se encuentran en los entes cognoscitivos no tiene ningún tipo de existencia y que Tomás solo utiliza este término únicamente para designar la direccionalidad del conocimiento.<sup>5</sup> En favor de nuestra lectura hay que decir que el Aquinate denomina *accidens spirituale* (véase *QDV* q. 27, a. 7, arg. 4) a las intenciones y explícitamente afirma que coincide con Avicena al pensar que tienen una existencia concreta en la mente del ente cognoscitivo.<sup>6</sup> Ahora bien, mostrar que las formas intencionales son accidentes del intelecto no destruye completamente la idea de que las mismas expresan la direccionalidad hacia un objeto. De acuerdo con algunos intérpretes intencionalistas la existencia intencional es un accidente y más específicamente un accidente de relación.

El ser intencional tiene una realidad, aunque esta solo sea la mínima que quepa darse, a saber, la del accidente, y concretamente de la relación, que es el accidente de menor consistencia ontológica (*esse ad*). El ser intencional consiste en un puro referirse a otra cosa. (Barrio Maestre, 1988, p. 12)

Esta lectura tiene su lógica dentro de la lectura intencionalista. En efecto, uno puede aprovechar la afirmación de Tomás de Aquino de que las formas intencionales son accidentes para sostener que son accidentes de relación. De esta manera sería plausible alegar que el término *intentio* refiere a cierta direccionalidad. Sin embargo, no existe ninguna evidencia textual que muestre que esta sea la posición del Aquinate, por el contrario, lo más probable es que en realidad las intenciones no pertenezcan a la categoría de relación, sino a la de cualidad.

Existen pasajes en donde Tomás se expresa acerca del estatus ontológico de las intenciones que se encuentran tanto en el intelecto como en una causa instrumental que nos permiten saber cuál era su pensamiento. Comencemos primeramente a analizar lo que afirma acerca de las intenciones halladas en el medio y en los instrumentos, puesto que en esos tratamientos aparece de manera explícita el concepto de *qualitas*. En el *De*

---

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo, Sánchez Álvarez Castellanos, 1991, p. 93: El objeto intencional no es sino un puro remitir.

<sup>6</sup> Véase Tomás de Aquino, *In Sent.* II, d. 17, q. 2, a. 1, ad 3.: (...) *secundum Avicenna, species intellecta potest dupliciter considerari: aut secundum esse quod habet in intellectu, et sic habet esse singulare; aut secundum quod est similitudo talis rei intellectae, prout ducit in cognitionem ejus, et ex hac parte habet universalitatem.*

*sensu et sensato* el Doctor Angélico señala la siguiente diferencia entre el color que se encuentra en la pared y el color que está en el medio:

En efecto, los actos están en los recipientes según el modo de los mismos y por eso el color está ciertamente en el cuerpo coloreado como una cualidad completa en su existencia natural, aunque en el medio [es] incompleta según una cierta existencia intencional, de otra manera lo blanco y lo negro no podrían ser vistos por el mismo medio. Pero el blanco y el negro, en la medida en que son formas completas en su existencia natural, no pueden estar simultáneamente en lo mismo, pero [pueden] estar en lo mismo en cuanto a la predicha existencia incompleta porque este modo de ser, debido a su imperfección, se aproxima al modo en que algo está en otro en potencia. (*In DSS I, lectio 5, 4*)<sup>7</sup>

En este pasaje el Aquinate sostiene que el color es una cualidad que puede tener, o bien una existencia natural y ser una cualidad completa, o bien una existencia intencional y ser una cualidad incompleta. Lo importante es que sin importar el tipo de existencia que adopte sigue siendo una cualidad. En el *Comentario las sentencias* Tomás sostiene algo similar con respecto a la *virtus* que se encuentra en la causa instrumental. Recordemos que este término hace alusión a las formas contenidas en los instrumentos que existen por el modo de la intención, como ocurre con la forma del color en el medio que es una causa instrumental de la percepción.

En efecto, el agente principal actúa según la exigencia de su forma y por eso la virtud activa en él es alguna forma o cualidad que tiene una existencia completa en la naturaleza. Pero el instrumento actúa como movido por otro y por eso le corresponde una virtud proporcionada al movimiento, pero el movimiento no es un ente completo, sino que está en vía al ente como un medio que [está] entre la pura potencia y el puro acto, como se dice en la *Física III*. (*In Sent. IV, d. 1, q.1, a.4, qc. 2, co.*)<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Tomás de Aquino, *In DSS I, lectio 5, 4*: *Actus enim sunt in susceptivis secundum modum ipsorum: et ideo color est quidem in corpore colorato sicut qualitas completa in suo esse naturali; in medio autem incompleta secundum quoddam esse intentionale; alioquin non posset secundum idem medium videri album et nigrum. Albedo autem et nigredo, prout sunt formae completae in esse naturali, non possunt simul esse in eodem: sed secundum praedictum esse incompletum sunt in eodem, quia iste modus essendi propter suam imperfectionem appropinquat ad modum quo aliquid est in aliquo in potentia.*

<sup>8</sup> Tomás de Aquino, *In Sent. IV, d. 1, q.1, a.4, qc. 2, co.*: *Agens enim principale agit secundum exigentiam suae formae; et ideo virtus activa in ipso est aliqua forma vel qualita habens completum esse in natura. Instrumentum autem agit ut motum ab alio; et ideo competit sibi virtus proportionata motui: motus autem*



En este caso Tomás de Aquino sostiene que la *virtus* es una *forma* o *qualitas* que tiene un ser completo en la naturaleza, pero en el instrumento no es un *ens completum*, sino *in via*. Evidentemente el filósofo escolástico considera que las formas intencionales son cualidades, aunque posean una existencia incompleta e inferior a las cualidades que tienen una existencia natural. Esto que afirma acerca del color en el medio y la virtud en el instrumento lo repite en relación con la gracia. En efecto, en la *Suma Teológica* sostiene que la gracia es una cualidad del alma y que la misma se encuentra en los sacramentos de manera incompleta (véase *ST I-II*, q. 110, a.2).

A partir de estos datos podríamos realizar el siguiente razonamiento: si las formas intencionales son accidentes de cualidad, entonces el alma es poseedora de accidentes y las formas que tienen una existencia intencional en ella son cualidades suyas. Es importante tener en cuenta que estos accidentes pertenecen al ámbito de la existencia intencional, que se contrapone a la existencia natural. Por ello, no estamos afirmando que las intenciones sean cualidades con un *esse reale*, únicamente señalamos que las formas que tienen una existencia intencional deben ser categorizadas como cualidades y no como relaciones. A fin de corroborar este razonamiento podemos observar qué es lo que sostiene el Aquinate acerca del estatus ontológico de las intenciones que se encuentran en los entes cognoscitivos, especialmente en el alma.

Por eso la virtud del instrumento en cuanto tal, según que obre un efecto que sobrepasa lo que le corresponde por sí mismo según su naturaleza, no es un ente completo que tiene una existencia fija en la naturaleza, sino [que es] un cierto ente incompleto, como la virtud de inmutar la vista está en el aire, en cuanto es un instrumento movido por un objeto exterior visible. Los entes de este tipo suelen ser llamados intenciones y tienen alguna semejanza con el ente que está en el alma, que es un ente diminuto, como se dice en *Metafísica VI*. (*In Sent. IV*, d. 1, q. 1, a. 4, qc. 2, co.)<sup>9</sup>

---

*non est ens completum sed est via in ens quasi medium quid inter potentiam puram et actum purum, ut dicitur in 3 Physic.*

<sup>9</sup> Tomás de Aquino, *In Sent. IV*, d. 1, q. 1, a. 4, qc. 2, co.: *Et ideo virtus instrumenti in quantum huiusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, non est ens completum habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum, sicut est virtus immutandi visum in aere, in quantum est instrumentum motum ab exteriori visibili; et huiusmodi entia consueverunt intentiones nominari, et habent aliquid simile cum ente, quod est in anima quod est ens diminutum, ut dicitur in VI Metaphysicorum.*

En este lugar Tomás de Aquino afirma que las intenciones que se encuentran en el alma son entes diminutos. El concepto de *ens diminutum* se popularizó en la Edad Media con la versión latina del comentario de Averroes a la *Metafísica* de Aristóteles. En el libro sexto de esta obra el Estagirita habla acerca del ente como accidente y el ente como verdadero. Lo importante para nosotros se encuentra en lo que el Comentador sostiene acerca de estos entes, puesto que afirma que ambos se enumeran dentro del género de los entes diminutos (véase Maurer, 1950, pp. 217-218). Alberto Magno, maestro de Tomás, refiriéndose al concepto de *ens diminutum* utilizado por Averroes declara lo siguiente:

En efecto, se dice ente según el accidente y el ente por sí. En cuanto al accidente ciertamente se dice ente diminuto. Ente diminuto se dice de dos maneras: porque aquello en lo que acaece es ente, lo cual esto sucede por los principios del ente, se dice que existe por accidente en cuanto a su nombre. Se dice también ente diminuto porque tiene una existencia en el alma. (Alberto, *In Meth VI*, tr. 2, c. 1)<sup>10</sup>

Como observamos en este pasaje, Alberto afirma que al accidente en general se lo llama ente diminuto y que el mismo puede tener una existencia (*habet esse*) en el alma. Podemos pensar que Tomás de Aquino, siguiendo la tradición de los pensadores que lo precedieron, utiliza el mismo término para significar un accidente, específicamente el de cualidad. De hecho, hay un pasaje en donde puede verse con mayor claridad que el Aquinate consideraba a las intenciones que están en el alma como cualidades suyas y no como relaciones.

Al tratar sobre los sacramentos Tomás se pregunta si en los mismos hay alguna virtud que induzca la gracia. Una de las objeciones en contra sostiene que no es posible que exista alguna virtud en los sacramentos, ya que de ser así debería pertenecer a algún género. Sin embargo, como parece que tal virtud no está en ningún género, debería concluirse que no existe, puesto que “lo que no está en algún género del ente, no es ente” (*In Sent. IV*, d. 1, q. 1, a. 4, qc. 2, arg. 1).<sup>11</sup> El punto principal de esta objeción consiste en negar que una virtud semejante pueda ser reducida a un género y, por lo

---

<sup>10</sup> Alberto Magno, *In Meth VI*, tr. 2, c. 1: *Dicitur enim ens secundum accidens, et ens per se. Et secundum accidens quidem dicitur ens diminutum. Ens enim diminutum dicitur dupliciter: quoniam id quod casus est entis, eo quod cadit a principiis entitatis, dicitur per accidens esse secundum suum nomen. Dicitur etiam ens diminutum, quod habet esse in anima.*

<sup>11</sup> Tomás de Aquino, *In Sent. IV*, d. 1, q. 1, a. 4, qc. 2, arg. 1: *Quod enim non est in aliquo genere entium, non est ens.*

tanto, no sea ente o no exista tal virtud. El Aquinate responde a este punto de la siguiente manera.

A lo primero, por lo tanto, debe decirse que el ente incompleto que está en el alma se divide con respecto al ente dividido por los diez géneros, como es evidente en *Metafísica* VI. (...) Por esta razón también esta virtud que está en los sacramentos se reduce al género en que está la virtud completa del agente principal, que es una cualidad. (*In Sent.* IV, d. 1, q. 1, a. 4, qc. 2, ad 1).<sup>12</sup>

No podríamos pedir que Tomás sea más explícito en este tema y por eso podemos decir sin miedo a equivocarnos que las formas que tienen una existencia intencional son entes, puesto que los accidentes son entes incompletos o diminutos, pertenecientes a la categoría de cualidad. Nuevamente, la diferencia entre las intenciones que están en el alma y las intenciones que se encuentran en el medio radica en que los primeros son permanentes y los segundos están en un estado de flujo. No obstante, así como el color que tiene un *esse naturale* en la pared es un accidente suyo, de la misma el color que tiene un *esse intentionale* en el alma o en el aire es un accidente suyo.

Es importante resaltar que para el Aquinate las formas intencionales no pertenecen por sí mismas a la categoría de cualidad, sino que lo hacen por reducción. Esto es, como su ser proviene de una cualidad que tiene una existencia completa y perfecta en el agente, por derivación las intenciones que se encuentran en los instrumentos o en el aire también son cualidades. Esto significa que la categorización que se da dentro de la existencia intencional depende de la categorización de los entes que tienen una existencia natural. Lo dicho acerca de las intenciones que están en el alma es aplicable a los ángeles, por lo que debe concluirse que para Tomás de Aquino estos seres son formas simples que poseen estos accidentes.

Por esta razón si alguien lo considera rectamente, no se encuentra que las sustancias espirituales sean sujeto a no ser del accidente que pertenece al intelecto y a la voluntad. (*QDSC* a. 1, ad 1)<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Tomás de Aquino, *In Sent.* IV, d. 1, q. 1, a. 4, qc. 2, ad 1: *Ad primum ergo dicendum, quod ens incompletum quod est in anima, dividitur contra ens distinctum per decem genera, ut patet in 6 Metaph (...) Unde et virtus haec quae est in sacramentis reducitur ad id genus in quo est virtus completa principalis agentis, quae est qualitas.*

<sup>13</sup> Tomás de Aquino, *QDSC* a. 1, ad 1: *Unde si quis recte consideret, substantiae spirituales non inveniuntur esse subiectae nisi accidentium quae pertinent ad intellectum et voluntatem.*

Si bien es cierto que no puede haber una sustancia cuya esencia tenga una existencia intencional, esto no implica que dicha existencia no tenga un estatus ontológico concreto e incluso categorizable. En este sentido se observa un punto de contacto entre la existencia natural y la existencia intencional. A continuación, haremos una clasificación de las características del *esse intentionale* en cuanto a su aspecto gnoseológico y su aspecto ontológico para evidenciar las diferencias que tiene con el *esse naturale*.

### **1.1. Aspecto gnoseológico de la existencia intencional y la existencia natural**

- 1) Dios: Su esencia, que posee un *esse naturale*, le basta para conocerse a sí mismo y conocer a todo otro ente.
- 2) Los ángeles: Sus esencias tienen un *esse naturale* y la misma permite que se conozcan a sí mismos. Sin embargo, para conocer otros entes necesitan de formas innatas que tienen un *esse intentionale*.
- 3) El ser humano: Puede conocerse a sí mismo y a otros entes únicamente cuando posee formas que tienen un *esse intentionale*. En efecto, la facultad cognoscitiva, que tiene un *esse naturale*, se encuentra en potencia y por eso no es cognoscitiva por sí misma, necesitando ser actualizada por alguna forma intencional.
- 4) Los animales: No pueden conocerse a sí mismos, ya que el autoconocimiento implica el conocimiento de un universal. No obstante, poseen un conocimiento sensitivo de los entes sensibles y los conocen por medio de formas sensibles que tienen un *esse intentionale*.

### **1.2. Aspecto ontológico de la existencia intencional y la existencia natural**

En este punto vale hacer una aclaración sobre la existencia intencional que se encuentra en el medio. Varios comentaristas de Tomás de Aquino admiten que existen intenciones en el medio y que las mismas son necesarias para la percepción. Sin embargo, sostienen que hay un vínculo íntimo entre el concepto de *intentio* y el conocimiento, por lo que creen que el tratamiento de las intenciones *in medium* debería limitarse a su aspecto gnoseológico. La razón de esta postura se encontraría en que la única función que tendrían tales intenciones es la de producir algún tipo de conocimiento sensitivo.

Aceptamos que la única razón de ser de las intenciones en el medio es la de transportar información de la realidad que será recibida por algún ente cognoscitivo. En este sentido podría ser válido sostener que tales intenciones forman parte del aspecto gnoseológico de la existencia intencional. Sin embargo, cabe recordar que Tomás de Aquino equipara esta *intentio fluens* con el modo en que están otras formas o *virtutes* en las causas instrumentales. De hecho, hemos demostrado que el aire y el agua funcionan como causas instrumentales de la percepción (véase sección 4 del capítulo V).

Ya hemos establecido que la *intentio fluens* es una forma que tiene una existencia incompleta en las causas instrumentales. Ahora bien, es algo secundario el hecho de que estas intenciones sirvan para generar un acto cognoscitivo. Lo correcto sería agrupar las intenciones que se encuentran en el medio junto con las demás formas que tienen una existencia intencional fluente. Por eso, clasificamos al aire y al agua en la misma categoría de los instrumentos que utiliza un artista,<sup>14</sup> el semen,<sup>15</sup> los sacramentos,<sup>16</sup> la voz humana<sup>17</sup> y los cuerpos celestes movidos por las sustancias separadas.<sup>18</sup>

Sabemos que tanto la existencia intencional como la existencia natural pueden tener una función cognoscitiva o existir en la realidad sin guardar ninguna relación con el conocimiento. También sabemos que, según Tomás de Aquino, son dos tipos de existencias totalmente diferentes con la salvedad de que el *esse intentionale* es una existencia disminuida que se da como consecuencia de una degradación ontológica del *esse naturale*. Las diferencias entre ambas existencias se hacen más notorias cuando se presta atención a las siguientes características:

1) Completitud: En la sección 1 del capítulo V señalamos el contraste entre dos tipos de intenciones, a saber, la *intentio fluens* y la *intentio quiescens*. Más allá de las diferencias que existan entre estas intenciones Tomás de Aquino considera que la existencia

---

<sup>14</sup> Véase Tomás de Aquino, *In Sent.* IV, d. 1, q. 1, a. 4, qc. 4, co.: (...) *agens instrumentale non habet virtutem agenda ad aliquod ens completum, sed per modum intentionis.*

<sup>15</sup> Véase Tomás de Aquino, *QDM* q. 4, a. 1, ad 9: (...) *sicut dicimus intentionem coloris esse in aere, et intentionem animae esse in semine.*

<sup>16</sup> Véase Tomás de Aquino, *In Sent.* IV, d. 1, q. 1, a. 4, qc. 4, co.: (...) *forma introducta continetur in eo per modum intentionis, sicut sunt species colorum in aere, a quibus aer non denominatur coloratus; etiam hoc modo gratia est in sacramentis sicut in instrumento, non complete, sed incomplete quantum ad quatuor.*

<sup>17</sup> Véase Tomás de Aquino, *In Sent.* IV, d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 4: (...) *sermo audibilis existens causa disciplinae, ut dicitur in Lib. de sensu et sensato continet intentiones animae quodammodo.*

<sup>18</sup> Véase Tomás de Aquino, *QDP* q. 3, a. 11, ad 14: (...) *virtus substantiae virtualis moventis relinquitor in corpore caelesti et motu eius, non sicut forma habens esse completum in natura, sed per modum intentionis.*

intencional en general es una existencia incompleta. Por el contrario, las formas que tienen un *esse naturale* tienen una existencia completa y fija en la naturaleza.<sup>19</sup>

2) Materialidad e inmaterialidad: No hay dudas de que el *esse naturale* atraviesa la materialidad y la inmaterialidad. En efecto, Dios y los ángeles son entes inmateriales y sus esencias tienen una existencia natural. En cambio, la forma del color en la pared también tiene una existencia natural, pero al no poseer ningún grado de inmaterialidad se afirma que dicha forma está completamente sumergida en la materia. En cuanto al *esse intentionale* puede decirse que las formas inteligibles que se encuentran en los ángeles y en el intelecto humano son completamente inmateriales, ya que ambos intelectos son formas inmateriales.

Diferente es el caso de las intenciones que se hallan en el sentido. Hemos señalado que Tomás concibe al órgano sensorio como un compuesto de materia y forma, en donde la facultad sensitiva se correspondería con la forma (véase *In DA II*, lectio 24, 5). Tal órgano posee un grado de inmaterialidad correspondiente al excedente o sobrante formal de la facultad sensitiva. Tomás de Aquino afirma que las intenciones recibidas están un estado intermedio entre la materialidad y la inmaterialidad, ya que son inmateriales, pero poseen las condiciones individuantes de la materia del órgano.

En cuanto a las formas que tienen un *esse intentionale* en el medio transmisor debemos recordar que el Aquinate las equipara a las formas que se encuentran en los instrumentos y en los sacramentos. En estos dos últimos casos afirma de manera explícita que se trata de *virtutes immateriales* alojadas en entes corporales. Si aplicamos esta tesis a la intención del color que se encuentra en el aire, obtenemos que dicha intención tiene una existencia inmaterial. Por lo dicho se puede concluir que la existencia intencional es incompatible con la existencia material, puesto que en ningún caso se une a la materia hasta el punto de modificarla.<sup>20</sup>

3) Admisión de contrarios: Las formas que poseen un *esse naturale* excluyen a toda otra forma del mismo género que posee el mismo tipo de existencia. Para Tomás la

---

<sup>19</sup> Véase Tomás de Aquino, *In Sent. II*, d. 2, q. 2, a. 2, ad 4: (...) *naturale potest dupliciter sumi. Uno modo prout dividitur contra ens in anima; et sic dicitur naturale omne illud quod habet esse fixum in natura.*

<sup>20</sup> Esta conclusión es opuesta a la postura de Kenny, 1993, p. 107: *We must remember that intentional existence and immaterial existence are not the same thing. A pattern exists, naturally and materially, in a coloured object; it exists, intentionally and materially, in the eye, or, according to Aquinas, in the lucid medium. The Archangel Gabriel is a form which exists immaterially and naturally in its own right; it exists immaterially and intentionally in Raphael's thought of Gabriel. The characteristic of intellectual thought, whether of men or of angels, is that it is the existence of a form in a mode which is both intentional and immaterial.*

recepción de una forma con una existencia natural implica la corrupción de la forma anterior. Diferente es el caso de las formas con un *esse intentionale* que admiten la presencia de formas contrarias en un mismo ente. Esto ocurre en el plano intelectual, sensitivo y real.<sup>21</sup>

4) Alcance expansivo: En este punto debemos distinguir entre el plano gnoseológico y el plano ontológico. En el ámbito gnoseológico sucede que Dios alcanza a conocer a todo ente a partir del *esse naturale* de su esencia. Los restantes entes cognoscitivos necesitan la presencia del *esse intentionale*, ya sea para conocer a otros entes o para conocerse a sí mismos. Luego, se puede decir que una forma en su existencia natural y sin ningún tipo de limitación es capaz de extenderse gnoseológicamente a todo. Sin embargo, cuanto más se desciende en la escala de los entes y se acerca a la materialidad, la existencia natural se vuelve más débil, precisando cada vez más de la ayuda de la existencia intencional.

En el ámbito ontológico, más específicamente en la acción causal, también se observa esta limitación gradual de la existencia natural y la correspondiente ayuda de la existencia intencional. En efecto, Dios no necesita de mediadores para actuar en la naturaleza, ya que puede crear u obrar milagros. Tampoco necesita de los sacramentos para producir la gracia en alguien. La esencia divina en su existencia natural no tiene limitaciones para actuar causalmente.

Sin embargo, no ocurre lo mismo con la existencia natural que se encuentran en una escala inferior. En su *Comentario al De anima* Tomás afirma que hay animales que pueden oler a su presa a largas distancias y que esto no puede deberse a alguna inmutación natural del medio. De acuerdo con esta teoría, el vapor gaseoso afecta al medio de manera natural hasta cierto punto y más allá de ese punto lo afecta espiritualmente. Esto significa que, en el plano físico, la existencia intencional tiene una mayor extensión que la existencia natural.

Lo que ocurre con las formas sensibles en el medio es trasladable a las causas instrumentales. Si uno estudia la causalidad en el uso de las herramientas o en los sacramentos, observará que en todos los casos hay un agente principal que imprime una forma o *virtus* a un instrumento para que este la transporte hacia el paciente y así

---

<sup>21</sup> Véase Tomás de Aquino, *In DSS I*, lectio 19, 11: *Corpus enim naturale recipit formas secundum esse naturale et materiale, secundum quod habent in se contrarietatem: et ideo non potest idem corpus simul recipere albedinem et nigredinem: sed sensus et intellectus recipiunt formas rerum spiritualiter et immaterialiter secundum esse quoddam intentionale prout non habent contrarietatem. Unde sensus et intellectus simul potest recipere species sensibilium contrariorum.*

producir algún tipo de inmutación, ya sea natural o espiritual. De hecho, la necesidad de la existencia intencional para producir algún efecto también se verifica en la acción de los ángeles. En efecto, para Tomás de Aquino las sustancias separadas mueven los cuerpos celestes por medio de la existencia intencional.

5) Producción de cambios naturales: De acuerdo con el Aquinate cuando un ente recibe una forma con un *esse naturale* se produce algún cambio natural en el mismo, sin embargo, esto no ocurre cuando recibe esa misma forma de manera intencional. Por ejemplo, si un objeto recibe el color verde de manera natural, se volverá verde, pero si recibe ese color con una existencia intencional, no se vuelve coloreado al recibirlo. La recepción de una forma con un *esse intentionale* no solo no produce modificación natural, sino que tampoco le permite al receptor producir una modificación natural a partir de esa intención. De hecho, Tomás sostiene que “(...) la intención del color que está en la pupila no puede hacer el blanco” (*ST I-II*, q. 5, a. 6, ad 2).<sup>22</sup>

A partir de lo dicho en esta sección podemos concluir que las formas intencionales son accidentes, más específicamente, cualidades, aunque disminuidas ontológicamente en comparación de las formas naturales. Se observa una mayor presencia de la existencia intencional a medida que se desciende en la escala de los entes y parece que esto se debe a un debilitamiento de la existencia natural de los seres creados. Consideramos que para Tomás de Aquino cuanto más potencialidad haya en un ente, tanto más necesitara de las formas intencionales para actuar o conocer. Por eso concluimos que la existencia intencional aparece como un complemento de la existencia natural.

## 2. Definición de *spiritus*

Tomás de Aquino utiliza con mucha frecuencia las palabras “espíritu” e “intención” a la hora de abordar el conocimiento sensitivo. Sostiene, por ejemplo, que para que haya sensación es necesario que se dé una inmutación *espiritual* o una inmutación al modo de la *intención* en el órgano y en el medio (véase *In DA II*, lectio 14, 20). También afirma que el ente que es inmutado de esta manera recibe una forma sensible con una existencia *intencional* y *espiritual* (*In DA II*, lectio 24, 3). Pero lo paradójico es que

---

<sup>22</sup> Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 5, a. 6, ad 2: (...) *intentio coloris quae est in pupilla, non potest facere album.*



estos términos son aplicados para referirse a toda clase de entes, sean estos inmateriales o materiales, sean cognoscitivos o no cognoscitivos.

En la sección 1 del capítulo V señalamos la distinción entre las intenciones permanentes y las intenciones fluidas, y para ello citamos un argumento a favor del conocimiento simultáneo de muchas cosas. En esa objeción se pretendía establecer una analogía entre lo que sucede en el ángel y en el aire apelando a la *espiritualidad* de ambos. En la respuesta a esa objeción Tomás acepta la analogía e incluso usa el término *intentio* para referirse a las formas que están en el aire y a las formas que están en el intelecto angélico. Evidentemente estos términos son importantes en la gnoseología del Aquinate, por lo que es necesario tener un conocimiento apropiado de los mismos.

En esta sección nos dedicaremos a estudiar el concepto de *spiritus*, dejando para la próxima sección el análisis del concepto de *intentio*. Para abordar este tema puede resultar pertinente comenzar con la discusión entablada entre Ezequiel Téllez Maqueo (1997) y Joerg Alejandro Tellkamp (1998) sobre una supuesta contradicción hallada en la teoría del conocimiento del Aquinate.<sup>23</sup> La posición del segundo autor mencionado consiste en afirmar que la teoría de la percepción de Tomás de Aquino es inherentemente contradictoria porque intenta unir una causalidad fisicalista de la percepción con la posición aristotélica que sostiene la inmaterialidad del conocimiento. Esta contradicción se haría manifiesta en el concepto de *spiritus* que maneja el propio Aquinate.

El nombre ‘espíritu’ parece ser tomado de la respiración de los animales, en la que el aire se toma y emite con cierto movimiento. Por eso se atribuye el nombre ‘espíritu’ a todo impulso y movimiento de cualquier cuerpo aéreo. Y de esta manera se dice ‘espíritu’ al viento, de acuerdo con el *Salmo* “fuego, granizo, nieve, hielo, espíritus de las tormentas que realizan Su palabra”. Así también se llama ‘espíritu’ al vapor tenue difundido por los miembros para sus movimientos. A su vez, debido a que el aire es invisible fue trasladado posteriormente el nombre ‘espíritu’ a todas las virtudes y sustancias invisibles y motoras. Y por este hecho se dicen ‘espíritus’ al alma sensible, al alma racional, a los ángeles y a Dios. Y propiamente a Dios que procede por el modo del amor [es llamado espíritu] porque el amor implica cierta virtud motiva. (*SCG IV*, cap. 23)<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Para un desarrollo de esta discusión véase Hernández, 2020.

<sup>24</sup> Tomás de Aquino, *SCG IV*, cap. 23: *Nomen spiritus a respiratione animalium sumptum videtur, in qua aer cum quodam motu infertur et emittitur. Unde nomen spiritus ad omnem impulsu et motum vel*

Como el mismo Tomás de Aquino afirma el nombre “espíritu” es tomado primeramente de algo material que posee movimiento, a saber, la respiración animal y luego es utilizado para hablar de entes inmateriales y motores como el alma, los ángeles y Dios.<sup>25</sup> De acuerdo con este testimonio el significado primigenio del término *spiritus* se encuentra en la teoría estoica del *pneuma* que hace referencia a un soplo puramente material. Tellkamp se aferra a esta afirmación para concluir que la materialidad es un elemento constitutivo del concepto de *spiritus* y que el Aquinate era consciente de este hecho.<sup>26</sup>

Este autor intenta fundamentar su postura apelando al opúsculo *De Substantiis Separatis* donde al parecer Tomás explica el uso del término en cuestión y sostiene que los ángeles (seres espirituales) tienen una naturaleza material e incorpórea,<sup>27</sup> afirmación que es a simple vista contradictoria. Ante la crítica de Ezequiel Téllez Maqueo (1997) de no haber mencionado un pasaje específico que ratifique su afirmación, Tellkamp (1998) apela a la siguiente cita:

Queda por decir que la materia, si tal existe en las sustancias separadas, no es idéntica con la materia de las cosas materiales, sino que es muy superior y mucho más sublime, ya que recibe la forma en su totalidad. (SS, cap. 7)<sup>28</sup>

Este pasaje confirmaría que Tomás de Aquino consideraba a los ángeles como entes compuestos de materia y forma. Luego, cuando el Aquinate habla de la espiritualidad de los ángeles, estaría haciendo referencia al compromiso que tendrían estas sustancias con

---

*cuiuscumque aerei corporis trahitur: et sic ventus dicitur spiritus, secundum illud Psalmi, ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius. Sic etiam vapor tenuis diffusus per membra ad eorum motus, spiritus vocatur. Rursus, quia aer invisibilis est, translatum est ulterius spiritus nomen ad omnes virtutes et substantias invisibiles et motivas. Et propter hoc et anima sensibilis, et anima rationalis, et Angeli, et Deus, spiritus dicuntur: et proprie Deus per modum amoris procedens, quia amor virtutem quandam motivam insinuat.*

<sup>25</sup> Esto es exactamente lo opuesto a lo que afirma Feeley, 1965, p. 193: *Conversely, it would seem the word “spiritual” is said first of the intelligible order and then applied in an extended meaning to the sensible order.*

<sup>26</sup> Véase Tellkamp, 1995, p. 59: (...) es evidente que lo material es constitutivo para el *spiritus*; y Tellkamp, 1998, p. 188: El significado fundamental de *spiritus*, incluso en el contexto teológico, parte del uso cotidiano de esta palabra y por lo tanto hace alusión a procesos físicos.

<sup>27</sup> Véase Tellkamp, 1995, p. 60: En el escrito sobre las *Substantias Separadas —De Substantiis Separatis—* da Tomás una síntesis de su opinión sobre las propiedades de “*espíritu*”: 1) Ejerce una causalidad sobre cosas en este mundo; 2) tiene una naturaleza material.

<sup>28</sup> Tomás de Aquino, SS, cap. 7: *Relinquitur igitur quod materia, si qua sit in spiritualibus substantiis, non est eadem cum materia corporalium rerum, sed multo altior et sublimior, utpote recipiens formam secundum eius totalitatem.* La traducción es de Tellkamp (1998, p. 192).

la materia. Según Tellkamp este mismo razonamiento debería aplicarse a la afirmación de que las formas sensibles tienen una existencia espiritual en el medio y en el órgano. En efecto, sostener que las formas percibidas por los sentidos tienen una existencia espiritual sería equivalente a decir que las mismas son materiales o poseen materia. Sin embargo, esta concepción “materialista” de las intenciones sensibles contrasta con el enfoque inmaterialista de la gnoseología de Aristóteles que el Doctor Angélico acepta. Dicho contraste evidenciaría la contradicción interna de la teoría de la percepción de Tomás de Aquino.

Téllez Maqueo responde a la supuesta materialidad de los ángeles mostrando que, en varias obras y especialmente en el *De Substantiis Separatis*, Tomás utiliza el término “materia” como un sinónimo de “potencia”. De esta manera, cuando se lee que los ángeles poseen materia, se debería entender que en dichas sustancias hay potencialidad, es decir, no son acto puro. De hecho, el Aquinate advierte sobre esta sinonimia de manera explícita.

La naturaleza de la sustancia espiritual es tal que, si bien no está compuesta de materia y forma, sí se halla en potencia respecto de su ser; y así, en la sustancia espiritual existe composición de potencia y acto, y por consiguiente de forma y materia: siempre y cuando entendamos por materia a todo lo que está en potencia y por forma a todo lo que es acto, ya que no es este el uso más correcto con que debemos expresarnos al hablar de tales términos. (*QDSC* a. 1, co.)<sup>29</sup>

Es cierto que Tomás de Aquino no es enérgico, al menos, en este escrito, en rechazar el hilemorfismo universal que sostenía Avicibrón, pero eso no significa que acepte esta teoría. De hecho, si se lee con atención el pasaje citado por Tellkamp, se notará que el Aquinate utiliza un condicional: “si tal [la materia] existe en las sustancias separadas...”, esto muestra que es un supuesto, no una afirmación. Se trata de una maniobra para rechazar la tesis de que todas las sustancias poseen una materia en común. La estrategia de Aquino es aceptar provisoriamente la premisa de Avicibrón, aquella que sostiene que los ángeles poseen materia, para mostrar que, aun concediendo dicha tesis, no se sigue de ahí que deban tener una materia común. Es más, a la concisa

---

<sup>29</sup> Tomás de Aquino, *QDSC* a. 1, co.: *Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse; et sic in substantia spiritali est compositio potentiae et actus, et per consequens formae et materiae; si tamen omnis potentia nominetur materia et omnis actus nominetur forma. Sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum nominum.* La traducción es de Téllez Maqueo (1997, p. 106).

respuesta de Téllez Maqueo se podría agregar un pasaje del mismo opúsculo donde Tomás afirma que los ángeles son inmateriales.

Sin embargo, si alguien quiere examinar de manera diligente las palabras de las Sagradas Escrituras, de ellas podrá colegir que estos [los ángeles] son inmateriales. (...) Por lo tanto, a partir de esto es manifiesto lo que los santos doctores han transmitido acerca de la condición de las sustancias espirituales, esto es, los ángeles, que declaran que estos son incorpóreos e inmateriales. (SS, cap. 19.)<sup>30</sup>

Las últimas dos citas deberían ser suficientes para convencernos de que las sustancias espirituales no poseen materia para Tomás de Aquino. Esto quiere decir que el término *spiritus* puede ser aplicado a entes completamente inmateriales y el Aquinate explica por qué razón se suele utilizar este término para referirse a algunos seres corporales.

Respondo que debe decirse que ‘espíritu’ es el nombre puesto para significar la sutileza de alguna naturaleza, por esa razón se dice tanto de los entes corporales como de los entes incorpóreos. En efecto, se dice ‘espíritu’ al aire a causa de la sutileza y de allí se dice ‘inspiración’ y ‘respiración’ a la atracción y expulsión del aire. También de allí se dice ‘espíritu’ al viento. Y también de allí se dicen ‘espíritus’ a los vapores sutilísimos por los que se difunden las virtudes del alma en las partes corporales. Y de manera similar se dicen ‘espíritus’ a los entes incorpóreos a causa de su sutileza, como decimos ‘espíritu’ a Dios, al ángel y al alma. (*In Sent.* I, d. 10, q. 1, a. 4, co.)<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Tomás de Aquino, SS, cap. 19: *Si quis autem diligenter velit verba sacrae Scripturae inspicere, ex eisdem accipere poterit eos immateriales esse (...) Ex his igitur manifestum est quid circa conditionem spiritualium substantiarum, idest Angelorum, sacri doctores tradiderint, asserentes eos incorporeos et immateriales esse.*

La misma postura es sostenida por Tomás de Aquino en la *QDSC* a. 1, co.: *Sic autem accepta materia (quae est propria eius acceptio et communis), impossibile est quod materia sit in substantiis spiritualibus. (...) Inter omnes autem creaturas Deo maxime appropinquant spirituales substantiae, ut patet per Dionysium IV cap. caelestis Hierar.; unde maxime accedunt ad perfectionem primi actus, cum comparentur ad inferiores creaturas sicut perfectum ad imperfectum, et sicut actus ad potentiam. Nullo ergo modo haec ratio ordinis rerum habet quod substantiae spirituales ad esse suum requirant materiam primam, quae est incompletissimum inter omnia entia: sed sunt longe supra totam materiam et omnia materialia elevatae.*

<sup>31</sup> Tomás de Aquino, *In Sent.* I, d. 10, q. 1, a. 4, co.: *Respondeo dicendum, quod spiritus est nomen positum ad significandum subtilitatem alicujus naturae; unde dicitur tam de corporalibus quam de incorporeis: aer enim spiritus dicitur propter subtilitatem; et exinde attractio aeris et expulsio dicitur inspiratio et respiratio; et exinde ventus etiam dicitur spiritus; et exinde etiam subtilissimi vapores, per quos diffunduntur virtutes animae in partes corporis, dicuntur spiritus; et similiter incorporea propter suam subtilitatem dicuntur spiritus; sicut dicimus spiritum Deum, et Angelum, et animam.*

El concepto de *spiritus*, al poder ser aplicado a entes corpóreos como a entes incorpóreos, resulta ser el más adecuado para nombrar las formas sensibles que poseen una existencia espiritual e intencional en el órgano corpóreo y en el medio. Esto se debe a que tales formas se encuentran en un estado intermedio entre la materialidad y la inmaterialidad, tema que hemos desarrollado con más detenimiento anteriormente (véase sección 3 del capítulo V).

Tomás acepta que existen zonas intermedias entre la absoluta materialidad y la absoluta inmaterialidad, admitiendo que estos conceptos son contrarios, pero no contradictorios,<sup>32</sup> hecho que señala Téllez y rechaza Tellkamp.<sup>33</sup> Es evidente, entonces, que Tomás de Aquino no consideraba que la materialidad sea constitutiva del concepto de *spiritus*. Este término puede hacer referencia tanto a entes inmateriales (Dios, los ángeles y el alma) como a entes materiales. Además, podemos pensar que la forma sensible recibe el nombre de “espiritual” de una manera completamente justificada, ya que se encuentra en un estado intermedio entre estos dos extremos,

Ahora bien, la atribución de ciertas contradicciones en la gnoseología de Tomás por parte de Tellkamp no se restringen al contenido semántico del término *spiritus*. En efecto, este autor también ataca de forma directa la distinción que el Doctor Angélico realiza entre la inmutación natural y la inmutación espiritual. De acuerdo con Tellkamp la contradicción sobre este tema surge porque el Aquinate estaría afirmando que la inmutación espiritual es suficiente para la visión y que la inmutación natural es suficiente para que el sentido del tacto perciba. Es decir, ambas inmutaciones serían suficientes para percibir.

¿Por qué es necesario introducir una distinción entre una inmutación natural que lleva a conocimiento y una inmutación espiritual que también lleva a conocimiento? ¿Existe un tipo de conocimiento sensible que excluye procesos físicos y otro tipo que los necesita? ¿Por qué razones introduce Tomás esta duplicidad explicativa? ¿Se trata entonces de "una admirable síntesis" de Aristóteles y Averroes o realmente de una mezcla de conceptos introducidos *ad*

---

<sup>32</sup> Véase Aristóteles, *Metafísica* X, 4, 1055b 1-3: Y si la contradicción, y la privación, y la contrariedad, y los términos relativos son modos de oposición, y el primero de ellos es la contradicción, y si en la contradicción no hay término intermedio, mientras que sí puede haberlo entre los contrarios, es evidente que contradicción y contrariedad no son lo mismo.

<sup>33</sup> Parecería ser que años posteriores Tellkamp aceptó la idea de que lo material y lo inmaterial son conceptos contrarios, admitiendo de esta manera algún tipo de gradación. Véase Tellkamp, 2006, 284: (...) *it also seems to presuppose that there are different degrees of immateriality, because of the coarctatio formae per materiam.*

*hoc* y sin mayor preocupación por su coherencia interna? A mi parecer lo último es el caso. (Tellkamp, 1998, p. 198)

Debemos tener en cuenta que Alberto Magno sostuvo en su *De Homine* que la inmutación espiritual se daba exclusivamente en el acto visivo. Luego cambió su postura y en *De anima* amplió este concepto al afirmar que la inmutación espiritual era una característica común a todos los sensibles (véase sección 4 del capítulo IV). Si Tellkamp se estuviera refiriéndose a la teoría de Alberto, sería lícito preguntarse por qué realizaba una distinción entre la inmutación espiritual y la inmutación natural si ambas conducen de igual manera al conocimiento. Sin embargo, el caso de Tomás de Aquino es distinto porque él nunca afirmó que la inmutación espiritual se daba únicamente en la visión.

Es importante notar la diferencia que existe entre estas dos oraciones: “la inmutación espiritual se da exclusivamente en la visión” y “en la visión se da exclusivamente la inmutación espiritual”. La primera oración sostiene de manera implícita que la inmutación espiritual no toma lugar en los demás sentidos, ya que es algo que ocurre solamente en la visión. La segunda oración afirma que la única inmutación que ocurre en el acto visivo es la espiritual, prescindiendo de esta manera de la inmutación natural. Debe decirse en contra de Tellkamp que Tomás de Aquino rechaza la primera oración y acepta la segunda.

Por lo tratado a lo largo de este trabajo queda claro que la inmutación espiritual posee características diferentes de la inmutación natural y que esta última no es suficiente para causar la percepción. Además, sabemos que la inmutación espiritual tiene un rol fundamental en la teoría de la percepción de la época. Hemos mencionado con anterioridad que tanto Averroes como Alberto Magno sostenían que los entes cognoscitivos e incluso el aire eran inmutados espiritualmente (véase secciones 3 y 4 del capítulo IV). Evidentemente no es un concepto que Tomás introdujo de manera *ad hoc* en su teoría y tampoco es cierto que exista alguna contradicción en cuanto al estatus ontológico de la inmutación espiritual. El doble valor que el Aquinate le atribuye al término “espíritu”, a saber, el de poder referirse a lo inmaterial y a lo material es consistente con la ontología que se manejaba en aquella época

Al respecto resulta ilustrativo el análisis que realizan Neuber y Göttler en una obra que estudia la representación que los pensadores de aquella época tenían de los cuerpos sutiles. De acuerdo con estos autores, términos tales como ‘cuerpo sutil y

ligero' o 'corpúsculo tenue y espiritual' eran utilizados para hacer referencia a la afinidad que poseía el concepto de *spiritus* en relación con lo corporal y lo incorpóreo. De esta manera “los espíritus o cuerpos sutiles funcionaban de esta manera como intermediarios y agentes entre dos mundos opuestos cuyas fronteras continuamente se desplazaban y cambiaban” (Neuber y Göttler, 2008, prefacio).<sup>34</sup>

Podemos pensar que Tomás de Aquino era consciente del doble valor semántico que portaba el término *spiritus* y por eso mismo decide utilizarlo para describir a la inmutación que padece el sentido. Esta inmutación no puede ser reducida a lo material porque no se la podría distinguir de la inmutación natural. Pero tampoco puede ser completamente inmaterial, ya que la forma sensible es recibida en los órganos sensorios que son materiales e incluso debe ser transportada por un medio material para que pueda recibirla en el sujeto cognoscente.

Si pensamos que la inmutación espiritual es un proceso semi-inmaterial que se da en entes corporales, podemos notar que el mejor concepto que denota este estado intermedio es el de *spiritus*. En efecto, en la actualidad alguien podría preguntarse si tal inmutación es material o inmaterial, pero ninguna de las dos opciones es correcta. Se trata de una inmutación semi-inmaterial, esto es, una inmutación que no produce modificaciones materiales y, sin embargo, se da en entes materiales. Un claro ejemplo de esta inmutación se encuentra en el acto de la visión. Somos capaces de percibir a simple vista la imagen que se encuentra en la pupila de otra persona, sin embargo, esto no significa que el ojo es modificado materialmente.

Ahora bien, aunque el ojo no es modificado materialmente por el objeto, su imagen puede ser vista en la pupila y de cierta forma está o existe en ella. La manera en que Tomás de Aquino podía describir este proceso que no es material, pero tampoco inmaterial es utilizando el concepto de 'espíritu'. Dicho concepto puede aplicarse a ambos tipos de entidades y esto es lo que lo convierte en el mejor candidato para denominar a la inmutación semi-inmaterial que ocurre en el acto perceptivo.

### **3. Definición de *intentio***

---

<sup>34</sup> Neuber y Göttler, 2008, prefacio: *Spirits or subtle bodies thus functioned as intermediaries and agents between two opposite worlds whose borders continually shifted and changed.*

La afirmación de que término *intentio* significa “direccionalidad” para Tomás de Aquino es uno de los pilares fundamentales de las lecturas intencionalistas. Esta interpretación es la que justificaría hablar de una teoría de la intencionalidad en el Aquinate en un sentido brentiano. Las razones que estos autores esgrimen para sostener dicho pilar son fuertes, las palabras del mismo Aquinate: “(...) intención, como su mismo nombre indica, significa ‘tender hacia algo’” (*ST I-II*, q. 12, a. 1, co).<sup>35</sup> Anthony Lisska, por ejemplo, traslada esta definición de *intentio* al concepto de existencia intencional cuando afirma que “(...) el contenido de una conciencia, a lo que Aquino se refiere como *esse intentionale*, tiene una ‘tendencia hacia’ básica o un ‘acerca de’ un objeto en el mundo externo” (2016, p. 62).<sup>36</sup>

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que la definición de *intentio* como tendencia o direccionalidad es aplicado a la voluntad, de hecho, el contexto mismo de la definición que propone Tomás lo demuestra. Cuando el Doctor Angélico trata sobre la intención<sup>37</sup> lo hace en relación con la voluntad y en ningún momento se refiere a la existencia intencional de las formas sensibles o inteligibles. Más aún, en el artículo donde se encuentra una de las definiciones de la intención Tomás se pregunta si la *intentio* es un acto propio del entendimiento o de la voluntad. Su respuesta se inclina por la segunda opción.

Respondo que debe decirse que la intención, como su mismo nombre indica, significa tender hacia algo. Sin embargo, tiende a algo tanto el acto del que mueve como el movimiento del móvil. Pero el hecho de que el movimiento del móvil tienda a algo procede de la acción del que mueve. Por eso la intención primera y principalmente pertenece a aquello que mueve a un fin, por eso decimos Del arquitecto y de todo el que preside que mueve por su imperio a otros hacia aquello que tiende él mismo. Pero la voluntad mueve a todas las otras potencias del alma a su fin, como se mostró arriba. Por eso es manifiesto que la intención es propiamente un acto de la voluntad. (*ST I-II*, q. 12, a. 1, co.)<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 12, a. 1, co.: (...) *intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere.*

<sup>36</sup> Lisska, 2016, p. 62: (...) *the content of an awareness, what Aquinas refers to as esse intentionale, has a basic ‘tending towards’ or an ‘aboutness’ for an object in the external world.*

<sup>37</sup> Existen tres artículos dedicados al concepto de intención: *In Sent.* II, d. 38, a. 3; *ST I-II*, q. 12, a. 13; *QDV* q. 22, a. 13.

<sup>38</sup> Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 12, a. 1, co.: *Respondeo dicendum quod intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere. In aliquid autem tendit et actio moventis, et motus mobilis. Sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit. Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem, unde dicimus architectorem, et omnem praecipientem, movere suo*



Además, este significado de *intentio* no es aplicable a todos los usos de este término, ya que hay, al menos, dos sentidos de intención que son irreductibles el uno del otro. Para corroborar esta afirmación es necesario dirigirse al *De Veritate* donde Tomás se pregunta qué es primero, si la razón de bien o la razón de verdad. Una de las objeciones sostiene que la razón de bien es primero afirmando que “(...) el bien tiene razón de fin. Pero el fin es lo primero en la intención. Por lo tanto, la intención de bien es anterior a la intención de verdad” (*QDV* q. 21, a. 3, arg. 5).<sup>39</sup> El Aquinate le responde a esa objeción con la siguiente distinción:

Debe saberse que cuando se dice que el fin es anterior en la intención, ‘intención’ se toma como acto de la mente, que es tender. Pero cuando comparamos la intención de bien y la intención de verdad, ‘intención’ se toma como una razón que significa la definición, por eso *equivocamente* se toma por ambas. (*QDV* q. 21, a. 3, ad 5)<sup>40</sup>

Hay dos puntos a aclarar en este pasaje. El primero es que Tomás afirma que el acto de la mente es tender, lo que parece contradecir todo lo que estamos sosteniendo en esta tesis. Sin embargo, coincidimos con Mark Barker acerca de que “(...) ‘mente’ aquí se refiere principalmente a la voluntad. Seguramente Aquino se refiere a la voluntad como ‘mente’ para subrayar que la voluntad nunca opera independientemente del intelecto” (2012, n. 9).<sup>41</sup> También puede decirse que es el intelecto el que tiende al objeto, pero en tanto es movido por la voluntad, ya que a esta facultad le pertenece propiamente la acción de tender.<sup>42</sup>

De hecho, si tuviéramos que elegir entre “voluntad” e “intelecto” para reemplazar el término “mente”, elegiríamos la voluntad porque claramente se hace referencia a ella. Esta interpretación se ratifica al notar que se habla de “bien” y de “fin” que son el

---

*imperio alios ad id quod ipse intendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem, ut supra habitum est. Unde manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis.*

<sup>39</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 21, a. 3, arg. 5: (...) *bonum habet rationem finis. Finis autem est primum in intentione. Ergo intentio boni est prior intentione veri.*

<sup>40</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 21, a. 3, ad 5: *Et tamen sciendum, quod cum dicitur quod finis est prior in intentione, intentio sumitur pro actu mentis, qui est intendere. Cum autem comparamus intentionem boni et veri, intentio sumitur pro ratione quam significat definitio; unde aequivoce accipitur utrobique.* (El subrayado es mío)

<sup>41</sup> Barker, 2012, n. 9: (...) “mind” here refers primarily to the will. Surely Aquinas refers to the will as “mind” to stress that the will never operates independently of intellect.

<sup>42</sup> Véase Tomás de Aquino, *QDV* q. 8, a.13, co.: *Ad hoc enim quod mens aliquid actu cogitet, requiritur intentio voluntatis, qua mens convertatur actu ad speciem quam habet.*

objeto de la voluntad, no del intelecto. Más aún, en varias oportunidades Tomás afirma que el fin es anterior a la intención cuando trata sobre los actos voluntarios (véase, por ejemplo, *ST I-II*, q. 18, a. 8, ad 2).

El segundo punto se encuentra en que Tomás de Aquino sostiene que hay una relación equívoca entre los términos de *intentio*, lo que implica que ambos conceptos coinciden en el nombre, pero se diferencian en la definición. La frase *intentio bonis* puede significar, o bien la tendencia de la voluntad a su objeto, o bien el concepto de bien que se encuentra en el intelecto. Lo que está afirmando el Aquinate en este pasaje es que el concepto de bien no implica tendencia o direccionalidad. Si Tomás hubiese dicho que son palabras unívocas o análogas habría alguna justificación para trasladar el significado de “direccionalidad” a todos los usos de *intentio*, pero este no es el caso.

Debe recordarse que entre las palabras equívocas no existe semejanza alguna (véase *SCG I*, cap. 33), ni tienen en común la razón formal del nombre (véase *QDV* q. 2, a. 9, co.). Esto significa que la intención de la voluntad y la intención que refiere a una forma que puede existir en el aire, en el sentido o en el intelecto únicamente comparten el nombre. No solo es injustificado trasladar el significado de un término al otro, sino que es erróneo hacerlo, ya que se cae en la falacia del equívoco como señala el mismo Tomás.

Esta equivocidad ya fue señalada por Simonin (1930) al decir que el término *intentio*, que es utilizado en la frase “el fin es anterior a la intención”, significa tendencia o direccionalidad. Sin embargo, cuando se habla de la intención de lo bueno o de lo verdadero, el término *intentio* significa la *ratio* de la definición (véase pp. 448-451). De hecho, considera que es error no distinguir estos dos sentidos de *intentio* y, además, sostener que el conocimiento posee cierta tendencia (véase Simonin, 1930, pp. 461, n. 1). Por su parte André Hayen (1942) cree que la idea de tendencia o direccionalidad se encuentra en todas las acepciones de término *intentio* y para fundamentar su postura utiliza el siguiente pasaje.

A lo tercero debe decirse que todos aquellos actos que el Damasceno enumera son de una potencia, a saber, la intelectiva, la cual en primer lugar simplemente aprende algo y a este acto se le dice inteligencia. Pero en segundo lugar ordena a

aquello que aprende para conocer u operar algo más y a este [acto] se lo llama intención. (*ST I*, q. 79, a. 10, ad 3)<sup>43</sup>

De acuerdo con Hayen este pasaje sería uno de los principales motivos para pensar que las intenciones del intelecto siempre implican “una relación que va del espíritu al objeto” (Hayen, 1942, p. 217).<sup>44</sup> Sin embargo, esta lectura es errónea por dos motivos: 1) en esa respuesta Tomás no está exponiendo su propio pensamiento, sino el de Damasceno. En efecto, en la objeción correspondiente se cita la autoridad del santo de Damasco y se hace referencia al término *intentio* que este utiliza. En el pasaje citado el Aquinate usa las mismas palabras para explicar el sentido que les dio el Damasceno. Se trata solo de una exégesis y fuera de ese contexto no hay fundamentos para atribuirle ese pensamiento a Tomás de Aquino.

2) Si esta lectura fuera correcta, se seguiría la tesis de Zubiri para quien lo primero conocido es el concepto y luego la cosa misma (véase, 1999, p. 26). En ese pasaje Tomás estaría sosteniendo que lo aprendido es el concepto (*intentio*) y que desde él se remite a otro conocimiento u obra. Pero esta lectura es incorrecta, puesto que en varios lugares de su *corpus* el Aquinate deja en claro que lo primero conocido es la cosa exterior y luego con un proceso de reflexión se conoce el concepto (véase *SCG I*, cap. 53). Además, Tomás es muy firme al afirmar que “(...) la intención no es un acto cognoscitivo, sino apetitivo” (*In Sent. II*, d. 38, q. 1, a. 3, co.).<sup>45</sup>

Luego de estas aclaraciones podemos decir que la diferencia entre los dos significados de *intentio* radica en que uno hace referencia a una acción y el otro se refiere a la forma o la cualidad de una cosa. Existen varios usos de esta palabra que no pueden ser reducidos a un único significado, ya que hay, al menos, dos sentidos de *intentio* que son irreducibles entre sí. En lo que resta de esta sección intentaremos completar los diferentes significados de *intentio* siguiendo principalmente los textos de Tomás de Aquino. Nuestra clasificación no intenta ser exhaustiva, simplemente responde a los intereses del presente trabajo que consiste en diferenciar las intenciones

---

<sup>43</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 79, a. 10, ad 3: *Ad tertium dicendum quod omnes illi actus quos Damascenus enumerat, sunt unius potentiae, scilicet intellectivae. Quae primo quidem simpliciter aliquid apprehendit, et hic actus dicitur intelligentia. Secundo vero, id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud cognoscendum vel operandum, et hic vocatur intentio.*

<sup>44</sup> Hayen, 1942, p. 217: *Une relation allant de l'esprit à l'objet.* Esta es también la opinión Klubertanz, 1952, p. 232 y de Gómez Izquierdo, 1924, pp. 178-80.

<sup>45</sup> Tomás de Aquino, *In Sent II*, d. 38, q. 1, a. 3, co.: (...) *intentio non est actus cognoscitivae, sed appetitivae.*

que implican alguna direccionalidad o tendencia de aquellas intenciones que únicamente indican un tipo de existencia particular de las formas.<sup>46</sup>

En el interior del término *intentio* concebido como “forma” se debe distinguir entre una forma cognoscitiva y una forma no cognoscitiva, siendo esta última aquella que se encuentra en las causas instrumentales. Se podría decir que la distinción entre estas *intentiones* se explica por las diferencias de los recipientes, como ya hemos dicho en los capítulos previos. El hecho de que ambas intenciones sean distintas y a su vez semejantes es lo que justifica utilizar el mismo nombre para referirse a ellas, como lo afirma el propio Aquinate.

(...) la virtud de inmutar la vista está en el aire, en cuanto es un instrumento movido por un objeto exterior visible. Los entes de este tipo suelen ser llamados intenciones y tienen alguna semejanza con el ente, que está en el alma que es un ente diminuto, como se dice en *Metafísica* VI. (*In Sent.* IV, d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 co)<sup>47</sup>

Ahora bien, si nos ubicamos en las intenciones cognoscitivas debemos distinguir entre las *intentiones* que se hallan en el sentido y las que están en el intelecto. A su vez entre las intenciones intelectuales debemos distinguir: 1) la especie inteligible, denominada en varias oportunidades como *intentio* (véase *QDV* q. 10, a. 8, co.); 2) el verbo mental, también denominado *intentio intellecta* (véase *SCG* I, cap. 53); y 3) las primeras y segundas intenciones que pertenecen al ámbito de la lógica.<sup>48</sup>

Entre las intenciones cognoscitivas pertenecientes al sentido debe distinguirse, por un lado, las formas que son percibidas por los sentidos externos que también son denominadas *intentio*<sup>49</sup> y, por otro lado, las intenciones que son captadas por la estimativa y la cogitativa. Aunque ambas *intentiones* pertenecen al ámbito del

---

<sup>46</sup> Se han presentado varias clasificaciones del concepto de *intentio* en Tomás, las más importantes son las de Simonin (1930) y Hayen (1954). Sin embargo, preferimos hacer nuestra propia clasificación porque consideramos que estos autores realizan distinciones y unificaciones que no estaban presentes en el pensamiento del Aquinate.

<sup>47</sup> Tomás de Aquino, *In Sent.* IV, d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 co.: (...) *est virtus immutandi visum in aere, in quantum est instrumentum motum ab exteriori visibili; et hujusmodi entia consueverunt intentiones nominari, et habent aliquid simile cum ente, quod est in anima quod est ens diminutum, ut dicitur in 6 Metaph.*

<sup>48</sup> Véase *In Sent.* I, d. 23, q. 1, a. 3, co.: *Sed individuum dupliciter potest significari: vel per nomen secundae intentionis, sicut hoc nomen individuum vel singulare, quod non significat rem singularem, sed intentionem singularitatis; vel per nomen primae intentionis, quod significat rem, cui convenit intentio particularitatis; et ita significatur hoc nomine persona; significat enim rem ipsam, cui accedit intentio individui.*

<sup>49</sup> Véase Tomás de Aquino, *ST* I-II, q. 5, a. 6, ad 2: (...) *sicut intentio coloris quae est in pupilla, non potest facere album.*

conocimiento sensitivo, Tomás de Aquino afirma de manera explícita que son distintas, por lo que no deben ser confundidas. Además, el Aquinate sostiene que las facultades encargadas de recibir y conservar a ambas intenciones se distinguen entre sí.

De esta manera, por lo tanto, para la recepción de las formas sensibles se ordenan el sentido propio y el común, de cuya distinción se hablará después. Pero para la retención y conservación de estas formas se ordena la fantasía o imaginación, que son lo mismo, ya que la fantasía o imaginación es como el tesoro de algunas formas recibidas por los sentidos. Sin embargo, para aprehender las intenciones que no se reciben por los sentidos se ordena la facultad estimativa. Mientras que para conservar estas [está] la facultad memorativa, que es el tesoro de algunas intenciones de esta clase. (*ST I*, q. 78, a. 4, co.)<sup>50</sup>

Es oportuno remarcar que todos estos usos del término *intentio* remiten a una raíz común en el que se entiende a la intención como una forma. Ahora bien, por parte de la *intentio* que indica la acción de tender hacia algo está claro que se aplica en sentido propio a un acto de la voluntad. De este sentido primario se deriva un sentido secundario de intención que se predica del apetito natural y el apetito sensitivo.

El apetito unido al intelecto se llama voluntad, mientras que el apetito separado del intelecto es apetito sensible y [apetito] natural. Aunque la intención sea común a cualquiera de estos apetitos, sin embargo, se encuentra primeramente en la voluntad, que unida al intelecto se dirige al fin. Y por eso, la intención primeramente y por sí designa al acto de la voluntad en cuanto que en ella está la facultad del intelecto que ordena. (*In Sent.* II, d. 38, q. 1, a. 3, co.)<sup>51</sup>

---

50 Tomás de Aquino, *ST I*, q. 78, a. 4, co.: *Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis, de quorum distinctione post dicetur. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt, est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum.*

<sup>51</sup> Tomás de Aquino *In Sent.* II, d. 38, q. 1, a. 3, co.: *Appetitus autem intellectui conjunctus, voluntas dicitur: sed appetitus ab intellectu separatus, est appetitus sensibilis et naturalis. Quamvis autem cujuslibet horum appetituum intentio communis sit, per prius tamen in voluntate invenitur, quae ab intellectu conjuncto in finem dirigitur; et ideo intentio primo et per se actum voluntatis nominat secundum quod in ea est vis intellectus ordinantis.*

Tomás de Aquino suele utilizar el término *inclinatio* para referirse al acto por el cual tanto el apetito sensitivo como el apetito natural tienden hacia algo.<sup>52</sup> Todas estas intenciones son importantes para el acto cognoscitivo como se verá en los próximos dos capítulos. La *intentio* de la voluntad puede ser entendida también como *attentio* cuando se trata de una intención actual. Es importante recalcar que para Tomás los términos “intención” y “atención” no tienen significados diferentes, sino uno y el mismo. La intención es la direccionalidad hacia un objeto y cuando esta es actual se la denomina atención. De hecho, se puede observar en *Suma Teológica* III, q. 64, a. 8 que el Aquinate utiliza de manera intercambiable estos términos para resolver una objeción.

El argumento de la objeción afirma que a veces ocurre que un ministro no presta atención a lo que dice o hace, por lo que estaría ausente la intención y, sin embargo, el sacramento se realiza. Este hecho demostraría que no es necesaria la intención del ministro para la confección de un sacramento (véase *ST* III, q. 64, a. 8, arg. 3). La respuesta que da Tomás de Aquino es interesante para nosotros porque en lugar de hablar de la atención menciona a la intención actual. Es decir, reemplaza el término *attentio* por el de *intentio actualis*, demostrando que para él ambos conceptos son idénticos.<sup>53</sup>

A lo tercero debe decirse que, aunque aquel que piensa en otra cosa no tiene una intención actual, tiene, sin embargo, una [intención] habitual que es suficiente para la realización del sacramento, por ejemplo, cuando el sacerdote se acerca para bautizar, intenta hacer lo que hace la Iglesia acerca del bautizar. Por eso, si luego en el mismo ejercicio el acto cognitivo es arrastrado a otra cosa, el sacramento se realiza en virtud de la primera intención. Aunque el ministro del sacramento debe procurar con dedicación aplicar también la intención actual. Pero esto no está totalmente puesto en la potestad del hombre porque cuando el hombre quiere atender mucho, contra la intención comienza a pensar otras cosas, según aquel *Salmo*, ‘mi corazón me abandona’ (*ST* III, q. 64, a. 8, ad 3)<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Véase Tomás de Aquino, *ST* I, q. 78, a. 1, ad 3.: (...) *appetitus naturalis est inclinatio cuiuslibet rei; appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam.*

<sup>53</sup> De hecho, en *In Sent.* IV, d. 15, q. 4, a. 2, qc. 4 y 5 Tomás intercambia los términos *actualis attentio* por *actualis intentio*.

<sup>54</sup> Tomás de Aquino, *ST* III, q. 64, a. 8, ad 3: *Ad tertium dicendum quod, licet ille qui aliud cogitat, non habeat actualem intentionem, habet tamen habituaalem, quae sufficit ad perfectionem sacramenti, puta si, cum sacerdos accedit ad baptizandum, intendit facere circa baptizandum quod facit Ecclesia. Unde, si postea in ipso exercitio actus cogitatio eius ad alia rapiatur, ex virtute primae intentionis perficitur sacramentum. Quamvis studiose curare debeat sacramenti minister ut etiam actualem intentionem*

Otra denominación de la intención de la voluntad es *intensio*. Con este término ocurre lo mismo que mencionábamos sobre *attentio*, esto es, la *intensio* no es algo diferente de la tendencia de la voluntad, sino que se la denomina así cuando la misma es vehemente. Este sentido de intención parece surgir de una confusión gráfica del propio Tomás de Aquino cuando en una primera redacción de la *Suma Contra Gentiles* habla de la *intentionem caloris*, pero en su versión definitiva la cambia por *intensionem caloris* (véase *SCG* III, cap. 53).<sup>55</sup> Este cambio nos mostraría que el Aquinate concebía a la *intentio* como *intensio* (véase Narváez, 2001, nota 2).

Por último, podemos mencionar a la *intentio* a la que se hace referencia cuando se habla de la intención de un autor al escribir un texto. Simonin (1930) y Hayen (1954) consideran que este sentido de intención era de uso común en ese período y que carece de pertinencia filosófica. De hecho, Hayen cree que el significado de esta *intentio* es “pensamiento” o “sentido” (véase 1954, p. 48). Sin embargo, pensamos que Mauricio Narváez (2001) logra mostrar de manera convincente que se trata de la misma intención que es acto de la voluntad y, por lo tanto, significa direccionalidad, por lo que sería erróneo atribuirle otra acepción.

El siguiente cuadro pretende plasmar de manera ostensible las distinciones y semejanza que intentamos mostrar en esta sección.

<i>Intentio</i> (acto)	Apetito	Apetito sensitivo y Apetito natural ( <i>incliantio</i> )		
		Voluntad	Atención ( <i>attentio</i> )	
			Intensión o intensificación ( <i>intensio</i> )	
			Lo que un autor quiere decir ( <i>intentio auctoris</i> )	
		Sentido	Forma sensible	En el sentido externo
				En el sentido interno (sentido común e imaginación)

*adhibeat. Sed hoc non totaliter est positum in hominis potestate, quia praeter intentionem, cum homo vult multum intendere, incipit alia cogitare; secundum illud Psalmi, cor meum dereliquit me.*

<sup>55</sup> En página web *corpusthomicum* puede encontrarse la edición Leonina tanto de la primera redacción de la *SCG* como de su versión definitiva.

<i>Intentio</i> (forma)	Cognoscitiva		Forma <i>insensata</i>	En la estimativa/cogitativa
				En la memoria
		Intelecto		Especie inteligible
				Verbo mental
		Primeras y segundas intenciones		
No cognoscitiva	En la causa instrumental (aire, semen, herramientas, sacramentos)			

#### 4. Definición de *esse intentionale*

Ahora sabemos que el término *intentio* posee, al menos, dos significados que son irreductibles entre sí y que la direccionalidad es un acto perteneciente al apetito racional en sentido propio. Evidentemente resulta una decisión arbitraria y errónea querer extender este sentido a todos los usos del término. En esta sección nos dedicaremos a averiguar qué es lo que entiende el Aquinate cuando habla de la intención como sinónimo de forma que tiene un *esse intentionale*. Nuestro objetivo consistirá en establecer una definición de la existencia intencional teniendo en cuenta que la misma no implica direccionalidad. Además esta decir que este hecho demostraría que la primera característica de las lecturas intencionalistas no está presente en la gnoseología del Aquinate.

Hemos señalado en los capítulos anteriores que es equivocado considerar que para Tomás el *esse intentionale* es sinónimo de existencia mental. En efecto, si este fuera el caso, tendría que afirmarse que los instrumentos son capaces de poseer estados mentales o que Dios no es un ser cognoscitivo al carecer de este tipo de existencia. Debido a que se pueden encontrar suficientes razones para desestimar la lectura intencionalista sobre este punto, algunos intérpretes ofrecieron otra manera de entender el *esse intentionale* y la *intentio* en el contexto del conocimiento.

De acuerdo con esta interpretación alternativa los conceptos de *esse intentionale* e *intentio* pueden ser entendidos como "ser o existencia informacional" y como "mensaje" o "información" respectivamente (véase Gyekye, 1971, p. 37). Esta lectura se fundamenta en uno de los significados que posee la palabra árabe *ma'na* que es



traducida por los latinos como *intentio*.<sup>56</sup> A continuación mencionaremos algunos autores para mostrar que existe una amplia bibliografía que sustenta esta lectura.

Podríamos comenzar por Lawrence Dewan (1980) quien en un artículo donde estudia los conceptos de *esse spiritualis* y *esse intentionale* en la teoría de Alberto Magno sobre la sensación externa se enfrenta a un escenario semejante el nuestro: Alberto sostiene que en el medio puede haber una *intentio* del color. Dewan aprovecha esta ocasión para señalar que los traductores latinos de Avicena escogieron el término *intentio* para traducir la palabra árabe *ma'na*. El verbo árabe *'ana* es fundamental aquí, puesto que de ella se deriva la palabra en cuestión. Los autores latinos tradujeron este verbo como *velle dicere*, esto es, como “*intentar* decir” o “querer decir”. Dewan también menciona que la palabra inglesa *to mean* es la que mejor traduce el *velle dicere*. De acuerdo con esta reconstrucción, el término *intentio* debería ser traducido como “significado” o “noción” para rescatar el sentido original del término árabe.

Podemos unirnos a la lectura que hace Dewan y suponer que tanto para Tomás de Aquino como para Alberto Magno en el “contexto de lo sensible y el sentido, [*intentio*] significa el *mensaje* enviado desde lo sensible al sentido” (Dewan, 1980, nota 6).<sup>57</sup> Evidentemente para este autor es incorrecto poner el acento en la etimología latina del término *intentio*, como lo hacen los autores intencionalistas, ya que el origen de esta palabra está relacionado con la información o el mensaje que recibimos del mundo externo.

Otro autor que adhiere a esta interpretación es Richard Sorabji (1991) que se dedicó a estudiar el concepto de intencionalidad en los filósofos antiguos, medievales, modernos y contemporáneos. Cuando su investigación llega a Tomás de Aquino se detiene en el concepto de *esse intentionale* para remarcar que una parte importante de los intérpretes del Aquinate lo entienden como la existencia que un ente posee cuando es conocido, es decir, cuando se halla en un ente cognoscitivo. Para derribar esta interpretación el autor señala que para Tomás una intención puede existir en el medio, es decir, en un ente no cognoscitivo.

De hecho, Sorabji llega a afirmar que si bien “(...) una intención supone un *mensaje*, no puede implicar como una cuestión de necesidad la conciencia del mensaje”

---

<sup>56</sup> Véase Moya Cañas, 2000, p. 12: De esta manera *ma'na* adquiere el sentido de “significado”, “mensaje”.

<sup>57</sup> Dewan, 1980, nota 6: *In our context of sensibles and sense, it means the message sent from the sensible to the sense.* (El subrayado es mío)

(1991, p. 243).<sup>58</sup> En esta afirmación se intenta mostrar que es erróneo pensar que una *intentio* necesita que haya una conciencia por detrás que la sustente. La intención como forma hace referencia simplemente a un tipo de información que puede trasladarse por determinados medios. Parece claro que este autor no coincide con el núcleo fuerte de la interpretación intencionalista, como si lo hace Miles Burnyeat (véase sección 2 del capítulo II).

Podemos mencionar también a Gyula Klima (2013) que realizó una investigación sobre el tema de la intencionalidad en los filósofos medievales y observó que hay ciertos mitos que circulan entre los intérpretes de Tomás de Aquino y de Buridan. Uno de estos mitos se refiere a la llamada “tesis de Brentano”. Como dijimos en la introducción de este trabajo, para Brentano la intencionalidad, entendida como direccionalidad, es una característica distintiva de la conciencia. Klima se encarga de señalar en su trabajo que esta tesis no se encuentra en la filosofía del Aquinate.

Este autor señala que toda información es “acerca de” algo (*aboutness*), ya que nos “dirige hacia” el objeto que produce esa información en nosotros. Por eso mismo, la intencionalidad lejos de ser la característica de lo mental es una propiedad común a todas las formas que tienen una existencia intencional, ya sea que se encuentren en un ente cognoscitivo o no. Después de todo “(...) no son únicamente mis percepciones y mis pensamientos los que llevan información sobre mi entorno, sino que también el medio lleva esta *información*” (Klima, 2013, p. 2)<sup>59</sup> a los sentidos. Esta afirmación parece ser correcta porque para Tomás de Aquino, aunque ningún ente cognoscitivo reciba esta información, sigue siendo cierto que la información se encuentra en el medio.

Víctor Caston (2005) analiza las diferentes interpretaciones de la “cierta alteración” que padece el sentido, según las palabras de Aristóteles en su *De Anima*. En su trabajo no menciona la existencia intencional de las formas, pero sí advierte que hay una distinción entre la alteración que se observa en la percepción y las otras clases de alteraciones en donde también hay una recepción de formas sin materia. De acuerdo con este autor la diferencia fundamental entre ambas alteraciones se encuentra en que las alteraciones que padece la sensación externa “(...) suponen esencialmente la

---

<sup>58</sup> Sorabji, 1991, p. 243: (...) *an intention involves a message, it cannot imply as a matter of necessity awareness of the message.* (El subrayado es mío)

<sup>59</sup> Klima, 2013, p. 2: (...) *it is not only my perceptions and my thoughts that carry information about my environment, but also the medium carrying this information.* (El subrayado es mío)

*transmisión de información o contenido*” (Caston, 2005, p. 300).<sup>60</sup> Esto se debe a que las características que se encuentran en el objeto se transfieren y replican en el ente cognoscitivo de una manera mucho más sutil a como ocurre en los otros tipos de alteraciones.

Juan José Sanguineti (2011) muestra una postura semejante a las mencionadas cuando estudia tanto la intencionalidad como la percepción sensible y la conciencia humana en Tomás de Aquino. Al referirse a la especie sensible, este autor nos recuerda que la posición del Aquinate se contrapone a los primeros filósofos, quienes pensaban que los sentidos reciben algunas cualidades físicas de los objetos. Luego de esta aclaración señala que en la gnoseológica tomista no se recibe una cualidad física, sino una *intentio* de los objetos.

En este punto Sanguinetti remarca que la palabra *intentio* puede ser entendida como “sinónimo de ‘especie’ y que modernamente (...) podría traducirse por ‘información’” (Sanguineti, 2011, p. 70). La traducción que propone no se debe al origen árabe del término, como veíamos en Dewan, sino que lo interpreta a partir del contexto en el que aparece. En efecto, debido a que el ente cognoscitivo no recibe una cualidad física del objeto, sino una información de la misma Tomás de Aquino utiliza el término *intentio* para referirse a esa información.

Algo similar puede encontrarse en un artículo de Richard Moser (2011) que tiene al *esse intentionale* como tema principal. Allí el autor expone una interpretación propia sobre la gnoseología del Aquinate contraponiéndola a la lectura clásica, cuyo principal exponente es John Haldane. En un determinado punto de su interpretación se enfrenta al problema de la existencia de intenciones extramentales. De acuerdo con Moser Tomás de Aquino menciona a estas intenciones para referirse a los aspectos informacionales de los objetos que se prestan para ser conocidos por los entes cognoscitivos.

Este autor reconoce que se podría traducir el término *intentio* como “direccionalidad” basándose en el infinitivo *intendere* que significa “dirigirse a”, no obstante, cree que “(...) con respecto a la relación de la mente y el mundo es aceptable traducir *intentio* como ‘mensaje’ o ‘señal’” (Moser, 2011, p. 220).<sup>61</sup> La elección de esta traducción se fundamenta en la coherencia que ganaría o perdería la filosofía del Doctor Angélico. De acuerdo con Moser sería casi imposible entender la teoría de las

---

<sup>60</sup> Caston, 2005, p. 300: (...) *essentially involve the transmission of information or content*. (El subrayado es mío)

<sup>61</sup> Moser, 2011, p. 220: (...) *with respect to the relationship of the mind and the world, it is acceptable to translate “intentio” as “message” or “signal”*. (El subrayado es mío)

intenciones extramentales si consideramos que *intentio* refiere siempre a la acción de dirigirse hacia algo.

Esta manera de pensar es compatible con la esencia de la teoría del conocimiento sensitivo de Aristóteles, ya que rescata su verdadera intención cuando define al sentido como la recepción de formas sensibles sin materia. Recordemos que para ejemplificar la alteración que padece el sentido el Estagirita la compara con el “modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro” (Aristóteles, *De anima* 424a 19). Como bien explica Víctor Caston (2005) en el momento en que el anillo impresiona la cera no solo deja el contorno de su figura, sino que también da información certera sobre el propietario del anillo. De hecho, una costumbre de aquella época consistía en sellar los documentos para autentificarlos. Cuando uno veía el sello de un documento, notaba que la cera tenía determinada forma que permitía saber quién lo enviaba. Es decir, la forma de la cera transmitía información, pero no quedaban en ella el hierro o el oro del anillo que se utilizó para realizar el sello.

Con este ejemplo Aristóteles quería arrojar luz sobre un tipo de inmutación que no produce modificaciones materiales, ya que el oro o el hierro del anillo no pasan a la cera, pero que es capaz de transmitir algún tipo información a partir de la forma impresa (véase Caston, 2005, p. 301). Algunos comentadores del Estagirita y de Tomás de Aquino critican esta analogía alegando que la impresión del anillo sobre la cera es un ejemplo correspondiente a un tipo de inmutación natural. En efecto, la cera es modificada por el anillo al imprimirle su figura,<sup>62</sup> sin embargo, creemos que esta objeción es parcialmente verdadera.

Concedemos que la cera cambia la disposición o la figura de su materia al recibir la forma del anillo, cosa que no ocurre en la inmutación espiritual, pero la materia no se modifica hasta el punto de adquirir la misma materia que posee el anillo, como sí sucede en todas las inmutaciones naturales. Consideramos que se debe tener en cuenta que en aquella época los pensadores no poseían otros medios para representar una inmutación que transmita información y que no produzca ninguna clase de cambio observable. Hoy en día podríamos hablar de cómo la información es transmitida en un CD o pendrive sin que esta recepción de una *intentio* modifique la materia de los elementos mencionados.

A fin de cuentas, la palabra “información” deriva del verbo latino *informare* que literalmente significa “dar una forma”. Cuando los objetos nos informan de sus

---

<sup>62</sup> Véase Hoffman, 1990, p. 91: *Should we infer then that Aquinas is inconsistent when he uses the wax to illustrate the reception of form without matter? I think Aquinas is inconsistent.*

características lo hacen dándonos una forma de ellos mismos, es decir, los entes cognoscitivos tenemos información acerca del mundo porque recibimos las formas de los objetos exteriores. De acuerdo con lo expuesto en esta sección podemos concluir que los conceptos de *esse intentionale* e *intentio*, como sinónimo de forma intencional, son mejor entendidos cuando se los traduce como “información” o “mensaje” en lugar de “direccionalidad”.

Resulta sencillo pensar que para Tomás de Aquino tanto los entes materiales como los entes inmateriales son capaces de poseer y transmitir información. La diferencia entre unos y otros no radicaría en la capacidad de recibir intenciones, sino en la facultad de comprender esta información y esta facultad depende del grado de inmaterialidad que posea el ente. La información contenida en los entes cognoscitivos descansa y reposa en la facultad que posee algún grado de inmaterialidad. En cambio, en los entes no cognoscitivos la información está en constante movimiento debido a su materialidad y únicamente sirven para trasladar esa información.

## 5. Conclusiones

En este capítulo hemos mostramos que para Tomás de Aquino el *esse intentionale* no consiste en un puro referir a un objeto, sino que es un tipo de existencia tal como lo es el *esse naturale*. Esta existencia no se identifica con la existencia cognoscitiva o mental, puesto que la existencia natural también puede ser cognoscitiva y además la existencia intencional puede encontrarse en seres carentes de conocimiento. De acuerdo con nuestra tesis la existencia intencional suple las deficiencias de la existencia natural en los entes creados permitiéndoles abarcar la totalidad de lo cognoscible.

El estatus ontológico del *esse intentionale* es tal que el Aquinate afirma que pertenece al género de las cualidades y no al de relación. Este hecho nos demuestra que los intérpretes intencionalistas se equivocan al identificar la existencia intencional con la direccionalidad. Ahora bien, aunque la existencia intencional sea una cualidad debe decirse que tiene un ser incompleto tanto en la realidad como en los entes cognoscitivos. Esta incompletitud nos enseña que en el plano ontológico se encuentra un escalón por debajo del *esse naturale* que siempre tienen un ser completo en la naturaleza.

Por otra parte, notamos que el término *spiritus* es usado en un sentido amplio por el Aquinate, siguiendo la línea de pensamiento de Averroes y Alberto Magno. El propio

Tomás de Aquino nos cuenta que esta palabra proviene del *pneuma* griego y es utilizada para significar la sutileza de una naturaleza y como tal puede ser aplicada para referirse tanto a entes materiales como a entes inmateriales. Lo importante para nuestro trabajo está en que esta ambivalencia o doble valor semántico demuestra que es el término más adecuado para describir el estado intermedio del ser sensible.

Algo similar sucede con el término *intentio* que es usado de múltiples maneras por el Aquinate. Varias acepciones de este término comparten una raíz común, sin embargo, algunas de ellas se predicán de una manera equívoca. Esto se debe a que la palabra “intención” puede significar o bien la tendencia hacia algo, o bien una forma intencional. Si se presta atención a las características que Tomás le atribuye a la existencia intencional, se notará que es erróneo afirmar que la misma significa direccionalidad. En efecto, la direccionalidad no es una cualidad y mucho menos se puede decir que tenga una existencia incompleta o fluente. Es evidente que, así como el término *spiritus*, contenido en la inmutación espiritual, no implica relación al espíritu, de la misma manera el término *intentio*, que se halla en la existencia intencional, no significa direccionalidad. Lo más plausible es que *intentio* en este contexto haga referencia a un tipo de “mensaje” o “información”.

De todas maneras, debemos admitir que la *intentio* que es acto de la voluntad y significa tendencia o direccionalidad tiene ciertamente una relación con el conocimiento. Quizás este hecho podría demostrar que las teorías intencionalistas no se equivocan al decir que para Tomás de Aquino el ente cognoscitivo se dirige a un objeto cuando lo conoce y que esta acción sea su marca distintiva. En el próximo capítulo estudiaremos la relación que existe entre, por un lado, la intención concebida como acto y, por otro lado, el conocimiento sensitivo e intelectual. Luego de analizar en profundidad esta relación en condiciones de determinar si la intencionalidad debe pertenecer al criterio de cognitividad.

## **CAPÍTULO VIII**

### **INTENCIONALIDAD DE LOS APETITOS COGNOSCITIVOS (RACIONAL Y SENSITIVO)**

Hasta el momento hemos demostrado que en la gnoseología de Tomás de Aquino la existencia intencional no es ni suficiente ni necesaria para que un ente sea cognoscitivo. No obstante, podría objetarse que eliminar el *esse intentionale* del criterio de cognitividad no implica expulsar a la intencionalidad de dicho criterio. En efecto, en los capítulos anteriores hemos señalado que la intencionalidad no se encuentra en la existencia intencional, sino en el acto del apetito intelectual. De hecho, algunos intérpretes han sugerido que la intencionalidad que conforma la marca de lo cognitivo no se halla en el *esse intentionale*, sino en la *intentio* de la voluntad.

De acuerdo con esta interpretación la lectura intencionalista se mantendría en pie, aunque para ello se deban sacrificar las características presentadas por Brentano. Este punto se vincula con lo que hemos señalado en la introducción de este trabajo, a saber, que existen dos sentidos en los que se puede afirmar que un filósofo posee una teoría intencionalista. Esperamos que lo tratado en los capítulos anteriores haya sido suficiente para demostrar que el sentido brentaniano, aquel que unifica la direccionalidad con la existencia intencional, no es aplicable a la gnoseología de Tomás de Aquino.

En los capítulos restantes estudiaremos el segundo sentido que puede adquirir una teoría intencionalista, esto es, aquel sentido que vincula la direccionalidad del conocimiento con la acción de la voluntad. En el presente capítulo analizaremos la afirmación de que la direccionalidad de los actos mentales sucede con independencia del concepto de *esse intentionale*. También investigaremos hasta qué punto se puede sostener que Tomás poseía una teoría intencionalista sin que esto implique afirmar que la marca de lo cognitivo es la intencionalidad. Nuestro objetivo consiste en verificar si la direccionalidad es atribuible a todo acto cognoscitivo y, de ser así, reflexionar si este hecho es suficiente para afirmar que la intencionalidad forma parte del criterio de cognitividad.

Para lograr nuestro objetivo dividiremos el capítulo en tres secciones. En la sección 1 presentaremos las teorías contemporáneas de la intencionalidad que, sin hacer referencia a la existencia intencional, afirman que los estados mentales son

intencionales. También estudiaremos las funciones que Tomás de Aquino les atribuye a las *intentiones* de los diferentes apetitos en todo acto cognoscitivo y se analizará la influencia de la intención de la voluntad en el conocimiento intelectual.

En la sección 2 se estudiará la relación de la *intentio* concebida como “direccionalidad” en el plano del conocimiento sensitivo. La influencia de la intención en la percepción genera varios interrogantes acerca de la pasividad y/o actividad de las facultades sensitivas. En efecto, si la intencionalidad fuese necesaria para todo acto cognoscitivo, como se concluirá en la sección 1, la percepción debería ser una actividad en donde el sujeto se dirige hacia el objeto. Sin embargo, esta tesis va en contra de la pasividad que clásicamente se les atribuyó a los sentidos. Finalizaremos la sección analizando las soluciones que se presentaron a este problema y veremos por qué motivo ninguna de ellas es satisfactoria.

En la sección 3 se intentará resolver el problema presentado en la sección 2. Se observará que las *intentiones* del apetito sensitivo y del apetito natural cumplen un papel importante en la gnoseología de Tomás de Aquino. Se estudiará la relación que existe entre la intención del apetito sensitivo y los sentidos externos para establecer si estos últimos son activos o pasivos. Para concluir analizaremos lo estudiado a lo largo del capítulo y decidiremos si la *intentio*, entendida como direccionalidad, pertenece o no al criterio de cognitividad.

## **1. *Intentio* en el acto intelectual**

Algunos estudiosos de Tomás de Aquino han advertido que la existencia intencional no cumple un papel tan importante en el criterio de cognitividad como se pretendió en los últimos años. Sin embargo, esto no implica que tales autores no cataloguen a la gnoseología de Aquinate como una teoría intencionalista. Esto se debe a que sería posible adjudicarle el segundo sentido de intencionalidad mencionado en la introducción de este trabajo. Por este motivo nos dedicaremos a analizar hasta qué punto es posible afirmar que Tomás poseía una teoría intencionalista e intentaremos establecer de manera definitiva si la intencionalidad es la marca de lo cognitivo o, al menos, forma parte del criterio de cognitividad.

Para estudiar este segundo sentido de intencionalidad que se le atribuye al Aquinate es oportuno conocer primeramente las palabras de los principales exponentes



contemporáneos de esta teoría. Hoy en día se admite que el estudio de la intencionalidad por parte de Brentano funcionó como un suelo sobre el que se establecieron dos grandes tradiciones filosóficas, a saber, la tradición fenomenológica y la tradición analítica (véase Jacob, 2005, pp. 19-30). Edmund Husserl, el principal representante de la escuela fenomenológica, define la intencionalidad de la siguiente manera:

Entendimos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de ser conciencia de algo. Ante todo, nos salió al encuentro esta maravillosa peculiaridad, a la que retrotraen todos los enigmas de la teoría de la razón y de la metafísica, en el *cogito* explícito: una percepción es percepción de algo, digamos de una cosa; un juzgar es un juzgar de una relación objetiva; una valoración, de una relación de valor; un desear, de un objeto deseado, etcétera. El obrar se refiere a la obra, el hacer a lo hecho, el amar a lo amado, el regocijarse a lo regocijante, etc. (Husserl, 1913/1962, p. 199)

Por el lado de la tradición analítica podemos mencionar a John Searle que en su libro dedicado a la intencionalidad define a esta característica de lo mental con las siguientes palabras:

La intencionalidad es aquella propiedad de muchos estados y eventos mentales por los cuales se dirigen a, o acerca de, o de objetos y estados de cosas en el mundo. Si, por ejemplo, tengo una creencia, debe ser una creencia de que tal y tal es el caso; si tengo un temor, debe ser un temor de algo o de que algo ocurrirá; si tengo un deseo, debe ser un deseo de hacer algo o de que algo deba suceder o sea el caso: si tengo una intención, debe ser una intención de hacer algo. (Searle, 1983, p. 1)<sup>1</sup>

A pesar de las diferencias que pueden señalarse entre estos dos filósofos,<sup>2</sup> ambos concuerdan en que la intencionalidad es la direccionalidad de la conciencia o de los actos mentales hacia sus objetos. Es importante notar que a diferencia de Brentano en ningún momento hacen referencia a la existencia intencional. Decimos que es

---

<sup>1</sup> Searle, 1983, p. 1: *Intentionality is that property of many mental states and events by which they are directed at or about or of objects and states of affairs in the world. If, for example, I have a belief, it must be a belief that such and such is the case; if I have a fear, it must be a fear of something or that something will occur; if I have a desire, it must be a desire to do something or that something should happen or be the case; if I have an intention, it must be an intention to do something.*

<sup>2</sup> A diferencia de Husserl, Searle considera que la intencionalidad no es la característica principal de la conciencia, ya que para él existen estados mentales que no refieren a ningún objeto, como ocurriría en el caso del dolor. Para una exposición más detallada de esta cuestión véase Jacquette (2011).

importante este dato porque hasta el momento hemos demostrado que la existencia intencional no implica direccionalidad para Tomás de Aquino, sin embargo, esto no significa que dicha característica esté ausente en los actos cognoscitivos.

En la sección 3 del capítulo VII señalamos que la *intentio* concebida como direccionalidad es un acto de la facultad apetitiva, especialmente de la voluntad. Nuestro objetivo inmediato es determinar si hay una verdadera intencionalidad en los actos cognoscitivos y de ser así trataremos de resolver si es diferente e independiente de la intencionalidad de la voluntad. Sobre este punto podemos traer a colación una crítica que realiza Heidegger a quienes sostienen que la intencionalidad es un término que la fenomenología tomó en préstamo de la escolástica. El filósofo alemán considera que en realidad no existe tal préstamo y parece fundamentar su posición en la creencia de que solo existe un sentido propio o primario de *intentio*.

Los comportamientos tienen la estructura del dirigirse-a, del estar dirigidos-a. Tomando en préstamo un término de la escolástica, la fenomenología designa esta estructura como *intencionalidad*. La escolástica habla de la *intentio* de la voluntad, de la *voluntas*, esto es, habla de ella solo en relación con la voluntad. Está muy lejos de asignar la intencionalidad también a los demás comportamientos del sujeto, o incluso de captar, de modo fundamental, el sentido de esta estructura. Por consiguiente, es un error tanto histórico como sustancial decir, como se hace hoy con frecuencia, que la teoría de la intencionalidad es una teoría escolástica. (Heidegger, 1927/2000, p. 87)

Para comprender la postura de Heidegger debemos distinguir los términos “intención” e “intencionalidad”. La intencionalidad, como dijimos, es una característica de los estados mentales de estar dirigidos o ser acerca de (*aboutness*) un objeto. La intención, por su parte, hace referencia a la determinación de la voluntad en orden a un fin (véase Pujadas, 1988, pp. 31-33). De acuerdo con esta distinción se puede decir que toda intención (todo acto de la voluntad) es un estado intencional, ya que cuando alguien quiere, “quiere algo”. Sin embargo, no todo estado intencional es una acción deliberada, es decir, hay estados intencionales no “intencionales” (voluntarios).

En el pasaje citado Heidegger sostiene que los escolásticos no captaron el sentido profundo de la intencionalidad por el cual se dice que todo estado mental se dirige a un objeto. De acuerdo con el filósofo alemán estudiar una supuesta teoría intencionalista en

un autor de la Edad Media equivale a estudiar la intención de la voluntad debido a que estos filósofos no fueron capaces de ir más allá. Por nuestra parte, consideramos que la formulación de Heidegger es demasiado amplia y, por lo tanto, ambiciosa y errónea. Nuestro trabajo se centra en el pensamiento de Tomás de Aquino, por este motivo no hablaremos de la escolástica en general, sino que restringimos la afirmación de Heidegger a la gnoseología del Aquinate y desde allí intentaremos mostrar su equivocación.

Lo primero que debemos decir es que Tomás de Aquino también distinguía entre la intención de la voluntad y la intencionalidad o direccionalidad que está presente en los actos mentales, aunque en varias oportunidades se puedan identificar ambos actos. Esta afirmación se hará más clara a lo largo de estos dos capítulos, pero es importante avanzar en nuestro estudio teniendo en mente este hecho. También debemos señalar que Heidegger está en lo correcto cuando afirma que el Doctor Angélico utiliza el término *intentio* como direccionalidad o tendencia principalmente en relación con la voluntad.

De hecho, es posible mostrar que la direccionalidad del acto cognoscitivo en el ser humano es en realidad efecto de un acto de la voluntad, puesto que es esta facultad la que tiende o hace tender hacia algo. Sin embargo, esto no significa que no haya un sentido derivado o secundario de intencionalidad que es aplicable a las demás potencias del alma. Lo que estamos afirmando es que para Tomás de Aquino no solamente la voluntad, sino también el intelecto y los sentidos tienden a sus objetos, lo que mostraría que este filósofo le asigna la intencionalidad no solo a la voluntad, sino a los demás comportamientos del sujeto.

El sentido derivado o secundario de intencionalidad que abarca a todas las potencias del alma será estudiado en las siguientes secciones, por el momento nos dedicaremos a estudiar el papel que cumple la intencionalidad de la voluntad en el acto del conocimiento intelectual. Para ello es oportuno analizar el desarrollo que hace el Aquinate sobre una cuestión que puede parecer ajena a la filosofía, a saber, si los ángeles son capaces de conocer nuestros pensamientos. Este tema se encuentra en *Quaestiones Disputatae De Malo* q. 16, a. 8 y en *Quaestiones Disputatae De Veritate* q. 8, a. 13.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Si bien estos pasajes son paralelos, debe aclararse que en *De Malo* Tomás se pregunta si los demonios (ángeles caídos) pueden conocer los pensamientos del corazón y en *De Veritate* se pregunta si los ángeles, en general, pueden conocer lo que está oculto en el corazón. Consideramos que esta es solo una diferencia superficial que se explica por el contexto donde se encuentran los respectivos artículos, pero que no hace al caso saber si los ángeles son “buenos” o “malos” a la hora de tratar sobre su capacidad cognitiva. Por

A pesar de ser un tema claramente teológico, estos textos revelan las siguientes posiciones filosóficas que son asumidas por Tomás: 1) el ser humano es capaz de dirigir su atención hacia un objeto voluntariamente y considerarlo desde diferentes aspectos y con distinta intensidad; 2) la representación mental es importante en su gnoseología, pero también lo es el acto por el cual uno atiende a lo mentado; 3) el conocimiento no puede ser reducido a un determinado estatus metafísico, esto es, poseer formas con un *esse intentionale* o un *esse naturale*, ya que hay un aspecto psicológico del ente cognoscitivo que tiene relevancia.

En esta cuestión el Aquinate utiliza varios términos para referirse al pensamiento del ser humano, algunos de ellos son: *cogitationes cordis*; *cogitationes internae* e *id quod est in cogitatione vel voluntate*. Todos estos términos hacen referencia a los pensamientos que no son expresados, sino que permanecen en el fuero interno del sujeto cognoscente. Lo que se intenta saber en esta cuestión es si los ángeles pueden tener acceso a los pensamientos más privados del ser humano.

En la *responsio* de *QDM* q. 16, a. 8 Tomás de Aquino distinguen dos maneras en las que alguien puede conocer lo que otro está pensando: 1) de una manera, de acuerdo a cómo los pensamientos pueden ser vistos en sí mismos y esta es la forma en la que un individuo conoce sus propios pensamientos; 2) de otra manera, según cómo esos pensamientos son vistos no en sí mismos, sino a partir de ciertos signos. Con respecto a esta última manera de conocer los actos intelectuales, en *QDV* q. 8, a.13 Tomás vuelve a hacer una nueva distinción.

De un modo en cuanto del pensamiento actual resulta algún movimiento en el cuerpo, mientras alguien es afectado por la alegría o la tristeza de estas cosas que piensa, y así el corazón de cierta manera se mueve. En efecto, por este modo también los médicos a veces pueden conocer la pasión del corazón. De otro modo en cuanto del pensamiento actual alguien tiene mérito o demérito, y así se cambia de cierta manera hacia el bien o hacia el mal el estado del agente o del que piensa. Los ángeles también conocen esta mutación de las disposiciones. (*QDV* q. 8, a.13, co.)<sup>4</sup>

---

este motivo trataremos esta cuestión como si en ambas obras estuviera refiriéndose a la naturaleza angélica sin más.

<sup>4</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 8, a. 13, co.: *Uno modo in quantum ex cogitatione actuali resultat aliquis motus in corpore, dum aliquis gaudio vel tristitia afficitur ex his quae cogitat, et sic cor quodammodo movetur. Per hunc enim modum etiam medici quandoque possunt passionem cordis cognoscere. Alio*

El primer tipo de movimiento o mutación, que también es mencionado en *De Malo*, es corporal. Uno puede saber que alguien está pensando en situaciones tristes, por ejemplo, porque observa lágrimas, llantos o algún gesto facial que manifiesta ese tipo de pensamientos. Acerca de este punto el Aquinate sostiene que los ángeles pueden tener un conocimiento más certero que otro ser humano debido a que ellos, además de estos movimientos externos, pueden conocer los movimientos del corazón. Hay que tener en cuenta que para Tomás toda pasión está constituida por un elemento formal y otro material. El elemento formal de la ira, por ejemplo, es el deseo de venganza y el elemento material es la ascensión de la sangre junto al corazón.<sup>5</sup> Este elemento material no es siempre visto de manera directa por nosotros, pero sí por los ángeles.<sup>6</sup>

En cuanto al segundo tipo de mutación se observa que el Aquinate habla de *status agentis* y de una *dispositionum mutationem* en relación con el merecimiento o desmerecimiento, pero no desarrolla estos puntos. No obstante, es posible encontrar una pequeña referencia en la respuesta a la sexta objeción en donde se afirma que Orígenes sostuvo la tesis de que todo pensamiento deja un signo o una señal en el alma. El Doctor Angélico acepta la postura de Orígenes y se remite al cuerpo del artículo para afirmar que el conocimiento que se tiene de esas señales no es directo.

A modo de hipótesis<sup>7</sup> se puede decir que los pensamientos por los cuales alguien merece o desmerece son aquellos que hacen que una persona adquiera o pierda la gracia santificante. De acuerdo con Tomás de Aquino nadie puede merecer la vida eterna sin la gracia (véase *ST I-II*, q. 109, a. 5) y la misma puede ser ganada o perdida según los actos que uno tenga, incluyendo los actos mentales. De ahí se sigue que alguien puede “merecer” o “desmerecer” la salvación como consecuencia de sus pensamientos.

Además, el Aquinate afirma que nadie puede saber con certeza si posee la gracia santificante, únicamente es posible realizar alguna suposición a partir de ciertos indicios (véase *ST I-II*, q. 112, a. 5 y *QDV* q. 10, a. 10.). Debido a que la gracia es una disposición (véase *ST I-II*, q. 110, a. 3, ad 3) es probable que cuando se la adquiere o se

---

*modo inquantum ex actuali cogitatione aliquis meretur vel demeretur; et sic mutatur quodammodo status agentis vel cogitantis in bonum vel in malum. Et hanc dispositionum mutationem Angeli cognoscunt.*

<sup>5</sup> Véase Tomás de Aquino, *ST I*, q. 20, a. 1, ad 2: (...) *in passionibus sensitivi appetitus, est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem; et aliquid quasi formale, quod est ex parte appetitus. Sicut in ira, ut dicitur in I de anima, materiale est accensio sanguinis circa cor, vel aliquid huiusmodi; formale vero, appetitus vindictae.*

<sup>6</sup> Para un desarrollo más completo de la naturaleza de la pasión véase González Vidal, 2008, p. 17-21.

<sup>7</sup> Se propone una hipótesis porque consideramos que el tema merece algún tipo de explicación, sin embargo, no desarrollaremos el tema porque excede por mucho a las pretensiones de esta tesis.

la pierde ocurra alguna “mutación de la disposición” (*dispositionum mutationem*), como se lee en el pasaje citado. Esta mutación produciría un cambio en el “estatus de agente” (*status agentis*), puesto que pasa de merecer la salvación a desmerecerla y sería esta mutación la que puede ser conocida por las sustancias separadas.

Tomás de Aquino considera que se tiene un conocimiento indirecto, accidental y general de los pensamientos cuando se los conoce a partir de ciertos signos. El primer tipo de conocimiento anteriormente mencionado, aquel por el cual se conocen los pensamientos en sí mismos, es el que realmente nos interesa, ya que es más perfecto. En relación con este tipo de conocimiento, el Doctor Angélico sostiene que ningún ente creado puede conocer de manera directa los pensamientos de otro y esto se debe a que los mismos dependen de la voluntad, más específicamente, de la *intentio* de la voluntad.

Respuesta. Debe decirse que los ángeles no pueden mirar los pensamientos de los corazones por sí y directamente. En efecto, para que la mente piense algo en acto se requiere la intención de la voluntad por la cual la mente se convierte en acto a la especie que posee. (*QDV* q. 8, a. 13, co.)<sup>8</sup>

Los ángeles pueden conocer las especies inteligibles que están en nuestro entendimiento y esto se debe a que ellos no carecen de ninguna forma de los entes naturales (Véase Sección 2 del capítulo VI). Ahora bien, poseer especies inteligibles no es equivalente a pensar, ya que se necesita usar alguna de esas especies para que el acto cognoscitivo ocurra. Por eso Tomás afirma que “la visión espiritual de los ángeles buenos o malos puede ver las formas espirituales de nuestro intelecto, aunque no ven cómo las usamos para pensar” (*QDM* q. 16, a. 8, ad 2).<sup>9</sup> Como señala Scarpelli Cory (2015) “uso” es un término técnico que hace referencia al acto de la voluntad que mueve a otras potencias del alma para que realicen su operación propia.<sup>10</sup> En este caso la voluntad mueve al intelecto a elegir una de las especies inteligibles que posee y a partir de esta elección el sujeto piensa “acerca de” algo.

---

<sup>8</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 8, a.13, co.: *Responsio. Dicendum, quod Angeli cogitationes cordium per se et directe intueri non possunt. Ad hoc enim quod mens aliquid actu cogitet, requiritur intentio voluntatis, qua mens convertatur actu ad speciem quam habet.*

<sup>9</sup> Tomás de Aquino, *QDM* q. 16, a. 8, ad 2: *Potest autem visus spiritualis Angeli boni vel mali videre formas spirituales intellectus nostri; non tamen propter hoc vident qualiter eis utamur cogitando.*

<sup>10</sup> Véase Tomás de Aquino, *ST* I-II, q. 16, a. 1, co.: *Unde manifestum est quod uti primo et principaliter est voluntatis.*

De acuerdo con el Aquinate no se puede conocer lo que alguien está pensando porque es imposible acceder a la direccionalidad de su atención, puesto que la misma depende exclusivamente de la voluntad. Además, debemos tener en cuenta que el conocimiento de los pensamientos ajenos no se reduce a saber qué especie inteligible está usando un individuo, sino que también es necesario conocer a qué aspecto de la especie inteligible elegida está atendiendo. Por este motivo, aunque se admita que un ángel es capaz de saber qué especie inteligible va a ser usada, jamás podrá conocer con precisión acerca de qué versa el pensamiento.

A lo segundo debe decirse que de una especie que el intelecto tiene en sí mismo avanza a diversos pensamientos, como por la especie de hombre podemos pensar varias cosas del hombre. Por eso, aunque un ángel vea que nuestro intelecto se configura según la especie de hombre, no se sigue que conozca el pensamiento del corazón de manera determinada. (*QDV* q. 8, a. 13, ad 2)<sup>11</sup>

Se observa con claridad en este pasaje que lo determinante del acto cognoscitivo no es la posesión de formas que tienen una existencia intencional. Este es un requisito necesario, pero no suficiente para que se dé el acto cognoscitivo. Evidentemente también es necesaria la intencionalidad, esto es, la direccionalidad hacia un objeto y Tomás de Aquino afirma de manera explícita que esta intencionalidad es un acto de la voluntad. Esto quiere decir que no sería el intelecto el que por sí mismo se dirige a su objeto, sino que es la voluntad la que mueve al intelecto y lo direcciona a pensar en algo concreto.

En los capítulos anteriores hemos podido observar que la atención de los comentaristas intencionalistas estaba dirigida a los conceptos de *esse intentionale* e *intentio* cuando estos son usados como sinónimos de “forma” o “especie”. De acuerdo con estos autores tales términos harían referencia a la direccionalidad del conocimiento, esto es, el sentido y el intelecto se dirigirían a los objetos a partir de las formas intencionales, lo que explicaría el nombre de “intenciones”. Sin embargo, en la sección anterior mostramos que la existencia intencional de una forma denota un tipo de “existencia informacional” que los objetos transmiten.

---

<sup>11</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 8, a. 13, ad 2: *Ad secundum dicendum, quod ex una specie quam intellectus penes se habet, in diversas cogitationes prodit, sicut per speciem hominis varia de homine possumus cogitare. Unde etsi Angelus videat intellectum nostrum figurari secundum speciem hominis, non sequitur quod cogitationem cordis determinate cognoscat.*

Ahora bien, el hecho de que la existencia intencional no signifique “direccionalidad” no implica que para el Aquinate el sujeto no se dirija efectivamente a los objetos cuando piensa en ellos. Hay una verdadera intencionalidad en el acto cognoscitivo, pero esta acción no parece ser algo propio del sentido o del intelecto, sino que es un acto exclusivo de la voluntad. De hecho, este acto es tan importante que Tomás llega a decir que “(...) todos los pensamientos dependen de la voluntad como de su causa” (*QQ XII*, q. 5, a. 2, co.).<sup>12</sup>

El error de los intérpretes intencionalistas se encuentra en que únicamente prestaron atención a un aspecto del conocimiento, a saber, la posesión de formas intencionales y por eso se vieron obligados a tomar la parte por el todo. Consideraron que para Tomás de Aquino la tenencia de formas intencionales implicaba o era idéntica a la direccionalidad del conocimiento. La lectura intencionalista es equivocada porque no distingue entre la posesión de formas que tienen un determinado estatus ontológico y el acto que la voluntad ejerce sobre las facultades cognoscitivas.<sup>13</sup>

Para Aquino, entonces, la intencionalidad resulta ser irreducible a la representación mental. *Lo que Joe está pensando es tanto el resultado de cómo él voluntariamente dirige su atención en el uso de la especie, como acerca de qué es la especie en sí misma.* (Cory, 2015, p.175)<sup>14</sup>

De acuerdo con lo dicho en esta sección para Tomás de Aquino todo conocimiento depende del acto de la voluntad. Esto se debe a que la intención es un acto propio de la facultad apetitiva y la misma debe estar presente en todo tipo de conocimiento. Sin embargo, esta afirmación aplicada al conocimiento sensitivo contrasta con el carácter puramente pasivo que el Aquinate les atribuye a los sentidos externos. La próxima sección estará dedicada al análisis y solución de este problema.

---

<sup>12</sup> Tomás de Aquino, *QQ XII*, q. 5, a. 2, co.: (...) *omnes cogitationes dependeant a voluntate sicut a sua causa.*

<sup>13</sup> Véase, por ejemplo, De Haan para quien la presencia de las formas intencionales asegura la direccionalidad del acto cognoscitivo: *This intentional presence, when received by a cognitive faculty, makes the object cognitively present to the cognitive subject by directing their conscious awareness to the object itself* (2014, p. 4).

<sup>14</sup> Cory, 2015, p. 179: *For Aquinas, then, intentionality turns out to be irreducible to mental representation. What Joe is thinking about is just as much the result of how he voluntarily directs his attention in using the species, as of what the species is in itself about.* (El subrayado es de la autora)



## 2. Intencionalidad del conocimiento sensitivo: problemas

De acuerdo con Tomás de Aquino la percepción puede ser explicada a partir de categorías causales, puesto que los objetos cumplen el papel de agentes y los órganos sensorios de pacientes en el acto perceptivo. De hecho, en *Quodlibet* VIII Tomás responde con un esquema causal a la cuestión de si las especies que están en alma son recibidas de los objetos externos. El objetivo de ese artículo consiste en saber si los objetos externos causan el conocimiento y, de ser así, se intenta establecer el tipo causalidad que está involucrada. El Aquinate dirá que los objetos son efectivamente quienes originan las especies en el alma y utiliza el tema para establecer una clasificación de los diferentes tipos de agentes y pacientes.

En efecto, existe [1.1] un agente que por mismo es suficiente para inducir su forma en el paciente, como el fuego es por mismo suficiente para calentar. Hay, sin embargo, [1.2] un agente que por mismo no es suficiente para inducir su forma en el paciente, si no sobreviene otro agente. Como el calor del fuego no es suficiente para completar la acción de nutrición si no fuera por la virtud del alma nutritiva. Por eso la virtud del alma nutritiva es el agente principal mientras que el calor del fuego es el agente instrumental.

De la misma manera, hay una diversidad por parte de los pacientes. En efecto, existe [2.1] algún paciente que no coopera en nada con el agente, como la piedra cuando es lanzada hacia arriba o la madera cuando a partir de ella se hace una silla. Pero hay [2.2] otro paciente que sí coopera con el agente, como la piedra cuando es lanzada hacia abajo y el cuerpo del hombre cuando es sanado por la medicina. (*QQ* VIII, q. 2, a. 1, co.)<sup>15</sup>

Esta clasificación es útil para conocer de qué manera son recibidas las especies en las diferentes potencias cognoscitivas, esto es, en los sentidos externos, la imaginación y el intelecto. En relación con el intelecto Tomás afirma que el agente pertenece al segundo tipo mencionado y el paciente también es de la segunda clase. Esto es así porque los

---

<sup>15</sup> Tomás de Aquino, *QQ* VIII, q. 2, a. 1, co.: *Est enim quoddam agens quod de se sufficiens est ad inducendum formam suam in patiens, sicut ignis de se sufficit ad calefaciendum. Quoddam vero agens est quod non sufficit de se ad inducendum formam suam in patiens, nisi superveniat aliud agens; sicut calor ignis non sufficit ad complendum actionem nutritionis nisi per virtutem animae nutritivae: unde virtus animae nutritivae est principaliter agens, calor vero igneus instrumentaliter. Similiter etiam est diversitas ex parte patientium. Quoddam enim est patiens quod in nullo cooperatur agenti; sicut lapis cum sursum proiicitur, vel lignum cum ex eo fit scamnum. Quoddam vero patiens est quod cooperatur agenti; sicut lapis cum deorsum proiicitur, et corpus hominis cum sanatur per artem.*

fantasmas de la imaginación no pueden mover por sí mismo al entendimiento posible [1.2], ya que son inteligibles en potencia. La colaboración del intelecto agente [2.2] es necesaria para que esas especies sean inteligibles en acto.

En el acto de la imaginación el agente es del primer tipo y el paciente es del segundo tipo. Esto es, los objetos son agentes suficientes [1.1] para el acto imaginativo, pero a diferencia de los sentidos externos, la imaginación tiene la capacidad de manipular [2.2] las especies recibidas para formar nuevas imágenes. El ejemplo típico que utiliza Tomás es el de unir la especie de montaña y la especie de oro para formar la imagen de una montaña de oro. Por último, en relación con la percepción el Aquinate afirma que los objetos externos son por sí mismos agentes suficientes [1.1], puesto que los sentidos se comportan como pacientes que no colaboran en nada [2.1].

Las cosas que están fuera del alma se comportan de tres maneras en relación con las diversas potencias del alma. En efecto, en relación con los sentidos exteriores se comportan como agentes suficientes, con los cuales los pacientes [los sentidos externos] no cooperan, sino que solo reciben. El hecho de que el color por sí mismo no pueda por mover la vista a no ser que sobrevenga la luz no es contrario a lo que se dijo, ya que tanto el color como la luz se cuentan entre a aquellas cosas que están fuera del alma. Los sentidos exteriores reciben solamente de las cosas por el modo del padecer, sin que cooperen en algo para su formación. (*QQ VIII, q. 2, a. 1, co.*)<sup>16</sup>

La afirmación de que los sentidos son totalmente pasivos y se limitan a recibir no debe sorprendernos, ya que es una tesis que se remonta hasta Aristóteles. No obstante, los inconvenientes aparecen cuando observamos que en ciertos lugares de su *corpus* Tomás de Aquino afirma o parece afirmar que existe algún tipo de actividad en los sentidos externos. Esta actividad se relaciona con la intencionalidad que está involucrada en todo acto cognoscitivo.

En efecto, en todas las potencias del alma encontramos que cuando una potencia tiende a su acto, otra [potencia] o bien se debilita, o bien se abstrae totalmente de

---

<sup>16</sup> Tomás de Aquino, *QQ VIII, q. 2, a. 1, co.*: *Res quae sunt extra animam tripliciter se habent ad diversas animae potentias. Ad sensus enim extenorem se habent sicut agentia sufficientia, quibus patientia non cooperantur, sed recipiunt tantum. Quod autem color per se non possit movere visum nisi lux superveniat, non est contra hoc quod dictum est; quia tam color quam lux, inter ea quae sunt extra animam, computantur. Sensus autem exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem.*

su acto, como es evidente en aquel que tiende tan fuertemente a la operación de la vista que el oído no percibe lo que se le dice, a no ser que la fuerza de su vehemencia arrastre así el sentido del que escucha. Por esta razón es que para el acto de alguna potencia cognoscitiva se requiere la atención (*intentio*), como prueba Agustín en el libro *De Trinitate*. (*QDV* q. 13, a. 3, co.)<sup>17</sup>

En el ejemplo dado por Tomás el oído no percibiría lo que se está diciendo debido a que le falta la *intentio* que es necesaria para llevar al acto su operación. La ausencia de la atención se debe a que la misma se encuentra en otro sentido externo, a saber, la vista. En *De veritate* q. 10 el Aquinate destaca el rol activo que cumplen todas las potencias cognoscitivas y afirma que “(...) ninguna potencia puede conocer algo a no ser convirtiéndose a su objeto, como la vista nada conoce a no ser convirtiéndose al color” (*QDV* q. 10, a. 2, ad 7).<sup>18</sup> Es importante notar que Tomás utiliza a un sentido externo como ejemplo de que toda potencia cognoscitiva se dirige a su objeto.<sup>19</sup> Por último, en la *Suma Contra Gentiles* afirma lo siguiente.

Una facultad cognoscitiva no conoce algo en acto a no ser que esté presente la atención (*intentio*), por eso a veces no imaginamos en acto los fantasmas que se conservan en el órgano, porque la atención no se dirige hacia ellos. (*SCG* I, cap. 55)<sup>20</sup>

En este caso Tomás se refiere al acto de la imaginación, pero lo que tienen en común las últimas dos citas es que confirman que toda potencia cognoscitiva necesita de la *intentio* para que por medio de ella el sujeto se dirija hacia el objeto. Ahora bien, el hecho de que la vista se convierta al color contrasta con la afirmación de que los sentidos son totalmente pasivos. Debemos tener en cuenta que la clasificación de los sentidos externos como pacientes que no colaboran en nada a la acción del agente es coherente con la definición aristotélica de los sentidos que el Aquinate acepta: “la facultad capaz

---

<sup>17</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 13, a. 3, co.: *Hoc enim in omnibus animae potentiis invenimus, quod quando una potentia in suo actu intenditur, alia vel debilitatur in suo actu, vel ex toto abstrahitur; sicut patet in illo in quo operatio visus fortissime intenditur, quod auditus eius non percipit ea quae dicuntur, nisi forte sua vehementia ad se trahant sensum audientis. Cuius ratio est, quia ad actum alicuius cognoscitivae potentiae requiritur intentio, ut probat Augustinus in Lib. de Trinit.*

<sup>18</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 10, a. 2, ad 7: (...) *nulla potentia potest aliquid cognoscere nisi convertendo se ad obiectum suum, ut visus nihil cognoscit nisi convertendo se ad colorem.*

<sup>19</sup> Véase Pasnau, 1997, p. 135 que sostiene que en este contexto los términos *intentio* y *converso* son sinónimos.

<sup>20</sup> Tomás de Aquino, *SCG* I, cap. 55: *Vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio: unde et phantasmata in organo conservata interdum non actu imaginamur, quia intentio non fertur ad ea.*

de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro” (Aristóteles, *De anima* 424a 19). De hecho, suele asumirse que la teoría de la percepción del Aquinate se fundamenta en que los sentidos externos son absolutamente pasivos (véase Carcedo, 1992, pp. 205-209; Beuchot, 2008, pp. 14-31).

Por otro lado, en varias obras Tomás de Aquino sostiene la tesis de la necesidad de la *intentio* en todo acto cognoscitivo y afirma que esta idea proviene de Agustín de Hipona. En la sección 1 del capítulo IV señalamos que de acuerdo con el Hiponense todo conocimiento precisa de la participación de tres actores: el sujeto, el objeto y la *intentio*. La función de la *intentio* sería la de establecer una conexión entre el sujeto y el objeto. Tomás de Aquino, como buen teólogo escolástico, no puede contradecir ni disentirse de la afirmación de semejante autoridad eclesiástica y es por eso que debe tener en cuenta sus palabras. Ahora bien, lo que necesitamos saber es si las posiciones de Aristóteles y Agustín hicieron que Tomás desarrollara una teoría de la percepción incoherente.

En efecto, es posible señalar, al menos, dos clases de inconsistencias: 1) El Aquinate sostiene que los objetos externos son causa suficiente de la percepción; sin embargo, hemos observado que en varios lugares sostiene que la *intentio* es necesaria para que el acto cognoscitivo ocurra; 2) Siguiendo a Aristóteles, Tomás afirma que los sentidos son totalmente pasivos, no obstante, junto con Agustín considera que los mismos deben dirigirse hacia sus objetos para que se produzca el acto cognoscitivo. Evidentemente la direccionalidad que está presente en todo tipo de conocimiento parece ser un aspecto activo que contrasta con la pasividad propia de los sentidos externos.

Robert Pasnau (1997) observó estas contradicciones y por eso buscó la manera de resolver el problema a fin de obtener una comprensión mayor de la teoría de la percepción del Aquinate. En esta sección nos dedicaremos a analizar las vías interpretativas más relevantes que Pasnau postuló. La primera de ellas consiste en advertir que la *intentio* no es un acto de los sentidos, sino que es un acto de la voluntad. Como mencionamos en el capítulo anterior, la *intentio*, concebida como “direccionalidad”, no es acto de ninguna potencia cognoscitiva y eso incluye a los sentidos externos. Por lo tanto, la *intentio* a la que se hace referencia debe ser acto de

una potencia apetitiva, esto es, la voluntad, ya que “aplicar la *intentio* a algo o no aplicarla nace en la potestad de la voluntad” (*QDM* q. 3, a. 10, co.).<sup>21</sup>

Advirtiendo este hecho podría sostenerse que los sentidos son absolutamente pasivos porque son movidos tanto por los objetos externos cuando los inmuta como por la voluntad cuando los direcciona hacia algo (véase Pasnau, 1997, p. 138). De acuerdo con esta idea la direccionalidad que es necesaria para el acto de la potencia no surge de los sentidos mismos por lo que nunca dejarían de ser pasivos. De esta manera puede sostenerse que no existe un rol activo de los sentidos externos, puesto que son movidos, pero no motores.

Esta vía solucionaría el problema de la pasividad/actividad de los sentidos, sin embargo, haría imposible sostener que los objetos sensibles son una causa suficiente para producir la percepción. En efecto, la *intentio* de la voluntad sería tan necesaria como la inmutación que los objetos ejercen sobre los sentidos externos. De acuerdo con esta tesis el conocimiento sensitivo sería el producto de la cooperación de dos causas, lo que haría que la clasificación presentada en las *Quaestiones de Quodlibet* sea errónea.

Es evidente que esta vía no soluciona el problema original y por este motivo Pasnau ensaya otra solución posible. Esta segunda vía consiste en distinguir la aprehensión de la percepción. Cuando el objeto externo inmuta los órganos sensorios se dice que hay aprehensión, pero para que haya conocimiento, esto es, percepción se necesita que los sentidos juzgues aquello que aprehenden. Se debe advertir que aquello sobre lo que juzgan no es más que sus objetos propios.

Los sentidos exteriores reciben de los objetos por el modo del padecer, sin que algo coopere para su formación, aunque ya formados tienen una operación propia, que es juzgar los objetos propios. (*QQ* VIII, q. 2, a. 1, co.)<sup>22</sup>

Esta distinción es idéntica o, al menos, similar a la distinción de Alberto Magno que mencionamos en la sección 4 del capítulo IV. Recordemos que para Alberto el conocimiento propiamente dicho ocurre cuando hay un juicio por parte del sentido, en este lugar Tomás parece sostener algo semejante cuando afirma que “(...) el sentido y el

---

<sup>21</sup> Tomás de Aquino, *QDM* q. 3, a. 10, co.: *Applicare autem intentionem ad aliquid vel non applicare, in potestate voluntatis existit.*

<sup>22</sup> Tomás de Aquino, *QQ* VIII, q. 2, a. 1, co.: *Sensus autem exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem; quamvis iam formati habeant propriam operationem, quae est iudicium de propriis obiectis.*

intelecto no solo reciben las formas de las cosas, sino que también tienen que juzgar” (*In DSS I*, lectio 19, 12).<sup>23</sup> Pasnau prosigue con esta hipótesis y sostiene que la intención es necesaria únicamente para el acto del juicio. La aprehensión consistiría en la recepción puramente pasiva de las formas intencionales y en este nivel no habría ningún tipo de actividad (véase Pasnau, 1997, p. 139).

Ahora bien, si esta interpretación fuera correcta, la aprehensión ocurriría a un nivel pre-cognitivo, ya que todo conocimiento necesita de la intención. Y es aquí donde surge el problema porque cuando el Aquinate establece la distinción entre la aprehensión y el juicio sostiene que la aprehensión es un tipo de conocimiento, que es justamente el conocimiento sensitivo o percepción. El juicio que sigue a la aprehensión es una percepción de segundo orden en el cual el sujeto siente que está percibiendo.

La acción de la vista puede ser considerada o bien en cuanto consiste en la inmutación del órgano por lo sensible exterior y de esta manera no se siente sino el color. Por eso, por esta acción la vista no ve que ve. Diferente es la acción de la vista en cuanto a que, después de la inmutación del órgano, juzga esa misma percepción del órgano por lo sensible, incluso alejado lo sensible y de esta manera la visión no solo ve o siente el color, sino que también siente la visión del color. (*In DA II*, lectio 2, 5)<sup>24</sup>

Ahora bien, si la aprehensión consiste en conocer sensitivamente los objetos externos, esto significa que necesita de la intención al igual que todo tipo de conocimiento. Y así volvemos al problema inicial ¿cómo es posible que los objetos externos sean causa suficiente de la percepción si también se requiere de la intención? Claramente esta vía tampoco resuelve el problema. Además, muestra que para Tomás de Aquino la presencia del juicio no es parte del criterio de cognitividad. Observamos que el juicio es un acto cognoscitivo de segundo orden, esto significa que puede haber conocimiento de primer orden sin que los sentidos juzguen sus objetos. Todo esto demuestra que el juicio no es necesario para conocer.

---

<sup>23</sup> Tomás de Aquino, *In DSS I*, lectio 19, 12: (...) *sensus et intellectus non solum recipiunt formas rerum, sed etiam habent iudicare.*

<sup>24</sup> Tomás de Aquino, *In DA III*, lectio 2, 5: *Actio visus potest considerari, vel secundum quod consistit in immutatione organi a sensibili exteriori, et sic non sentitur nisi color. Unde ista actione, visus non videt se videre. Alia est actio visus secundum quam, post immutationem organi, iudicat de ipsa perceptione organi a sensibili, etiam abeunte sensibili: et sic visus non videt solum colorem, vel sentit, sed sentit etiam visionem coloris.*

El último recurso al que recurre Pasnau radica en la distinción que realiza Tomás de Aquino entre las dos maneras en que una facultad del alma puede pasar de la potencia al acto (véase Pasnau, 1997, pp. 142-144). Una de esas maneras podría dar cuenta del rol totalmente pasivo de los sentidos externos y la otra podría explicar el rol activo que vendría a cumplir la *intentio* en la percepción.

(...) algo necesita ser movido por otro en cuanto está en potencia hacia muchas cosas, en efecto, es necesario que aquello que está en potencia se reduzca al acto por algo que está en acto y esto es mover. Pero alguna facultad del alma se halla que está en potencia a cosas diversas de dos modos: de un modo, en cuanto al hacer y el no hacer; de otro modo, en cuanto al hacer esto o aquello. Como la vista a veces ve en acto y a veces no ve; y a veces ve blanco y a veces ve negro. Por lo tanto, [algo] necesita un motor en cuanto a las dos cosas, esto es, en cuanto al ejercicio o al uso del acto y en cuanto a la determinación del acto. El primero de los cuales está de parte del sujeto que a veces se encuentra que actúa y a veces que no actúa, mientras que el otro está de parte del objeto, en cuanto que por él se especifica el acto. (ST I-II, q. 9, a. 1, co.)<sup>25</sup>

Lo interesante de esta cita radica en el ejemplo que utiliza el Aquinate, a saber, la actividad de la vista. Como se menciona en el pasaje, el hecho de que la vista realice su actividad procede del sujeto y más adelante Tomás de Aquino advertirá que es la voluntad del sujeto quien mueve al acto todas las potencias del alma. Pasnau señala que la voluntad del ser humano determina únicamente si la facultad visiva será utilizada o no, ya que si lo desea el sujeto puede, por ejemplo, cerrar los ojos. De acuerdo con esta lectura la actividad de la voluntad sería necesaria para el primer tipo de movimiento mencionado en el pasaje.

La segunda manera en que una potencia del alma puede pasar de la potencia al acto consiste en ver esto o aquello, el ejemplo utilizado es el de ver el blanco o el negro. Este tipo de movimiento no depende del sujeto, sino del objeto externo. Es decir, el

---

<sup>25</sup> Tomás de Aquino, ST I-II, q. 9, a. 1, co.: (...) *intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura, oportet enim ut id quod est in potentia, reducat in actum per aliquid quod est actu; et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa, uno modo, quantum ad agere et non agere; alio modo, quantum ad agere hoc vel illud. Sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album, et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens, aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus.*

sujeto tiene la capacidad de observar o de no observar lo que se encuentra frente a sus ojos, pero una vez que decide observar no depende de él el contenido de aquello que observará. Si en su campo perceptivo se encuentra un objeto blanco, la vista será inmutada por el color blanco y tal inmutación depende pura y exclusivamente del objeto. Luego, cuando el Aquinate afirma que los objetos externos son causa suficiente de la percepción estaría presuponiendo que el sujeto ya se encuentra predispuesto a percibir. Esto quiere decir que el ser humano ya habría decidido atender a lo que se encuentra frente a sus ojos. Una vez que la *intentio* de la voluntad está garantizada la inmutación de los objetos externos sería causa suficiente para que la persona perciba.

De esta manera seguiría siendo cierto que los objetos sensibles son causa suficiente de la percepción y también sería cierto que se requiere de la *intentio* para percibir. Pasnau no encuentra problemas a esta interpretación y, sin embargo, no queda satisfecho con la respuesta. Esto se debe a que él considera que es una salida artificial, similar a la de aquellos que sostienen que un ente es cognoscitivo porque posee poderes cognoscitivos (véase Pasnau, 1997, pp. 145-146). Nosotros tampoco adherimos a esta interpretación, pero esto se debe a que creemos que hay razones para desestimarla. En la próxima sección presentaremos los problemas de esta última vía y expondremos una solución a este problema que nos permitirá conocer la importancia que posee la *intentio* del apetito sensitivo en el acto perceptivo.

### **3. Intencionalidad del conocimiento sensitivo: solución a los problemas**

Si bien Pasnau no explica por qué le parece artificial la última vía que él ensaya, lo cierto es que se puede señalar un inconveniente grave. Como mencionamos en varias oportunidades, los animales deben ser contados como entes cognoscitivos debido a que son capaces de tener un conocimiento sensitivo de la realidad. Ahora bien, para Tomás de Aquino los animales no poseen *intentio* en sentido estricto, ya que no tienen una voluntad. Luego, si la última vía de Pasnau fuera correcta, esto es, si la percepción presupone efectivamente la *intentio* de la voluntad, entonces los animales serían incapaces de percibir.

En realidad, el problema no parece ser solo de la interpretación de Pasnau, ya que el propio Tomás señala que todo acto cognoscitivo necesita de la *intentio*. Lo que deberíamos preguntarnos es si la intención es necesaria únicamente para los actos



cognoscitivos de los seres humanos o abarca a todo ente cognoscitivo. Para resolver esta cuestión es necesario realizar una indagación más profunda acerca de la relación que existe entre la intención y las facultades cognoscitivas en general.

El Aquinate afirma en la *Suma Teológica* que “(...) la intención, como su mismo nombre indica, significa ‘tender hacia algo’” (*ST I-II*, q. 12, a. 1, co. )<sup>26</sup> y en el *Comentario a las Sentencias* sostiene que la “(...) la intención no es un acto cognoscitivo, sino apetitivo” (*In Sent. II*, d. 38, q. 1, a. 3, co.).<sup>27</sup> De acuerdo con estos pasajes la intencionalidad o direccionalidad pertenecen a los apetitos. No obstante, debe tenerse en cuenta que en la filosofía de Tomás de Aquino existen tres tipos de apetitos: 1) el apetito natural, que es la inclinación natural de todos los entes a su fin; 2) el apetito sensitivo, que es la inclinación propia de los animales; 3) el apetito intelectual, es decir, la voluntad. Cabe recordar que la *intentio* se le adjudica al apetito intelectual en un sentido propio o primario y a los otros apetitos en un sentido derivado o secundario.<sup>28</sup>

En *ST I-II*, q. 12, a. 5 el Aquinate sostiene que puede hablarse de una intención en los animales y en todos los entes naturales siempre y cuando se tenga en cuenta que se trata de una *intentio* en sentido derivado. Es decir, los entes que carecen de un conocimiento racional tienden a algo únicamente en cuanto que son movidos. La intención en sentido estricto le corresponde al motor, esto es, al ente racional que conociendo el fin de manera perfecta se dirige él de forma deliberada. Debido a que el término *intentio* se le atribuye al acto del apetito intelectual en sentido estricto, Tomás suele utilizar el término *inclinatio*<sup>29</sup> para referirse a la direccionalidad de los otros apetitos: “Para Aquino, ‘inclinación’ y ‘tender hacia algo’ (*tendere in aliquid*) tienen el mismo significado” (Löwe, 2018, nota 24).<sup>30</sup>

De acuerdo con el Doctor Angélico toda intencionalidad (tendencia, direccionalidad o inclinación) implica el conocimiento de un bien hacia el cual se dirige el ente. Este bien es la perfección del ente que tiende hacia él como a su fin, por lo que

---

<sup>26</sup> Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 12, a. 1, co.: (...) *intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere.*

<sup>27</sup> Tomás de Aquino, *In Sent. II*, d. 38, q. 1, a. 3, co.: (...) *intentio non est actus cognoscitivae, sed appetitivae.*

<sup>28</sup> Véase Tomás de Aquino *In Sent. II*, d. 38, q. 1, a. 3, co.: *Appetitus autem intellectui conjunctus, voluntas dicitur: sed appetitus ab intellectu separatus, est appetitus sensibilis et naturalis. Quamvis autem cujuslibet horum appetituum intentio communis sit, per prius tamen in voluntate invenitur, quae ab intellectu conjuncto in finem dirigitur; et ideo intentio primo et per se actum voluntatis nominat secundum quod in ea est vis intellectus ordinantis.*

<sup>29</sup> Véase Tomás de Aquino, *ST I*, q. 78, a. 1, ad 3.: (...) *appetitus naturalis est inclinatio cuiuslibet rei; appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam.*

<sup>30</sup> Löwe, 2018, nota 24: *For Aquinas, “inclination” and “tending towards something” (tendere in aliquid) have de same meaning.*

estamos ante la presencia de una causalidad final que presupone el conocimiento del fin. Con respecto a este conocimiento que es requisito de la intencionalidad pueden darse tres alternativas: 1) el bien-fin es desconocido por el ente que se dirige hacia él; 2) el bien-fin es conocido de manera imperfecta por el ente que se inclina hacia él; 3) el bien-fin es conocido de manera perfecta por el ente que tiende hacia él.

El primer caso se da en todos los entes naturales que tienden a su fin en tanto son movidos por un apetito natural que fue impreso en ellos por el autor de la naturaleza que conoce ese fin. De acuerdo con el segundo caso se dice que los animales por su apetito sensitivo se mueven a su fin en cuanto que conocen lo que es conveniente para ellos. Sin embargo, por no conocer el bien en toda su amplitud, sino solo de forma particular, el animal se mueve de manera necesaria hacia ese bien (véase *ST I*, q. 59, a. 1). Por último, solo los entes intelectuales conocen el bien de manera perfecta y tienden hacia él por un acto voluntario. En este lugar se encuentran el ser humano, los ángeles y Dios.

Hemos observado en la primera sección de este capítulo que la intención de la voluntad es fundamental para el acto cognoscitivo intelectual, ya que sin esta *intentio* no habría conocimiento alguno. En base a esto podemos pensar que tal vez la intención del apetito sensitivo sea importante para el conocimiento sensitivo. Para estudiar esta hipótesis debemos primero conocer el alcance y los límites de la acción de la voluntad sobre las facultades sensitivas. Recordemos que la *intentio* de la parte intelectual siempre depende del sujeto y nunca puede ser violentada por otro ente, aunque sí puede ser movida por Dios. Debido a que ningún objeto externo puede forzar esta intención, ningún ente puede conocer lo que otro está pensando, ya que es algo enteramente subjetivo. Además, gracias a la voluntad uno puede elegir qué especie inteligible considerar y sobre qué aspecto de esa misma especie pensar.

La voluntad es una potencia apetitiva que tiene la capacidad de mover al resto de las facultades, incluyendo al intelecto y a los sentidos. Este punto es importante, puesto que para Tomás de Aquino los seres humanos tenemos la facultad de elegir qué objeto considerar y qué objeto ignorar, no solo en el plano intelectual, sino también en el plano sensitivo. De hecho, la participación de la voluntad en la percepción es mencionada en el tratamiento de la visión profética. De acuerdo con el Aquinate la visión profética precisa de la enajenación de los sentidos y, explicando esto, afirma que existen dos causas de esta enajenación, una natural y otra anímica.

Pero esta abstracción sucede de dos maneras: de una manera por una causa en el alma, de otra manera por una causa natural. En efecto, por una causa natural cuando los sentidos exteriores se quedan atónitos o bien a causa de una enfermedad, o bien a causa de los vapores del sueño que ascienden al cerebro, por los cuales sucede que se inmoviliza el órgano del tacto. Pero por causa en el alma, como cuando el hombre por una excesiva atención a las cosas intelectuales o imaginarias se abstrae completamente de los sentidos exteriores. (*QDV* q. 12, a. 9, co.)<sup>31</sup>

La *intentio* no puede extenderse a cosas diversas, mucho menos cuando la misma es muy intensa (véase *ST* I-II, q. 33, a. 3). Luego, si alguien voluntariamente atiende (*intentio*) a los objetos de la inteligencia o de la imaginación, puede ignorar o no atender a los objetos externos. Lo mismo sucede cuando uno atiende con intensidad a un objeto externo en detrimento de otro.

En efecto, es manifiesto que siempre una potencia tiende a su acto, otra potencia o bien es impedida, o bien es sustraída totalmente de su acto, como cuando alguien está atento a escuchar algo, no percibe un hombre que pasa. (*QDM* q. 3, a. 9, co.)<sup>32</sup>

Todo esto es producto de la *intentio* de la voluntad porque el sujeto elige atender al sonido que está escuchando y la intensidad de esa atención produce que otro objeto sensible no sea percibido. Ahora bien, si la intención que se requiere para conocer fuera siempre de la parte intelectual, Tomás no podría responder al siguiente argumento que sostiene que los ángeles no pueden enseñar a los seres humanos.

Pero fue dicho que los ángeles nos enseñan de cierto modo exteriormente, en cuanto imprimen en nuestra imaginación. Pero, por el contrario, la especie impresa en la imaginación no es suficiente para imaginar en acto, a no ser que esté presente la intención, como es evidente por Agustín en el libro *De Trinitate*. Sin embargo, un ángel no puede inducir la intención en nosotros porque la intención es acto de la

---

<sup>31</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 12, a. 9, co.: *Sed haec abstractio dupliciter contingit: uno modo ex causa animali; alio modo ex causa naturali. A causa quidem naturali quando exteriores sensus stupescunt vel propter aegritudinem, vel propter vapores somni ad cerebrum ascendentes, ex quibus contingit organum tactus immobilitari. Ex causa vero animali, sicut quando homo ex nimia attentione ad intellectualia vel imaginabilia omnino a sensibus exterioribus abstrahitur.*

<sup>32</sup> Tomás de Aquino, *QDM* q. 3, a. 9, co.: *Manifestum est enim quod quaecumque una potentia intenditur in suo actu, alia potentia vel impeditur vel totaliter avertitur a suo actu; sicut cum aliquis intentus est ad aliquem audiendum, non percipit hominem pertranseuntem.*

voluntad, en la cual solo Dios puede imprimir. Por lo tanto, tampoco imprimiendo en la imaginación puede un ángel enseñarnos porque, mediante la imaginación, no podemos ser enseñados a no ser imaginando algo en acto. (*QDV* q. 11, a. 3, arg. 2)<sup>33</sup>

El argumento es correcto. Para Tomás de Aquino la intención depende de la voluntad y la misma es accesible únicamente al propio sujeto y a Dios (véase *QDV* q. 8, a. 13, co.). Si para todo tipo de conocimiento se necesitara la intención de la voluntad, como el mismo Aquinate parece afirmar, ningún ente podría enseñarnos algo porque siempre estaría en nuestras manos poder no atender a aquello que nos intenta presentar. Sin embargo, esto es correcto en relación con el conocimiento intelectual, pero no lo es para el conocimiento sensitivo.

A lo segundo debe decirse que, aunque la intención de la voluntad no puede ser forzada, no obstante, la intención de la parte sensitiva puede ser forzada, como cuando alguien se pincha necesariamente tiene que atender a la lesión. Y así es también con todas las otras facultades sensitivas que usan un órgano corpóreo, y tal intención es suficiente para la imaginación. (*QDV* q. 11, a. 3, ad 2)<sup>34</sup>

Es necesario hacer una aclaración con respecto a la frase “la intención de la parte sensitiva”. Así como la *intentio* de la parte intelectual (perteneciente al apetito intelectual) mueve al intelecto a considerar su objeto, de la misma manera la intención de la parte sensitiva (perteneciente al apetito sensitivo) mueve a la imaginación y a los sentidos externos a considerar sus objetos. De esta manera, la “intención de la parte sensitiva” hace referencia al acto del apetito sensitivo que mueve a las potencias sensitivas, a saber, la imaginación y los sentidos externos.

---

<sup>33</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 11, a. 3, arg. 2: *Sed dicebat, quod Angeli nos docent quodammodo exterius, inquantum in nostram imaginationem imprimunt. Sed contra, species imaginationi impressa ad imaginandum in actu non sufficit, nisi adsit intentio, ut patet per Augustinum in Lib. de Trinit. Sed intentionem non potest in nobis inducere Angelus: cum intentio sit voluntatis actus, in quam solus Deus imprimere potest. Ergo nec etiam imprimendo in imaginationem Angelus docere nos potest, cum, mediante imaginatione, non possimus doceri nisi actu aliquid imaginando.*

<sup>34</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 11, a. 3, ad 2: *Ad secundum dicendum, quod quamvis intentio voluntatis cogi non possit, tamen intentio sensitivae partis cogi potest: sicut cum quis pungitur, necesse habet intendere ad laesionem; et ita est etiam de omnibus aliis virtutibus sensitivis, quae utuntur organo corporali; et talis intentio sufficit ad imaginationem.*

A lo cuarto debe decirse que para que un hombre considere en acto según las especies que habitualmente se originan en el intelecto, se requiere la intención de la voluntad, ya que el hábito es lo que alguien hace cuando quiere, como se dice en *De anima* III. Y de manera similar por la intención del apetito sensitivo sucede que el animal se imagina en acto aquellas cosas que anteriormente se conservaban en la memoria. (*QDM* q. 16, a. 11, ad 4)<sup>35</sup>

Tomás de Aquino afirma de manera directa que la intención del apetito sensitivo hace que el animal imagine algo en acto. En el pasaje anteriormente citado afirmaba que la intención de la parte sensitiva puede ser forzada en las demás “facultades sensitivas que usan órganos corporales”. Podemos pensar que los sentidos externos deben entrar en esta categoría por el hecho de que usan órganos corporales. Debido a que los ángeles pueden forzar la intención de la parte sensitiva, son capaces de enseñar al ser humano llevando al acto a los sentidos externos y la imaginación.

De hecho, en *De Malo* q. 16, a. 11 Tomás afirma que los demonios pueden inmutar las facultades cognoscitivas sensitivas y de esa manera hacer que una persona sienta o se imagine lo que ellos deseen. Lo interesante de esa cuestión se encuentra en que los sentidos externos son mencionados de manera explícita por el Aquinate. En efecto, una objeción en contra de su postura sostiene que tal influencia de las sustancias separadas en el ser humano no es posible porque se necesita de la intención para que el sentido y la imaginación sean llevados al acto.

Sin embargo, debe decirse que el demonio mueve el sentido para imaginar, no ciertamente imprimiendo nuevas especies, sino reduciendo las especies preexistentes en los espíritus sensitivos al órgano de la imaginación o el sentido. Pero, por el contrario, Agustín dice en *De Trinitate* XI que para ver cualquier cosa por la vista se exige la intención, que une la especie visible con la potencia visiva misma. Pero la intención pertenece a la potencia apetitiva, que el demonio no puede mover porque de esta manera forzaría al hombre a pecar, puesto que el pecado se sitúa en el apetito. Por lo tanto, [el demonio] no puede mover al hombre

---

<sup>35</sup> Tomás de Aquino, *QDM* q. 16, a. 11, ad 4: *Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod homo actu consideret secundum species quae habitualiter in intellectu existunt, requiritur intentio voluntatis: nam habitus est quo quis agit cum voluerit, ut dicitur in III de anima; et similiter per intentionem appetitus sensitivi contingit quod actu animal imaginetur ea quae prius in memoria conservabantur.*

para que sienta o imagine por el hecho de que reduce las formas al órgano del sentido o de la imaginación. (*QDM* q. 16, a. 11, arg. 3)<sup>36</sup>

A partir de lo dicho sobre la enseñanza de los ángeles podemos adelantarnos a la respuesta de Tomás y decir que no es necesario que la intención, que es requerida para el acto de los sentidos y la imaginación, provenga de la voluntad. La intención también es un acto del apetito sensitivo, que puede ser forzado, y como tal es posible de ser manipulada por los demonios para llevar al acto las facultades cognoscitivas sensitivas. Esta es justamente la respuesta que dará Tomás.

A lo tercero debe decirse que la intención es acto de la facultad apetitiva que ciertamente es doble. Una sensitiva, que efectivamente es la facultad de un órgano corpóreo, por eso su acto puede ser causado por alguna transmutación corporal, como por agregar o quitar algo corporal el apetito sensitivo se mueve a desear o evitar algo. Y de este modo los demonios pueden inmutar el apetito sensitivo para que tienda a algo. Sin embargo, diferente es la facultad apetitiva intelectual, esto es, la voluntad que debido a que no tiene un órgano corpóreo, no se inmuta por una inmutación corporal a no ser dispositivamente. Pero puede ser inmutada de manera eficiente o bien por el hombre mismo, en cuanto que la voluntad se mueve a sí misma, o bien por Dios, que obra interiormente. Por eso, según esto los demonios no pueden mover el alma para que tienda a algo. (*QDM* q. 16, a. 11, ad 3)<sup>37</sup>

La intención de la voluntad jamás puede ser forzada por un ente creado, pero sí lo puede ser la intención del apetitivo sensitivo, ya que depende de un órgano corpóreo que puede ser alterado materialmente. De esta manera, la intención que es necesaria para

---

<sup>36</sup> Tomás de Aquino, *QDM* q. 16, a. 11, arg. 3: *Sed dicendum, quod Daemon movet sensum ad imaginationem, non quidem imprimendo novas species, sed species praeexistentes in spiritibus sensitivis reducendo ad organum imaginationis vel sensus. Sed contra, Augustinus dicit in XI de Trin., quod ad videndum quacumque visione exigitur intentio, quae coniungat speciem visibilem ipsi potentiae visivae. Intentio autem pertinet ad vim appetitivam, quam Daemon movere non potest, quia sic hominem cogeret ad peccandum, cum in appetitu consistat peccatum. Non ergo per hoc quod reducit formas ad organum sensus vel imaginationis, potest movere hominem ad hoc quod sentiat vel imaginetur.*

<sup>37</sup> Tomás de Aquino, *QDM* q. 16, a. 11, ad 3: *Ad tertium dicendum, quod intentio est virtutis appetitivae actus: quae quidem est duplex. Una sensitiva, quae quidem est virtus organi corporei; unde potest eius actus ab aliqua corporali transmutatione causari; sicut ex aliquo corporali apposito vel subtracto appetitus sensitivus movetur ad aliquid desiderandum vel fugiendum; et hoc modo Daemones possunt immutare appetitum sensitivum ad aliquid intendendum. Alia autem est vis appetitiva intellectiva, scilicet voluntas: quae quia non habet organum corporale, non immutatur ex corporali immutatione, nisi dispositively; effective autem mutari potest vel ab ipso homine, secundum quod voluntas movet seipsam, vel a Deo, qui interior operatur. Unde secundum hoc Daemones non possunt movere animam ad aliquid intendendum.*

percibir puede ser forzada por un agente externo, ya sea un ángel o un objeto sensible. De acuerdo con lo dicho podemos afirmar que las potencias cognoscitivas sensitivas dependen de la *intentio* del apetito sensitivo o del apetito intelectual para realizar su actividad.

Estos datos nos permiten solucionar el problema presentado en la sección anterior. Si tenemos en cuenta el rol que cumple el apetito sensitivo en la percepción, podremos solucionar la inconsistencia que implicaría sostener que la intención es necesaria para el conocimiento sensitivo y afirmar al mismo tiempo que los objetos externos son causa suficiente de la percepción. Ahora sabemos que los objetos sensibles inmutan los sentidos externos y esta inmutación produce una alteración en el apetito sensitivo que lo inclina de manera necesaria a “atender” a dicho objeto. Esto quiere decir que la intención requerida para percibir se subordina causalmente a los objetos externos, por lo que estos últimos son causa suficiente de la percepción.

De esta manera sigue siendo cierto lo que afirmaba Aristóteles acerca de que los sentidos solo se limitan a recibir y no cooperan en nada, siendo el objeto externo la causa suficiente de la percepción. También es correcta la postura de Agustín al sostener que todo acto cognoscitivo requiere de la participación de la *intentio*. El problema de la incompatibilidad de ambas posturas solo puede ser solucionada si se conoce la función que la *intentio* en sentido derivado cumple en la gnoseología del Aquinate.

En esta sección hemos demostrado que para Tomás de Aquino la intencionalidad que se observa en un acto cognoscitivo no se reduce necesariamente a la acción de la voluntad como creía Heidegger. Sin embargo, debemos decir que hasta el momento sigue siendo cierto que no es el intelecto o el sentido quienes se dirigen a sus objetos, sino que siempre son dirigidos por un apetito. Con el fin de conocer si esta tesis se ajusta a la concepción gnoseológica de Tomás, en el próximo capítulo estudiaremos el papel que cumple el apetito natural en los actos cognoscitivos.

#### **4. Conclusiones**

Tanto en la filosofía analítica como en la filosofía fenomenológica se habla de la intencionalidad como una característica de lo mental, pero sin hacer referencia a ningún tipo de existencia. Si se tiene en cuenta que para Tomás de Aquino la direccionalidad es un acto de la voluntad y no de la forma que tiene una existencia intencional, se podría

mantener el núcleo firme del programa intencionalista afirmando que la marca de lo cognitivo es la tendencia hacia un objeto. De esta manera sería posible alejar al Aquinate de una lectura brentaniana y acercarlo a las posturas de Edmund Husserl y John Searle.

Tomás utiliza el concepto de *intentio* como direccionalidad o tendencia en dos sentidos: 1) en sentido estricto se dice que la intención es acto de la voluntad, ya que la misma necesita un conocimiento perfecto del fin; 2) en sentido derivado se dice que todo apetito, no exclusivamente el apetito intelectual, tiende a su fin. En este caso puede observarse una direccionalidad o tendencia tanto en el apetito natural como en el apetito sensitivo, la diferencia fundamental con el apetito intelectual radica en que los otros apetitos se mueven de manera necesaria y no libremente.

Para analizar la tesis según la cual esta *intentio* es la marca de lo cognitivo se estudió una cuestión que es netamente teológica, pero con importantes implicaciones filosóficas, a saber, si las inteligencias separadas o ángeles pueden conocer el pensamiento del ser humano. Tomás de Aquino da una respuesta negativa a esta cuestión y esto se debe a que el acto cognoscitivo, además de requerir la presencia de formas intencionales, necesita de la intencionalidad de la voluntad. Esto es, cuando alguien piensa acerca de algo, este “acerca de” depende del acto de la voluntad, ya que uno decide pensar en un determinado asunto y no en otro. Ahora bien, ningún ente creado puede conocer el acto de la voluntad, ya que depende exclusivamente del sujeto y por eso nadie puede conocer la direccionalidad del acto cognoscitivo. Esta cuestión es importante porque reafirma la idea de que la intencionalidad depende del apetito y no de la existencia intencional de las formas.

Ahora bien, este hecho resulta problemático para el conocimiento sensitivo, ya que el Doctor Angélico afirma en reiteradas oportunidades que los sentidos son absolutamente pasivos y que los objetos externos son causa suficiente de la percepción. Sin embargo, en otras ocasiones sostiene que la intencionalidad de la voluntad es un requisito necesario para todo acto cognoscitivo, contradiciendo las últimas dos afirmaciones. Para solucionar esta dificultad recurrimos al estudio que Pasnau realiza sobre esta cuestión, pero todas sus soluciones resultaron insatisfactorias. Sin embargo, resultó importante para nuestro trabajo aquella vía que para solucionar los inconvenientes mencionados distingue entre la aprehensión y el juicio.

Afirmamos que esta propuesta es la más importante porque dicha distinción es semejante al criterio de cognitividad que Dewan le atribuye a Alberto Magno. De



acuerdo con este criterio la aprehensión es simplemente la recepción de formas intencionales y la percepción en sentido estricto ocurriría cuando el sujeto emite un juicio acerca de lo recibido. Luego de estudiar en profundidad esta interpretación la rechazamos al notar que el Aquinate identifica la aprehensión con la percepción y lo que Pasnau denomina “percepción en sentido estricto” no es más que una percepción de segundo orden. En efecto, Tomás habla de esta percepción para hacer referencia al hecho de que los sentidos no solo perciben, sino que perciben que perciben.

En la última sección de este capítulo se presentó una solución a este problema apelando a la actividad del apetito sensitivo. Luego de analizar la función que el apetito intelectual y el apetito sensitivo cumplen en la percepción llegamos a la conclusión de que los objetos externos son causa suficiente de la percepción. En efecto, los objetos pueden mover al apetito sensitivo para que este a su vez mueva a los sentidos y estos tiendan a tales objetos. De esta manera se mantiene el aspecto pasivo de los sentidos y se incluye a la intención en el acto perceptivo.

Algo semejante ocurre con las operaciones sensibles más elevadas, esto es, la memoria y la imaginación. En el caso de los animales irracionales los objetos mueven de manera necesaria la intención del apetito sensitivo que da la tendencia a los actos memorativos e imaginativos. En el caso del ser humano los objetos mueven al apetito sensitivo, pero tal movimiento no es necesario, ya que todas las facultades (excepto las facultades vegetativas) están sometidas al apetito intelectual o voluntad. Esto hace que todo acto de percepción en el ser humano requiera no solo de una intención, sino del consentimiento de la intención en sentido estricto.

Ahora bien, estas conclusiones pueden ser puestas en duda con el siguiente argumento: si las potencias cognoscitivas necesitan la intervención del apetito intelectual o sensitivo para realizar su acto, eso quiere decir que el apetito precede al conocimiento. Sin embargo, Tomás de Aquino afirma en varias oportunidades que el apetito sigue al conocimiento en lugar de precederlo.<sup>38</sup> Ambas afirmaciones no pueden ser correctas, ya que se seguiría cierta circularidad entre el acto cognoscitivo y la acción de los apetitos. Por lo tanto, la intención no parece ser necesaria para todo acto

---

<sup>38</sup> Véase Tomás de Aquino, *In Sent.* I, d. 1, q. 1, a. 1, ad 1: (...) *appetitus semper sequitur cognitionem; QDV* q. 22, a. 1, co: *A se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa quae finem cognoscunt. Oportet enim dirigens habere notitiam eius in quod dirigit; In Sent.* III, d. 27, q. 1, a. 2, co: *Intendere autem finem impossibile est, nisi cognoscatur finis sub ratione finis, et proportio eorum quae sunt ad finem in finem ipsum; ST I*, q. 78, a. 1, ad 3: (...) *appetitus animalis consequitur formam apprehensam.*

cognoscitivo. El siguiente y último capítulo estará dedicado, entre otras cosas, a responder a esta objeción.

## CAPITULO IX

# INTENCIONALIDAD EN EL APETITO NATURAL: TOMÁS DE AQUINO Y LOS FILÓSOFOS CONTEMPORÁNEOS

Hemos observado en el capítulo anterior que para Tomás de Aquino la intencionalidad está presente en los actos cognoscitivos, sean sensitivos o intelectuales. Sin embargo, dicha intencionalidad no corre por cuenta de la existencia intencional de las formas poseídas, sino que es un acto del apetito sensitivo o del apetito intelectual. Ahora bien, la presencia de la *intentio* en todos los actos cognitivos parece justificar la idea de que la intencionalidad pertenece al criterio de cognitividad. Esto podría llevarnos a pensar que la lectura intencionalista es correcta, aunque necesite de algunas modificaciones.

Con el fin de estudiar esta posibilidad, en este último capítulo analizaremos la función que la *intentio* del apetito natural cumple en los actos cognoscitivos. En la sección 1 veremos que para Tomás de Aquino la intención del apetito natural permite que las potencias cognoscitivas tiendan por sí mismas a sus objetos propios. Evidentemente esta tesis acerca al filósofo escolástico a los autores intencionalistas contemporáneos, reavivando la lectura intencionalista. De hecho, no han faltado autores que sostengan que la característica distintiva de los entes cognoscitivos radica no en la posesión de formas intencionales, sino en la capacidad de tender a sus objetos.

En la sección 2 analizaremos este último criterio de cognitividad intencionalista cuyo principal representante es Amy Whitworth. El análisis de esta interpretación demostrará, por un lado, que dicho criterio no es correcto, ya que los entes no cognoscitivos cumplirían con el mismo y, por otro lado, que tal lectura puede ser utilizada para demostrar que la inmaterialidad es la característica que se encuentra en la base de todo criterio intencionalista. De esta manera, debería ser evidente que el rol que cumplen el *esse intentionale* y los dos significados de *intentio* en la gnoseología del Aquinate dependen en última instancia de la inmaterialidad.

Por último, en la sección 3 intentaremos establecer una comparación entre los puntos estudiados en la presente tesis y las discusiones contemporáneas que se dan en torno a la intencionalidad en la filosofía de la mente. En la actualidad la tesis de la intencionalidad física vino a cuestionar a la intencionalidad como la marca de lo mental y con ello abrió el debate acerca de ciertas cuestiones metafísicas que fueron relegadas

durante mucho tiempo. Consideramos que este hecho nos permitirá a mostrar que las palabras de los filósofos clásicos siguen teniendo valor hoy en día, ya que pueden aportar ideas a las investigaciones contemporáneas.

## 1. Intencionalidad natural de las facultades cognoscitivas

De acuerdo con el Aquinate ni el apetito sensitivo ni el apetito intelectual se mueven a no ser que lo apetecido sea percibido previamente. Sin embargo, según lo dicho en el capítulo previo nada es percibido sin la *intentio* de alguno de estos dos apetitos. Si percibimos un color, por ejemplo, es porque está presente la intención del apetito sensitivo o intelectual, pero si uno de estos apetitos tiende a ese color es porque se lo percibió con anterioridad. Parecería haber un círculo vicioso en la percepción y esto mismo ocurriría con el entendimiento, tal y como le expone la siguiente objeción.

Además, si la voluntad mueve al intelecto a su acto, entonces se sigue que el intelecto entiende debido a que la voluntad misma quiere entender. Pero la voluntad no quiere nada a no ser lo entendido. Por lo tanto, el intelecto entendería su mismo entender antes que la voluntad lo quisiera. Pero antes que el intelecto entendiese esto, es necesario afirmar que la voluntad lo quiso porque se afirma que el intelecto es movido por la voluntad. Por lo tanto, se va al infinito, o debe decirse que la voluntad no mueve al intelecto. (*QDV* q. 22, a. 12, arg. 2)<sup>1</sup>

Tomás dirá que la solución a este problema se encuentra en la acción del apetito natural. En efecto, el Aquinate sostiene que toda forma tiene un apetito natural y que “(...) cada una de las potencias del alma es cierta forma o naturaleza y tiene una inclinación natural a algo” (*ST* I, q. 80, a. 1, ad 3).<sup>2</sup> Esta inclinación natural explica que no haya ninguna circularidad entre el entendimiento y la voluntad “(...) en efecto, está establecido en el

---

<sup>1</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 22, a. 12, arg. 2: *Praeterea, si voluntas movet intellectum ad suum actum, tunc sequitur quod intellectus intelligat, quia voluntas vult ipsum intelligere. Sed voluntas non vult aliquid nisi intellectum. Ergo prius intellectus intellexit ipsum intelligere quam voluntas illud vellet. Sed antequam intellectus hoc intelligeret, oportet ponere quod voluntas illud vellet, quia ponitur intellectus a voluntate moveri. Ergo est abire in infinitum; vel dicendum, quod voluntas non movet intellectum.*

<sup>2</sup> Tomás de Aquino, *ST* I, q. 80, a. 1, ad 3: (...) *unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid.*

apetito natural que el intelecto se incline a su acto” (*QDV* q. 22, a. 12, ad 2)<sup>3</sup> sin que para ello intervenga el apetito sensitivo o la voluntad.

Anteriormente habíamos indicado que el intelecto, como cualquier otra potencia cognoscitiva, necesita de la intención para llevar al acto su operación. Ahora bien, esta intención puede pertenecer a cualquier apetito y no solamente al apetito racional o al apetito sensitivo. Lo que nos está diciendo Tomás en este pasaje es que la *intentio* del apetito natural del intelecto es suficiente para que ocurra el acto cognoscitivo, por lo que puede prescindir de la acción de la voluntad. Lo mismo ocurre con la relación existente entre los sentidos y el apetito sensitivo.

Por eso, es evidente que la visión apetece naturalmente lo visible solo para su acto, esto es, para ver, aunque el animal apetece la cosa vista por la facultad apetitiva no solo para ver, sino también para otros usos. Pero si el alma no necesitara las cosas percibidas por los sentidos a no ser a causa de las acciones de los sentidos, esto es, para sentirlas, no sería necesario poner un género especial de apetito entre las potencias del alma porque sería suficiente el apetito natural de las potencias. (*ST* I, q. 78, a. 1, ad 3)<sup>4</sup>

El Aquinate sostiene que la visión apetece naturalmente lo visible y que por el apetito sensitivo el animal desea el objeto “no solo” (*non solum*) para mirarlo, sino también para utilizarlo. Esta última afirmación confirmaría que el apetito sensitivo tiene, al menos, dos funciones y una de ellas estaría ligada al acto perceptivo. Además, agrega que, si la función de este apetito estuviera orientada únicamente a la percepción, no sería una potencia diferente a las otras potencias del alma. Esto se debe a que se identificaría con el apetito natural de cada potencia, ya que este apetito es suficiente para llevar al acto a los sentidos.

En efecto, una vez presentado el objeto a la potencia cognoscitiva sensitiva, esa potencia se vería inclinada de manera necesaria a percibirlo debido a la *intentio* de su apetito natural. Por esta razón el Aquinate llega a decir que “si un color se expone a la vista, de manera necesaria la mueve, a no ser que alguien aparte la vista” (*ST* I-II, q. 10,

---

<sup>3</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 22, a. 12, ad 2: (...) *statur enim in appetitu naturali, quo inclinatur intellectus in suum actum.*

<sup>4</sup> Tomás de Aquino, *ST* I, q. 78, a. 1, ad 3: *Unde patet quod visus appetit naturaliter visibile solum ad suum actum, scilicet ad videndum, animal autem appetit rem visam per vim appetitivam, non solum ad videndum, sed etiam ad alios usus. Si autem non indigeret anima rebus perceptis a sensu, nisi propter actiones sensuum, scilicet ut eas sentiret; non oporteret appetitivum ponere speciale genus inter potentias animae, quia sufficeret appetitus naturalis potentiarum.*

a. 2, co.).<sup>5</sup> Ahora bien, si la *intentio naturalis* de las facultades sensitivas es suficiente para llevar al acto a los sentidos ¿por qué se afirma que es necesaria la *intentio* del apetito sensitivo o intelectual? Además, si el entendimiento tiene un apetito natural por el que tiende naturalmente a su objeto ¿por qué sería necesaria la participación de la voluntad para realizar su acto?

Debemos advertir que el Aquinate no estaba ajeno a estos planteos. De hecho, en al menos dos oportunidades presenta la objeción donde se cuestiona la necesidad de que haya un apetito sensitivo y un apetito intelectual, fundamentándose en una supuesta suficiencia del apetito natural de las facultades. En efecto, si todas las facultades poseen un apetito natural por el cual tienden a sus objetos ¿por qué deberían agregarse otros dos apetitos que cumplan la función que ya se encuentra de manera natural en el ente en cuestión?<sup>6</sup> A esta objeción Tomás responde de la siguiente manera.

A lo undécimo debe decirse que el intelecto ciertamente apetece lo inteligible de manera natural en tanto es inteligible, en efecto, el intelecto naturalmente apetece entender y el sentido, sentir. Pero debido a que las cosas sensibles o inteligibles no se apetece solo para sentir y para entender, sino también para algo más, por eso es necesario que además del sentido y el intelecto exista una potencia apetitiva. (*QDA* a. 13, ad 11)<sup>7</sup>

Hay que recordar que apetecer implica cierta direccionalidad o intencionalidad,<sup>8</sup> por lo que en este pasaje Tomás está ratificando que las facultades cognoscitivas tienden de forma natural a sus objetos propios. La necesidad de que exista un apetito sensitivo y un apetito racional se fundamenta en el hecho de que tanto el animal como el ser humano tienen una finalidad que excede al mero ejercicio de sus facultades cognoscitivas. De ninguna manera podrían obtener lo que le es conveniente o alejarse de lo nocivo si se dedicaran únicamente a percibir o a pensar.

---

<sup>5</sup> Tomás de Aquino, *ST* I-II, q. 10, a. 2, co.: *Unde si color proponatur visui, ex necessitate movet visum, nisi aliquis visum avertat.*

<sup>6</sup> Véase Tomás de Aquino, *QDA* a. 13, arg. 11; *ST* I, q. 78, a. 1, arg. 3.

<sup>7</sup> Tomás de Aquino, *QDA* a. 13, ad 11: *Ad undecimum dicendum quod intellectus quidem naturaliter appetit intelligibile ut est intelligibile; appetit enim naturaliter intellectus intelligere, et sensus sentire. Sed quia res sensibilis vel intelligibilis non solum appetitur ad sentiendum et ad intelligendum sed etiam ad aliquid aliud, ideo praeter sensum et intellectum necesse est esse appetitivam potentiam.*

<sup>8</sup> Véase Tomás de Aquino, *QDV* q. 22, a.1, co.: *Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum.*

Cada potencia tiende a lo que es bueno para sí misma y no a lo que es bueno para el individuo (véase *ST I*, q. 80, a. 1, ad 3). Y esto es lo que justifica que además del apetito natural de cada potencia exista un apetito sensitivo en el animal. En el caso del ser humano, además de estar llamado a un fin superior que el animal, debe agregarse que el apetito intelectual es necesario para poder ejercer de manera adecuada la operación propia del entendimiento.

En efecto, el apetito natural del entendimiento lo inclina naturalmente a su bien y perfección, pero debe recordarse que el bien del entendimiento es la verdad en general (véase *ST I*, q. 87, a. 3, ad 1). De aquí que sin la intervención de la voluntad puedan ocurrir dos cosas: o bien el intelecto se mueve de manera necesaria ante una verdad propuesta, como ocurre con los primeros principios, o bien se queda indiferente e indeterminado frente a universalidad de las especies inteligibles que se encuentran en él.<sup>9</sup> De hecho, Tomás de Aquino afirma que “la voluntad y la razón son de tal condición que no están determinadas a lo uno, más aún, pueden dirigirse a otra cosa” (*In Sent.* II, d. 39, q. 2, a. 1, co.).<sup>10</sup>

Diferente es el caso de las potencias sensitivas en donde se recibe una forma particular que hace que el apetito natural de esa potencia sea suficiente para que la misma se dirija a su objeto. En cambio, en la potencia cognoscitiva racional se encuentran especies inteligibles que son universales y por eso el entendimiento no puede inclinarse por sí mismo a algo concreto, de ahí que sea necesaria la participación de la voluntad para determinar el acto. Además, existiendo tres diferentes apetitos en un mismo individuo, es necesario que haya un orden entre ellos en donde el apetito superior impere sobre el inferior. Sobre este punto se debe tenerse en cuenta que el apetito intelectual tiene potestad sobre todas las demás potencias del alma.

---

<sup>9</sup> Véase Tomás de Aquino, *QDM* q. 3, a. 3, co.: (...) *tam intellectus quam voluntas ex necessitate tendit in illud ad quod naturaliter ordinatur; naturale enim est determinari ad unum. Unde intellectus ex necessitate assentit principiis primis naturaliter notis, nec potest eorum contrariis assentire; et similiter voluntas naturaliter vult et ex necessitate beatitudinem, nec aliquis potest velle miseriam. Unde in intellectu contingit quod ea quae necessariam cohaerentiam habent cum primis principiis naturaliter cognitis, ex necessitate moveant intellectum, sicut conclusiones demonstratae, quando apparent; quae si negentur, oportet negari prima principia, ex quibus ex necessitate consequuntur. Si vero sint aliquae conclusiones quae non necessariam cohaerentiam habeant cum primis principiis naturaliter notis, sicut contingentia et opinabilia, non cogitur his intellectus assentire. Similiter etiam neque necessariis quae necessario connectuntur primis principiis, ex necessitate assentit, antequam huiusmodi necessariam connexionem cognoscat.*

<sup>10</sup> Tomás de Aquino, *In Sent.* II, d. 39, q. 2, a. 1, co.: *Voluntas autem talis conditionis est, et ratio, ut non sint determinata ad unum, quin in aliud flecti possint.*

Sin embargo, cada potencia se relaciona a algún bien propio que es conveniente a sí misma, como la visión [se relaciona] a la percepción del color y el intelecto [se relaciona] al conocimiento de lo verdadero. Y por eso la voluntad mueve por el modo del agente a todas las potencias del alma a sus actos, excepto a las potencias naturales de la parte vegetativa que no están sometidas a nuestro arbitrio. (*ST I q. 82, a. 4, co.*)<sup>11</sup>

Sabemos que el color mueve a la potencia visiva de manera necesaria para percibir, sin embargo, el ser humano puede deliberadamente dirigirse o atender a otra cosa y por eso Tomás señala que el color mueve a la vista de manera necesaria *nisi aliquis visum avertat*. Lo mismo ocurre si una potencia cognoscitiva es movida por el apetito sensitivo. Como hemos señalado en el capítulo anterior, la intención de este apetito es suficiente para causar la percepción, sin embargo, esta acción “necesita” que la voluntad no la contraríe. Por este motivo se dice que todo conocimiento del ser humano requiere de la *intentio* de la voluntad.

Los animales no poseen un apetito intelectual, pero sí un apetito sensitivo que es superior al apetito natural de las potencias del alma. En este caso ocurre que la intención del apetito sensitivo se impone sobre las intenciones de los apetitos naturales de las diferentes potencias. Es fácil imaginar a un perro que no ve a los transeúntes porque atiende a la comida que tiene en frente. En este ejemplo la intención del apetito sensitivo sería tan vehemente que impediría la acción de la vista, ya que “(...) es necesario que cuando una potencia tiende a su acto, otra afloje o también esté totalmente impedida en su acto” (*ST I-II, q. 77, a. 1, co.*)<sup>12</sup>

Ahora bien, el imperio de la voluntad sobre las demás potencias no es despótico, sino político (véase *ST I-II, q. 9, a. 2, co.*). Esta es la razón por la cual Tomás de Aquino apela a la intención del apetito sensitivo para explicar la influencia de los ángeles en las facultades cognoscitivas del ser humano. Si los ángeles no pueden mover la intención de la voluntad, la única alternativa que tienen para hacer que una persona sienta o imagine algo se encuentra en la intención del apetito sensitivo. Este apetito posee un

---

<sup>11</sup> Tomás de Aquino, *ST I q. 82, a. 4, co.*: *Quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens; sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur.*

<sup>12</sup> Tomás de Aquino, *ST I-II, q. 77, a. 1, co.*: *(...) necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter impediatur.*



órgano corpóreo sobre el cual el ángel puede actuar, de hecho, es posible que una intención vehemente del apetito sensitivo anule la intención de la voluntad.

Entonces, debido a que en las operaciones del alma se requiere alguna intención, mientras se aplica a una cosa de manera vehemente, no puede atender vehementemente a otra. Y de acuerdo con este modo, por alguna distracción, cuando el movimiento del apetito sensitivo se fortalece con respecto a cualquier pasión, es necesario que afloje o esté impedido totalmente el movimiento propio del apetito racional, que es la voluntad. (*ST I-II, q. 77, a. 1, co.*)<sup>13</sup>

De esta manera observamos que en la percepción están involucrados los tres apetitos. El apetito natural de la potencia cognoscitiva es suficiente para que el animal perciba, de esta manera la inmutación espiritual por parte del color mueve necesariamente a la vista. Sin embargo, esta percepción podría no darse si la intención del apetito sensitivo es vehemente, como el ejemplo del perro que atiende de manera vehemente a la comida y no ve a los transeúntes. Lo mismo ocurre en el caso del ser humano cuando esta vehemencia anula el acto de la voluntad y así es como para el Aquinate los ángeles pueden actuar sobre las potencias cognoscitivas del ser humano. Por último, sobre estos dos apetitos se encuentra la voluntad que puede actuar sobre todas las potencias cognoscitivas e incluso sobre los otros apetitos.

Ahora estamos capacitados para dar una respuesta más satisfactoria al problema presentado en el capítulo anterior, a saber, el que versa sobre la aparente inconsistencia entre la pasividad (Aristóteles) y la actividad (Agustín) que se observa en la percepción. Se puede decir que los sentidos son totalmente pasivos porque los objetos externos son causa suficiente de la percepción, ya que la intención del apetito natural o del apetito sensitivo puede ser movida de manera necesaria por los mismos. A este hecho se puede agregar que la intención en sentido estricto, que es acto de la voluntad, es necesaria porque si esta *intentio* se orientara a otra cosa puede impedir la percepción.

A partir de lo expuesto en las últimas secciones podemos afirmar que todos los apetitos cumplen una función determinada en la gnoseología de Tomás de Aquino. Evidentemente la *intentio*, que significa tendencia y no es sinónimo de *esse*

---

<sup>13</sup> Tomás de Aquino, *ST I-II, q. 77, a. 1, co.*: *Tum quia in operibus animae requiritur quaedam intentio, quae dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum, per quandam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas.*

*intentionale*, asegura la direccionalidad del conocimiento. De hecho, sabemos que es una condición necesaria para el acto cognoscitivo, tema que el Aquinate toma de la filosofía de Agustín de Hipona. En la próxima sección estudiaremos un criterio de cognitividad intencionalista que deja de lado la existencia intencional para enfocarse en la direccionalidad o tendencia de los apetitos en los actos mentales.

## 2. Nuevo y último criterio de cognitividad intencionalista

En los capítulos previos hemos establecido que para Tomás de Aquino la intencionalidad en sentido propio es un acto de la voluntad, aunque en un sentido derivado se les atribuye a los otros apetitos. A partir de este segundo sentido de intencionalidad se puede afirmar que las facultades cognoscitivas tienden a sus objetos gracias a sus apetitos naturales. Este sentido derivado o secundario nos podría habilitar a hablar de una teoría intencionalista en la gnoseología del Aquinate. Es más, con unos pequeños ajustes todavía sería posible mantener el criterio de cognitividad intencionalista, siempre y cuando se tenga en cuenta que la existencia intencional no cumple la función de direccionar las facultades cognoscitivas a los objetos.

Amy Whitworth supo observar que “(...) la afirmación de que, para Aquino, algo es cognoscitivo si y solo si es apto para recibir formas intencionalmente es erróneo” (2010, p. 550).<sup>14</sup> El error de esta tesis está en poner el acento en una característica que es importante en la teoría del conocimiento del Doctor Angélico, pero que está lejos de ser la marca de lo cognitivo. Antes de exponer la posición Whitworth es importante señalar que esta autora concuerda con Pasnau en que el término *intentio* es equivalente al término *conversio*, ya que ambos hacen referencia a un “dirigirse hacia un objeto”.<sup>15</sup> Esta aclaración es relevante porque permite comprender algunos textos de Tomás donde afirma que tanto el sentido como el intelecto se convierten hacia un objeto para conocerlo o considerarlo, como ocurre en el siguiente fragmento.

---

<sup>14</sup> Whitworth, 2010, p. 550: (...) *the claim that, for Aquinas, something is cognitive iff it is suitable to receive forms intentionally is fallacious.*

<sup>15</sup> Véase Pasnau, 1997, p. 135: *The term 'intention,' as he himself indicates in one place, "implies in its definition a certain order of one thing to another." I would suggest that the attention Aquinas discusses in these passages is no different from what he refers to more often as a turning (conversio) of the cognitive power to the object.* De hecho, para Lonergan (1946, p. 22) en todo contexto el término *conversio* refiere a una simple tendencia: *Thomist conversion does not mean reflecting nor turning back but simply a natural orientation.* De acuerdo con Hayen (1954, p. 38-40) esta sinonimia ya se encontraba en Agustín.

A lo séptimo debe decirse que ninguna potencia puede conocer algo a no ser convirtiéndose a su objeto, como la visión nada conoce a no ser convirtiéndose al color. Por eso, debido a que el fantasma se relaciona de esta manera al intelecto posible, como los sensibles al sentido, como es evidente por el Filósofo en *De anima* III, por mucho que alguna especie inteligible se relacione con el intelecto, sin embargo, nunca considera algo en acto de acuerdo con aquella especie a no ser convirtiéndose al fantasma. (*QDV* q. 10, a. 2, ad 7)<sup>16</sup>

Como hemos mencionado en el capítulo anterior, el acto de pensar consiste en elegir y usar alguna de las especies inteligibles que se encuentran en el intelecto. Este “atender” a una determinada especie es obra de la *intentio* de la voluntad, ya que sin ella el apetito natural del entendimiento quedaría sin determinarse. En el pasaje citado se puede entrever que el acto cognoscitivo necesita tanto de la posesión de especies como de la conversión al fantasma. Algo similar sucede con los sentidos, ya que necesitan recibir una forma sensible para luego dirigirse a su objeto propio. Estos dos momentos del acto cognoscitivo son los que habilitarían a Whitworth a establecer el siguiente criterio de cognitividad.

Que una facultad pueda solo conocer algo por tender hacia ello (*convertendo*) parece ser una condición necesaria para la cognición, de acuerdo con Aquino. Así, incluso si algo es cognoscitivo si es apto para recibir una forma intencional, la idoneidad para recibir una forma intencional no hace que algo sea cognoscitivo. Lo que hace cognoscitivo a algo, además de recibir una forma intencional, es la habilidad de tender hacia el objeto. (Whitworth, 2010, p. 579)<sup>17</sup>

Siguiendo el estilo del presente trabajo diríamos que para Whitworth un ente es cognoscitivo si y solo si es capaz de poseer formas intencionales y además tiene la habilidad para dirigirse hacia sus objetos. Claramente se trata de un criterio

---

<sup>16</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 10, a. 2, ad 7: *Ad septimum dicendum, quod nulla potentia potest aliquid cognoscere nisi convertendo se ad obiectum suum, ut visus nihil cognoscit nisi convertendo se ad colorem. Unde, cum phantasma hoc modo se habeat ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, ut patet per philosophum in III de anima, quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se intellectus habeat, nunquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasma.*

<sup>17</sup> Whitworth, 2010, p. 579: *That a power can only cognize something by tending towards it (convertendo) seems to be necessary condition for cognition according to Aquinas. Thus, even if something is cognitive if it is suited to receive an intentional form, the suitability to receive an intentional form does not make something cognitive. What does make something cognitive, in addition to receiving an intentional form, is the ability to tend towards the object.*

intencionalista, ya que una de las condiciones es que el ente posea una forma con un *esse intentionale* y la otra condición es que esté presente la *intentio* de algún apetito. Este criterio tiene la ventaja de mantener las tres características enunciadas por Brentano, distinguiendo los dos significados de “intención” que son irreductibles entre sí. Además, parece ser una interpretación plausible, ya que en el capítulo anterior señalamos que Tomás presenta la intención como un elemento necesario para todo acto cognoscitivo.

Hemos demostrado anteriormente que la posesión de formas intencionales no es algo exclusivo de los entes cognoscitivos. Whitworth es consciente de este hecho y por eso procura solucionar el problema de la direccionalidad atribuyéndole la *intentio* a una facultad del alma y no al *esse intentionale* de las formas recibidas. Con esta estrategia se podría afirmar que el medio transmisor cumple con la condición de poseer formas intencionales, pero no cumpliría con el requisito de tender hacia un objeto, ya que esta característica es algo exclusivo de los seres racionales. En efecto, solo los entes con entendimiento poseen una *intentio* en sentido propio.

Sin embargo, al igual que los criterios intencionalistas ya estudiados, el criterio de Whitworth posee problemas estructurales que no tienen solución. La autora señala como condición necesaria la “habilidad” de tender hacia un objeto, que no es más que la *intentio* o *conversio* de la que veníamos tratando. Esta habilidad de tender hacia algo debe ser concebida o bien en sentido estricto, o bien en sentido derivado o secundario. Si se habla de la habilidad de tender hacia un objeto en sentido propio, se estará haciendo referencia a un acto de la voluntad, puesto que a ella le corresponde la *intentio* en sentido estricto. Ahora bien, si se adopta esta posición debería decirse que los animales quedan excluidos del conjunto de los entes cognoscitivos, ya que carecen de un apetito intelectual. Evidentemente esta conclusión es inadmisibles y por la misma razón también lo es la opción elegida.

Podríamos vernos tentados a elegirse la otra alternativa y sostener que esta habilidad de tender a un objeto se dice en un sentido derivado, es decir, es una habilidad que poseen todos los apetitos y no solo el intelectual. Esta opción tiene la ventaja de incluir a los animales en el criterio de cognitivdad, ya que con su apetito sensitivo pueden tender a sus objetos. Sin embargo, este sentido de *intentio* también es atribuible al apetito natural, más aún, debemos recordar que la percepción puede darse gracias a la intención del apetito natural con independencia del apetito sensitivo y el apetito racional (véase *ST* I-II, q. 10, a. 2, co.). Ahora bien, si se les atribuye la intención a los apetitos

naturales de las potencias cognoscitivas, es menester adjudicárselos a todos los apetitos naturales. De esta manera no solo los animales, sino que todo ente natural poseería esta habilidad de “tender hacia algo” por el mero tener una forma.

Lo que queremos decir es que la segunda opción nos obligaría a incluir al aire y al agua dentro del criterio de cognitividad. En efecto, estos elementos cumplen con el primer requisito, ya que tienen la capacidad de recibir intenciones y también cumplen con el segundo requisito porque sus formas poseen un apetito natural por el que tienden hacia algo. De acuerdo con Tomás de Aquino todo ente tiene una intencionalidad o inclinación natural por el hecho de poseer o recibir una forma, ya que “(...) se debe considerar que de toda forma se sigue alguna inclinación, como el fuego por su forma se inclina al lugar más alto” (*ST I*, q. 80, a. 1, co.).<sup>18</sup> Coincidimos con Pasnau cuando afirma que “(...) Aquino no podría definir “lo cognitivo” como algo que tiene apetitos o deseos. Todo tiene apetito, el aire resultaría ser cognitivo en ese criterio (...).”<sup>19</sup>

El criterio de cognitividad de Whitworth no es plausible porque nos llevaría hacia dos extremos inaceptables: o bien excluimos a los animales de los entes cognoscitivos por no poseer una *intentio* en sentido propio, o bien incluimos al aire y al agua entre los entes cognoscitivos porque ellos, al igual que los animales, poseen una *intentio* en sentido derivado o secundario. Cualquiera de las dos alternativas es inaceptable y como consecuencia debemos rechazar la tesis que sostiene que la intencionalidad es la marca de lo cognitivo para Tomás de Aquino. Nuestra investigación revela que el criterio de cognitividad inmaterialista es el único que no posee anomalías.

De todas maneras, debemos admitir que en la gnoseología del Aquinate la *intentio* en sentido estricto es la marca de lo mental o racional junto con la inmaterialidad, aunque no sea la marca de lo cognitivo. Esto se debe a que únicamente los entes con capacidades intelectuales poseen voluntad y, por lo tanto, solo ellos intención en sentido propio. Sin embargo, esta marca de lo mental no se limita al conocimiento y además debe ser reducida a la inmaterialidad. En efecto, la voluntad es una potencia inmaterial al igual que el intelecto<sup>20</sup> y el libre albedrío, que no es otra cosa que la voluntad (véase

---

<sup>18</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 80, a. 1, co.: (...) *considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio, sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum*. No es un dato menor el hecho de que el ejemplo que utiliza Aquino sea el fuego, otro elemento como lo es el aire y el agua.

<sup>19</sup> Pasnau, 1997, p. 58: (...) *Aquinas could not define ‘cognitive’ as anything that has appetites or desires. Everything has appetites; air would turn out to be cognitive on that criterion (...)*.

<sup>20</sup> Véase Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 22, a. 3, co.: *In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis, quia huiusmodi appetitus non est virtus alicuius organi*.

ST I, q. 83, a. 4, co.),<sup>21</sup> se fundamenta en el conocimiento universal que solo el intelecto puede tener.

Sin embargo, únicamente aquello que tiene intelecto puede actuar por un juicio libre, en cuanto conoce la razón universal del bien por la que puede juzgar que esto o aquello es bueno. Por eso, donde hay intelecto, hay libre albedrío. (ST I, q. 59, a. 3, co.)<sup>22</sup>

Debemos tener en cuenta que el intelecto es capaz de conocer lo universal porque no está unido a ningún órgano corpóreo, es decir, porque es inmaterial. En el pasaje citado Tomás de Aquino afirma que el libre albedrío o voluntad tiene su origen por el acto propio del intelecto. Esto quiere decir que todas las acciones de la voluntad, incluyendo a la *intentio* en sentido estricto, se reducen y se fundamentan en la inmaterialidad que poseen tanto el intelecto como la voluntad. Por consiguiente, debemos concluir que la inmaterialidad es tanto la marca de lo cognitivo como de lo mental, puesto que en ella se fundamenta todo conocimiento, especialmente el conocimiento de lo universal, y la “habilidad de tender” hacia algo de manera deliberada.

Ahora bien, podría argumentarse que la intencionalidad, ya sea en su sentido propio o derivado, debería ser considerada como una condición necesaria en la marca de lo cognitivo porque sin ella no habría ningún acto cognoscitivo. De hecho, hemos señalado en el capítulo anterior que el Aquinate afirma en reiteradas oportunidades que sin una *intentio* no es posible conocimiento alguno. Ante este panorama parece justo exigir que la intencionalidad o la tendencia a un objeto sea tenida en cuenta en lugar de rechazarla de manera contundente.

Para responder a esta posible objeción debemos recordar que en el presente trabajo estamos buscando las condiciones necesarias y suficientes que debe poseer un ente para que sea considerado cognoscitivo, esto es, para considerar que tiene la *capacidad* de conocer. Teniendo esto en mente podemos afirmar que la intencionalidad debe ser excluida del criterio buscado, ya que la misma es un requisito necesario para

---

<sup>21</sup> Es importante aclarar que para Tomás la voluntad y el libre albedrío no se diferencian en cuanto a la potencia, sí en cuanto a los objetos. En efecto, la voluntad tiene como objeto el fin y el libre albedrío a los medios conducentes al fin.

<sup>22</sup> Tomás de Aquino, ST I, q. 59, a. 3, co.: *Sed solum id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero, in quantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium.*

que un ente cognoscitivo *ejerza* su capacidad de conocer. Esto es patente por las palabras del propio Tomás de Aquino.

(...) *para el acto* de alguna potencia cognoscitiva se requiere la intención, como prueba Agustín en el libro *De Trinitate*. (*QDV* q. 13, a. 3, co.).<sup>23</sup>

La facultad cognoscitiva no conoce algo *en acto* si no está presente la intención; por eso también los fantasmas conservados en el órgano a veces no se imaginan en acto porque la intención no se dirige a ellos. (*SCG* I, cap. 55)<sup>24</sup>

(...) la especie impresa en la imaginación no es suficiente para imaginar *en acto* a no ser que esté presente la intención, como es evidente por Agustín en el libro *De Trinitate*. (*QDV* q. 11, a. 3, arg. 2)<sup>25</sup>

En estos pasajes el Aquinate afirma de manera explícita y deliberada que la *intentio* es necesaria únicamente para el acto de la potencia cognoscitiva. Por este motivo cuando él establece su criterio de cognitividad (véase *ST* I, q. 14, a. 1, co.) menciona a la inmaterialidad y a los grados de inmaterialidad, pero no hace ninguna referencia a la tendencia a un objeto. Es importante dejar en claro que un tema es la capacidad de conocer y otro tema muy distinto es el ejercicio de esa capacidad, como ya lo evidenció Aristóteles en contra de los megáricos (véase *Metafísica* IX, 3, 1046b 30-1047b 2). Evidentemente un ente es cognoscitivo por el hecho de que tiene la capacidad de conocer más allá del momento en que ejerza esa capacidad.

Si seguimos a Whitworth y confundimos el criterio de cognitividad con los requisitos necesarios para el acto de conocer, deberíamos afirmar que la existencia de objetos es una condición necesaria para que el ser humano sea cognoscitivo. En efecto, el intelecto y los sentidos son incapaces de tener algún tipo de conocimiento a no ser que sean actualizados por una forma, que es obtenida del mundo externo. Sin este mundo sensible los sentidos no serían inmutados y el hombre jamás ejercería ninguna actividad cognoscitiva. Claramente es erróneo sostener que el mundo extramental deba

---

<sup>23</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 13, a. 3, co.: (...) *ad actum alicuius cognoscitivae potentiae requiritur intentio, ut probat Augustinus in Lib. de Trinit.* (El subrayado es mío)

<sup>24</sup> Tomás de Aquino, *SCG* I, cap. 55: *Vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio: unde et phantasmata in organo conservata interdum non actu imaginamur, quia intentio non fertur ad ea.* (El subrayado es mío)

<sup>25</sup> Tomás de Aquino, *QDV* q. 11, a. 3, arg. 2: (...) *species imaginationi impressa ad imaginandum in actu non sufficit, nisi adsit intentio, ut patet per Augustinum in Lib. de Trinit.* (El subrayado es mío)

formar parte del criterio de cognitividad. De esto se sigue que la existencia intencional y la tendencia hacia objetos no forman parte de la marca de lo cognitivo para Tomás de Aquino, ya que lo único que hace que un ente sea cognoscitivo es la inmaterialidad.

Podemos agregar que el Aquinate fue capaz de conocer la conducta intencional de todos los comportamientos del sujeto y no solo los de la voluntad. En este tema la gnoseología del Doctor Angélico encuentra un punto de contacto tanto con la tradición fenomenológica como con la tradición analítica. De hecho, la distinción que establece Tomás entre la *intentio* de la voluntad y la *intentio naturalis* o *inclinatio* de las demás potencias del alma es afín a la distinción contemporánea entre intención e intencionalidad. La gran diferencia se encuentra en que para el filósofo escolástico la intencionalidad no es una característica privativa de los entes cognoscitivos.

Esta diferencia puede ser vista de manera negativa por algunos filósofos contemporáneos, pero también puede ser considerada como algo positivo por otros. Más aún, en contra de Heidegger se podría sostener que Tomás de Aquino no solo captó la estructura intencionalidad de todos los actos del ser humano, sino que además logró observar que esta misma intencionalidad está presente en el mundo físico. Es decir, el Aquinate no cometió el error de afirmar que la intencionalidad es la marca de lo cognitivo, ya que era plenamente consciente de que esta característica es compartida por entes no cognoscitivos.

En la próxima y última sección de este capítulo señalaremos las coincidencias que existen entre el pensamiento de Tomás de Aquino y la tesis actual de la intencionalidad física. De acuerdo con esta teoría, la intencionalidad es una característica que comparten los actos mentales y algunos estados físicos. Nuestro propósito es, por un lado, mostrar la actualidad del pensamiento tomasiano en los puntos en que disiente con las teorías intencionalistas actuales y, por otro lado, señalar algunas tesis del Aquinate que podrían ser útiles para las investigaciones actuales en filosofía de la mente.

### **3. Intencionalidad física: Pasado y Presente**

En los últimos años han aparecido una serie de trabajos que sostienen que el fenómeno de la intencionalidad está presente tanto en mundo físico como en los actos mentales. Charles Burton Martin y Karl Pfeifer (1986) fueron pioneros en esta posición al mostrar que las cinco nociones tradicionales de la intencionalidad son aplicables a las



propiedades físicas disposicionales.<sup>26</sup> Las nociones de intencionalidad analizadas por estos autores son las siguientes: 1) la inexistencia intencional; 2) la falta de importancia de la verdad;<sup>27</sup> 3) la opacidad referencial;<sup>28</sup> 4) la direccionalidad; 5) la indeterminación<sup>29</sup> (véase pp. 532-534).

El interés de Martin y Pfeifer estaba centrado en mostrar que las definiciones clásicas de la intencionalidad son erróneas porque no se aplican exclusivamente a lo mental. Es importante señalar que a pesar de haber planteado semejante crítica, estos autores jamás pusieron en duda que la intencionalidad sea la marca de lo mental. Este es el motivo por que el posteriormente Mumford (1999) señalara, acertadamente a nuestro criterio, que Martin y Pfeifer no llevaron su tesis hasta las últimas consecuencias, de otra manera debieron haber afirmado que la intencionalidad es la marca de lo disposicional y no de lo mental (véase p. 218). Fue recién con el trabajo de Ulli Place (1996) que se dio el paso definitivo hacia la tesis de la intencionalidad física, tesis que afirma que la intencionalidad está presente en el mundo físico y que por ese motivo no puede ser la marca de lo mental.

Place mejora y completa la presentación hecha por Martin y Pfeifer sobre las nociones clásicas de la intencionalidad al señalar el origen filosófico de las mismas. De su reconstrucción y complementación el concepto de intencionalidad estaría constituido por: 1) la inexistencia intencional de Brentano (1874); 2) la falsedad permisible de una oración declarativa de Chisholm (véase 1957, p. 170-171); 3) la opacidad referencial de Frege (véase 1982, pp. 22-50); 4) la direccionalidad, enfatizada entre otros por Searle (1983); 5) la indeterminación de Anscombe (véase 1965, p. 161).

Place argumenta que la cuarta noción de intencionalidad es la más relevante entre todas las nociones. Esto se debe a que los restantes sentidos de intencionalidad hacen referencia a una característica del lenguaje que se sustenta en la tendencia o direccionalidad de la mente (véase 1996, p. 119). Este dato es importante para nosotros porque la cuarta noción de intencionalidad es compartida por la escuela analítica, la

---

<sup>26</sup> Una disposición es una propiedad real que posee un ente que bajo determinadas circunstancias produce un efecto. Para una referencia completa del concepto de “disposición” y “disposición causal” véase su correspondiente entrada de la Enciclopedia Stanford: <https://plato.stanford.edu/entries/dispositions/>

<sup>27</sup> Por ejemplo, el hecho de que un aparato físico sea capaz de modificar las nubes de tal manera que haga llover mañana no implica la verdad o falsedad de la oración “lloverá mañana”.

<sup>28</sup> Por ejemplo, que la expresión sustantiva “Juan” designe el mismo objeto que la expresión sustantiva “Ivan” no hace que la verdad de “Tomás cree que Juan denunció Ana” implique “Tomás cree que Ivan denunció Ana”.

<sup>29</sup> Por ejemplo, yo puedo pensar en un hombre en particular que tiene un peso en particular, pero mi pensamiento de ese hombre no necesariamente implica pensar en un peso en particular.

escuela fenomenológica y la filosofía de Tomás de Aquino. Esto significa que la tesis de la intencionalidad física nos introduce en un campo común en el que se encontrarían todas estas corrientes filosóficas, independientemente de la época en la que se desarrollaron.<sup>30</sup>

Lo dicho es cierto en relación con el concepto de intencionalidad, sin embargo, no es tan evidente que lo mismo se aplique a la noción de “propiedad disposicional”, ya que es un término contemporáneo que podrá estar ausente en la filosofía del Aquinate. Afortunadamente podemos decir que el concepto o la idea de propiedad disposicional se encuentra en la concepción que Tomás tiene acerca de los apetitos. De hecho, Anthony Lisska, hablando de los diferentes apetitos que se encuentran en el ser humano en la filosofía del Doctor Angélico, se refiere a ellos como propiedades disposicionales:

La naturaleza humana como un conjunto genérico de propiedades disposicionales podría ser presentado de la siguiente manera: (1) el conjunto de disposiciones *vivientes* (que los humanos comparten con las plantas), (2) el conjunto de disposiciones *sensitivas* (que los humanos comparten con los animales), y (3) el conjunto de disposiciones *racionales* (que hacen al ser humano único en el mundo material). El análisis de Aquino de la naturaleza humana es dependiente de las afirmaciones filosóficas encontradas en la *Ética a Nicómaco*, la *Metafísica* y el *De anima* de Aristóteles. (Lisska, 2015, p. 293)<sup>31</sup>

Lisska decide hablar de propiedades disposicionales porque pretende introducir a la filosofía de Tomás de Aquino en los debates actuales y una manera de hacerlo es explicando su concepción de la realidad a partir del vocabulario que los autores contemporáneos utilizan.<sup>32</sup> Lo importante para nosotros es que la noción de disposición

---

<sup>30</sup> Excede al objetivo y a la extensión de nuestro trabajo determinar si efectivamente la intencionalidad física es un tema en común que tendrían la escuela analítica y la escuela fenomenológica. Lo relevante para nosotros es mostrar que las palabras de Tomás de Aquino pueden ser realizar algún aporte a las investigaciones actuales acerca de la intencionalidad en el mundo físico.

<sup>31</sup> Lisska, 2015, p. 293: *Human nature as a generic set of dispositional properties might be rendered in the following manner: (1) The set of living dispositions (which humans share with plants), (2) the set of sensitive dispositions (which humans share with animals), and (3) the set of rational dispositions (which makes humans unique in the material world). Aquinas' analysis of human nature is dependent on philosophical claims found in Aristotle's Nicomachean Ethics, Metaphysics and De Anima.* (El subrayado es de la autora)

<sup>32</sup> Es frecuente encontrar en las obras de Lisska definiciones de la forma sustancial y del ser humano como un set de propiedades disposicionales. Véase, por ejemplo, Lisska, 2015, p. 292: *A substantial form is a set of dispositional properties that determines the content of a natural kind. A dispositional property is a "capacity" that something has to become more developed or brought to fruition;* Lisska, 2016, p. 42:

también es una idea que el Doctor Angélico y los filósofos contemporáneos tienen en común. Ahora bien, si tanto el concepto de intencionalidad como el de disposición son compartidos por todos estos filósofos, entonces las conclusiones a las que lleguemos analizando la tesis de la intencionalidad física también podrán ser válidas para todos ellos.

Luego de estas aclaraciones debemos decir que la teoría de la intencionalidad física es defendida por varios pensadores actuales (véase Armstrong *et al.*, 1996; Molnar, 2003; Heil, 2003; Martin, 2008; Bauer, 2016) y posee, al menos, dos versiones. Existe una versión fuerte en donde se sostiene que la intencionalidad física y la intencionalidad mental es idéntica; y una versión débil que considera que dicha intencionalidad es solo análoga (véase Molnar, 2003, pp. 61-81). Sin importar cuál versión sea la más plausible, es importante destacar que ambas presentan un punto en común que puede ser resumido de la siguiente manera.

Si los casos de las disposiciones físicas (por ejemplo, fragilidad, elasticidad, carga electrónica) poseen intencionalidad, entonces la intencionalidad también reside en lo físico, en los aspectos no psicológicos de la realidad. Si es así, entonces la intencionalidad es insuficiente para distinguir entre los estados psicológicos y físicos. (Bauer, 2016, p. 2)<sup>33</sup>

Estas consideraciones nos muestran que en la actualidad se comienza a aceptar que en los entes naturales existe cierta tendencia o direccionalidad que ya fue percibida por los filósofos escolásticos e incluso por Aristóteles. La tendencia que tiene la sal de disolverse en el agua (véase Weaver, 2019, p. 99), o la del fuego de tender hacia arriba y producir algo semejante a él (véase *ST I*, q. 80, a. 1, co.) o la disposición que tienen ciertos cuerpos de reflejar la luz (véase Oderberg, 2017, p. 2392) demuestran que la intencionalidad no se limita al plano de lo mental o lo cognitivo. Demás esta decir que la tesis del presente trabajo está en concordancia con esta teoría.

Ahora bien, es evidente que la tesis de la intencionalidad física no es aceptada por todos los filósofos dedicados al estudio de la mente. Uno de los motivos que esgrimen para rechazar esta tesis se encuentra en la idea de que, si se aceptara, debería

---

*In Aquinas's ontology, a substantial form, for instance, is best understood as the ontological ground for a set of dispositional properties.*

<sup>33</sup> Bauer, 2016, p. 2: *If instances of physical dispositions (e.g., fragility, elasticity, electronic charge) possess intentionality, then intentionality also resides in the physical, nonpsychological aspects of reality. If so, then intentionality is insufficient to distinguish between psychological and physical states.*

adjudicarse algún tipo de conocimiento a entes no cognoscitivos. Alexander Bird (2007), por ejemplo, afirma que uno no querría atribuirles intencionalidad a las disposiciones porque dicha intencionalidad supone “(...) un concepto de lo que se procura, con un plan para alcanzar el objeto procurado” (p. 120).<sup>34</sup> Mumford se muestra reacio a la intencionalidad física por el mismo motivo.

Quizás nuestra resistencia a la direccionalidad física reside en el siguiente pensamiento. Los objetos en el mundo físico, que no tienen mentes, no actúan como si lo hicieran mediante una elección. Ellos son golpeados por las diversas interacciones causales en los que participan. Un tipo de evento en el que están involucrados no es más especial ni diferente para ellos que cualquier otro tipo de evento. No hay una clase de evento preferido o deseado al que el objeto físico procure o apunte. (Mumford, 1999, p. 221)<sup>35</sup>

Resulta interesante notar que los opositores de la intencionalidad física tienen una actitud muy parecida a la de los intérpretes intencionalistas que hemos mencionado en este trabajo. En efecto, hemos observado que ante el ataque al criterio intencionalista los comentaristas del Aquinate modifican el criterio original intentando esquivar los problemas en lugar de resolverlos. En el caso de la intencionalidad física ocurre que los opositores a esta tesis sostienen que la intencionalidad no reside en una simple tendencia, sino que se trata una tendencia voluntaria o deliberada por parte del que tiende.

El punto central de las objeciones de Bird y Mumford consiste en borrar la línea divisoria entre los conceptos de “intención” e “intencionalidad”. La eliminación de este distinción tiene como objetivo forzar la aceptación de que todo lo que tiende hacia algo lo hace deliberadamente. Es evidente que la sal no tiene la “intención” de disolverse en el agua y por eso motivo, de acuerdo con estos autores, no tiene “intencionalidad”. Ahora bien, estas objeciones no son pertinentes porque, por un lado, no respeta la distinción entre intención e intencionalidad como acabamos de mostrar. Y, por otro lado, los defensores de la intencionalidad física no afirman que las propiedades disposicionales

---

<sup>34</sup> Bird, 2007, p. 120: (...) *a concept of what is being striven for, with a plan for attaining the object striven for.*

<sup>35</sup> Mumford, 1999, p. 221: *Perhaps our resistance to physical directedness resides in the following thought. Objects in the physical world, which do not have minds, do not act as they do through choice. They are buffeted about by the various causal interactions in which they partake. One kind of event in which they are involved is no more special than, and no different for them from, any other kind of event. There is no preferred or desired class of events to which a physical object strives or aims.*

actúan deliberadamente. Estos autores sostendrían tal postura si aceptaran que la intencionalidad es la marca de lo mental, sin embargo, están haciendo exactamente lo contrario.

A pesar de que podemos descartar los argumentos de Bird y Mumford porque parten del supuesto de que la intencionalidad es la marca de lo mental, haremos el ejercicio de admitir provisionalmente sus argumentos para señalar que de todas maneras coincidirían con la filosofía de Tomás: 1) si toda intencionalidad implicara una elección deliberada, entonces la intencionalidad de los actos mentales sería voluntaria o dependería de la voluntad. Luego, Tomás de Aquino estaba en lo correcto al afirmar que en el acto mental hay una “tendencia hacia” que es obra de la voluntad y no de la potencia cognoscitiva misma.

2) De acuerdo con estos autores la intencionalidad implicaría el conocimiento de un fin y la tendencia voluntaria hacia el mismo. En términos del Aquinate diríamos que en los entes cognoscitivos hay una *intentio* mientras en la naturaleza hay una *inclinatio*. Como mencionamos anteriormente ambos conceptos implican cierta tendencia, sin embargo, solo en el primer caso hay un conocimiento perfecto del fin y un movimiento deliberado hacia el mismo. Si a la hora de hablar de la intencionalidad aceptamos utilizar únicamente este sentido de *intentio*, admitiríamos que la intención es una característica privativa de lo mental, aunque no de lo cognitivo, debido a que únicamente los seres racionales tienden deliberadamente a un fin.

Ahora bien, hemos demostrado anteriormente que para Tomás la voluntad o libre albedrío se fundamenta en la inmaterialidad del intelecto. Esto es, únicamente los entes que poseen un grado de inmaterialidad tal que les permita conocer lo universal podrán obrar de manera libre e intencionada. De hecho, al tratar del libre albedrío en Dios sostiene que “(...) el libre albedrío se encuentra únicamente en los que tienen intelecto.” (*In Sent.* II, d. 25, q. 1, a. 1, co.).<sup>36</sup> Esto nos demuestra que la intencionalidad como la marca de lo mental se reduce en última instancia a la inmaterialidad.

Por otro lado, este segundo punto parece mostrar que el debate en torno a la intencionalidad física se reduce a una cuestión nominal. En efecto, los partidarios de la intencionalidad física y sus opositores coinciden en que hay alguna tendencia en las propiedades disposicionales. Nadie niega, por ejemplo, que la sal tiende a ser soluble en agua. Las diferencias surgen cuando unos deciden llamar “intencionalidad” a esta

---

<sup>36</sup> Tomás de Aquino, *In Sent.* II, d. 25, q. 1, a. 1, co. (...) *in solis intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur.*

tendencia, mientras que otros consideran que este término implica el conocimiento de un fin y la tendencia voluntaria hacia el mismo. De hecho, para Mumford sería casi imposible hablar de intencionalidad en el mundo físico y no aceptar alguna especie de animismo o pansiquismo (véase 1999, p. 221).<sup>37</sup>

A partir del estudio de la filosofía de Tomás de Aquino podemos decir que tal conclusión no es necesaria, ya que es posible que entes carentes de conocimiento tiendan a algo en tanto y en cuanto son movidos por otro. El hecho de que los entes naturales tengan la disposición o la tendencia a realizar un determinado efecto ante una determinada circunstancia parece revelar que hay una mente detrás de esa tendencia y Mumford es consciente de este hecho. Sin embargo, afirmar que hay una inteligencia detrás de las propiedades disposicionales no lleva necesariamente a sostener que los entes naturales poseen inteligencia.

Sobre este punto resulta significativa la posición de David Oderberg (2017) que considera que la intencionalidad física viene a demostrar que existe una finalidad en la naturaleza. El propósito de este autor es revivir el concepto de causa final en términos de “indiferencia específica”. Oderberg sostiene que tanto las disposiciones como los actos mentales tienen un rango “específico” de manifestaciones posibles de sus poderes y a su vez son “indiferentes” con respecto a las circunstancias de su manifestación (véase 2007, p. 9). De acuerdo con este autor la causalidad final está presente en ambos fenómenos, por lo que la diferencia entre disposiciones y actos mentales se encuentra en que la intencionalidad de estos últimos está mediada por la abstracción del concepto. Tal abstracción le otorga una libertad a los actos mentales que las disposiciones no poseen.

El contraste entre el pensamiento, por un lado, y el poder físico, por el otro, es claro y preciso: la libertad en la abstracción significa que hay muchas — infinitamente muchas — maneras en que el mismo tipo de pensamiento (definido por su objeto) puede ser tenido. El pensamiento de Fred sobre las aves es el mismo tipo de pensamiento si es sobre sus características de vuelo, sus características reproductivas, o ambas, o ninguna. En el caso de un poder físico, tal como la solubilidad de la sal en el agua, el objeto del poder — para lo que es un poder — es

---

<sup>37</sup> Molnar (2003, p. 70-71) observa que esa crítica sería correcta si la intencionalidad fuera efectivamente la marca de lo mental. En tal caso quienes les atribuyen intencionalidad a las disposiciones aceptarían el pansiquismo, pero lo que afirman los defensores de la intencionalidad física es que tal característica no es privativa de lo mental.

como si estuviera “bloqueado” por la esencia del portador del poder. No hay libertad en la especificación del objeto: la sal se disuelve en agua de una manera particular. (Oderberg, 2017, p. 2420)<sup>38</sup>

Es interesante notar que para Oderberg la libertad surge de la abstracción. Hemos visto anteriormente que Tomás de Aquino sostiene un punto de vista semejante, ya que afirma que hay una tendencia o direccionalidad libre únicamente en los entes que conocen de manera perfecta el fin hacia el que se dirigen (véase *ST I*, q. 12, a. 5, co.) y, además, declara que el libre albedrío se fundamenta en el conocimiento universal que posee el intelecto (véase *ST I*, q. 59, a. 3, co.).

Michał Głowala (2019) posee un planteo similar al de Oderberg, aunque prefiere estudiar este problema desde el concepto de “objeto formal” que fue utilizado por los filósofos escolásticos, especialmente por Tomás de Aquino. De acuerdo con este autor es clave comprender que los actos mentales y las disposiciones tienen objetos formales que explicarían su tendencia hacia algo. El objeto formal de la vista, por ejemplo, no es el blanco o el negro, sino el color. De la misma manera, disposiciones tales como la solubilidad poseen un objeto formal hacia el cual tiende de manera natural.

Evidentemente Głowala se separa de Oderberg en algunos puntos por abordar el tema de la intencionalidad física desde el concepto de “objeto formal” y no desde la “indiferencia específica” (véase Głowala, 2019, pp. 268-269). Sin embargo, lo importante para nosotros es que ambos autores concuerdan en que la diferencia entre los entes racionales y los entes no racionales se encuentra en la libertad o voluntariedad de los actos mentales que surge de la abstracción.<sup>39</sup>

Podemos notar que las investigaciones contemporáneas sobre la intencionalidad física tienden a establecer un criterio de cognitividad semejante al que sostenía Tomás de Aquino. A pesar de las diferencias que pueden señalarse entre una filosofía y otra,

---

<sup>38</sup> Oderberg, 2017, p. 33: *The contrast between the thought on one hand and the physical power on the other is clear and precise: the freedom in abstraction means that there are many—infinately many—ways in which the very same kind of thought (defined by its object) can be had. Fred’s thought about birds is the same kind of thought whether it is about their flight characteristics, their reproductive characteristics, or both, or neither. In the case of a physical power, such as salt’s solubility in water, the object of the power—what it is a power for—is as it were ‘locked down’ by the essence of the power bearer. There is no freedom in the specification of the object: salt dissolves in water in one particular way.*

<sup>39</sup> Głowala remarca que la libertad que nace de la abstracción es una diferencia que se observa únicamente en el nivel de los actos mentales y por eso considera que la libertad no explica de manera adecuada en qué difiere la intencionalidad de la percepción y la intencionalidad de las propiedades disposicionales. Por este motivo él prefiere sostener que la diferencia entre los fenómenos mentales y perceptuales, por un lado, y las disposiciones físicas, por otro lado, se encuentra en la capacidad que tienen los primeros para cambiar su direccionalidad o tendencia (véase 2019, p. 269).

parece ser cierto que para estos filósofos lo mental dependen en última instancia de la inmaterialidad. Oderberg y Głowala sostienen que la abstracción es una condición *sine qua non* de lo voluntario y dicha abstracción supone alguna clase de inmaterialidad. En efecto, algo es abstracto porque no está limitado por el aquí y ahora, esto es, por las condiciones individuantes de la materia. Esto quiere decir que los actos voluntarios presuponen la inmaterialidad del ente cognoscitivo.

No es necesario decir que no tengo espacio aquí para enfrentarme al materialismo. Todo lo que puedo hacer es registrar la objeción y responder que una respuesta materialista bruta pone el carro delante del caballo. No es que el materialismo sea tan evidentemente verdadero que lo que digo sobre la abstracción se refuta fácilmente, sino que la abstracción es tan evidentemente una característica de la mentalidad (en los pensadores racionales) que la carga recae sobre el materialista para mostrar cómo puede ser capturada dentro de su marco. (Oderberg, 2017, nota 98)<sup>40</sup>

Los resultados a los que llevan estas investigaciones nos demuestran que algunas tesis defendidas por Tomás de Aquino pueden seguir siendo actuales. La idea de que los entes naturales poseen un apetito natural por el que tienden a un determinado fin puede ser utilizada para estudiar las propiedades disposicionales de los entes materiales. Más aún, el criterio de cognitividad del Aquinate se salva de los problemas que la intencionalidad física le ocasiona tanto a la escuela fenomenológica como a la escuela analítica y, además, posee ciertas implicancias que serían útiles para abordar otras cuestiones filosóficas.

Esperamos con optimismo que el desarrollo de las investigaciones contemporáneas en torno a la intencionalidad traiga como consecuencia una actitud crítica hacia la “verdad indubitable” del materialismo reinante en la filosofía de la mente. En relación con este punto consideramos que el problema mente-cuerpo se vuelve irresoluble cuando se cree que solo existen dos alternativas (incluyendo sus variantes) a escoger. En efecto, la mayoría de los filósofos dedicados a estudiar este tema parecen juzgar que o bien existe solo un tipo de entidad (monismo), o bien que hay

---

<sup>40</sup> Oderberg, 2017, nota 98: *Needless to say, I have no space here to take on the materialist. All I can do is register the objection and reply that a brute materialist response puts the cart before the horse. It's not that materialism is so evidently true that what I say about abstraction is easily refuted, but that abstraction is so evidently a feature of mentality (in rational thinkers) that the burden is on the materialist to show how it can be captured within their framework.*



dos entidades completamente diferentes que interactúan entre sí en el ser humano (dualismo).

En este trabajo hemos visto que el criterio de cognitividad del Aquinate depende de su teoría hilemórfica de la realidad, que se encuentra en el medio de los extremos recién señalados. De acuerdo con Tomás de Aquino no solo hay una unidad de alma (forma inmaterial) y cuerpo (materia),<sup>41</sup> sino que todos los entes se encuentran en una gradación ontológica en donde es posible encontrar seres completamente inmateriales y seres con algún grado de inmaterialidad. Coincidimos con Klima cuando afirma que “la concepción de Santo Tomás, de hecho, logra dirigir su camino con seguridad entre el dualismo de Escila y el materialismo de Caribdis” (2002, p. 207).<sup>42</sup>

#### 4. Conclusiones

En este capítulo corroboramos que para Tomás de Aquino el término *intentio*, concebido como “direccionalidad”, refiere al acto de una potencia apetitiva, sea intelectual, sensitiva o natural. La presencia de la intención es necesaria para todo acto cognoscitivo y en este punto el Aquinate parece coincidir con Agustín de Hipona quien sostuvo que la función de la *intentio* es la de unir la forma y la facultad del ente cognoscitivo. Esto nos demuestra que la sola posesión de formas intencionales no es suficiente para conocer, como pudo observar Whitworth.

Ahora bien, el hecho de que la *intentio* sea necesaria para el acto cognoscitivo no implica que la misma pertenezca necesariamente al criterio de cognitividad. Sobre este punto es necesario recordar la distinción entre la potencia y el acto a fin de no agregar elementos innecesarios a la marca de lo cognitivo. Concedemos que algunos entes cognoscitivos, específicamente los racionales e intelectuales, se dirigen voluntariamente hacia un objeto. No obstante, esta característica no constituye un criterio porque es posible pensar en algún ente que posea la capacidad de conocer, pero no lleve al acto dicha potencia, como con nosotros cuando dormimos. En esos casos el ente en cuestión carecería de intencionalidad y de todas maneras seguiría siendo cognoscitivo. Esto

---

<sup>41</sup> La principal diferencia entre la filosofía de Tomás de Aquino y la de Descartes en referencia a la relación mente-cuerpo radica en el hecho de que para el Aquinate el cuerpo y el alma no son dos entidades separadas: (...) *ex duabus substantiis actu existentibus et perfectis in sua specie et natura non fit aliquid unum. Anima autem et corpus non sunt huiusmodi, cum sint partes humanae naturae; unde ex eis nihil prohibet fieri unum* (QDA a. 2, ad 11).

<sup>42</sup> Klima, 2002, p. 270: *Saint Thomas's conception does indeed manage to steer its way safely between the Scylla of dualism and the Charybdis of materialism.*

demuestra que en la definición del criterio de cognitividad entra la capacidad de conocer y no el ejercicio de la misma.

Además, debe tenerse en cuenta que la intencionalidad que está presente en los actos mentales es un acto de la voluntad y la misma es una facultad inmaterial. Esto significa que la direccionalidad del conocimiento intelectual depende en última instancia de la inmaterialidad. También está el hecho de que para el Aquinate todos los entes posean una direccionalidad o tendencia natural, por lo que no puede ser esta característica lo que distinga a los entes cognoscitivos de los entes no cognoscitivos. Con respecto a este tema hemos señalado que en los últimos años algunos filósofos comenzaron a dudar de la intencionalidad como la marca de lo mental debido a que las propiedades disposicionales parecen poseer esta propiedad.

La teoría contemporánea de la intencionalidad física es afín a la doctrina sostenida por Tomás de Aquino acerca del apetito natural que todos los entes creados poseen. Si bien es cierto que la mayoría de los defensores de la intencionalidad física son fisicalistas, sus críticas a la intencionalidad como la marca de lo mental abren la puerta a una explicación inmaterialista de lo mental. De hecho, desde una perspectiva tomista sería posible llevar a la idea de que el intelecto es inmaterial, siempre y cuando se siguiera “el camino natural del pensamiento” (véase *ST I*, q. 84, a. 1, co.).

Algunos filósofos contemporáneos han notado que la diferencia entre la intencionalidad de las propiedades disposicionales y la intencionalidad de los actos mentales se encuentra en que estos últimos son producto de una acción libre. Como afirma Oderberg (2017) esta libertad surge de la abstracción de los conceptos y la misma no es compatible con el materialismo. Sobre este punto puede ser interesante recordar que el Doctor Angélico nos cuenta que los filósofos antiguos dedujeron la naturaleza inmaterial de los conceptos a partir de su universalidad. Esto es justamente lo que está ocurriendo hoy en día con algunos pensadores, el paso siguiente sería deducir la naturaleza inmaterial del alma a partir de la inmaterialidad de los conceptos (véase *QDV* q. 10, a. 8, co.).

Sin embargo, no consideramos que el reino de lo mental, que es exclusivo del ser humano, sea el campo apropiado para resolver el problema mente-cuerpo. Creemos que es en la percepción donde se da la mayor intersección entre lo inmaterial y lo material, ya que la facultad donde se desarrolla el acto perceptivo es un compuesto de ambos elementos. Confiamos en que un desarrollo de la teoría hilemórfica pueda arrojar luz sobre algunos problemas actuales en filosofía. No obstante, para que esto sea posible es

necesario criticar ciertas ideas dominantes, entre las cuales se encuentran el materialismo y el relativismo cognitivo. Es importante remarcar que no estamos pidiendo que se acepten las tesis contrarias a las mencionadas, únicamente esperamos que la misma actitud crítica que se está teniendo hacia la intencionalidad como la marca de lo mental se extienda a todas las tesis, incluyendo a aquellas que podríamos considerar evidentes o de sentido común.

## CONCLUSIÓN FINAL

En la introducción de este trabajo señalamos que fue el propio Brentano quien afirmó que Tomás de Aquino, al igual que otros filósofos clásicos, utilizaba el concepto de *esse intentionale* con un significado similar al que él expuso en su *Psicología desde un punto de vista empírico*. De acuerdo con el filósofo alemán este significado contendría las tres características de las teorías intencionalistas. Esto es, la existencia intencional haría referencia tanto a la direccionalidad hacia un objeto (1º característica) como a la existencia mental que el objeto posee en el sujeto cognoscente (2º característica), siendo esta propiedad la marca de lo mental (3º característica).

En la parte I del presente trabajo estudiamos los argumentos que varios comentadores de Tomás de Aquino presentaron para demostrar que efectivamente el concepto de inexistencia intencional de Brentano se corresponde con el *esse intentionale* del Aquinate. De acuerdo con estos autores la gnoseología de Tomás posee todas las características mencionadas por el filósofo alemán, con especial énfasis en la tercera característica. Se podría decir que el núcleo duro de la lectura intencionalista, a saber, aquella que afirma que la existencia intencional es la marca de lo cognitivo tiene su origen en la pretensión de hacer coincidir las palabras del filósofo escolástico con los estudios de la intencionalidad de Brentano.

Esperamos haber demostrado que tal interpretación es incorrecta. Con respecto a la primera característica debemos admitir que Tomás utiliza de manera intercambiable los términos *intentio* y *esse intentionale*, definiendo al primero como “la tendencia hacia algo” (véase *ST I-II*, q. 12, a. 1, co.). A pesar de la aparente identidad conceptual entre Tomás y Brentano, en la sección 3 del capítulo VII hemos señalado que el propio Aquinate afirma de manera explícita que la *intentio* que es sinónimo de existencia intencional y la *intentio* que significa direccionalidad solo tienen una relación equívoca. La acción de tender hacia algo le pertenece en sentido propio a la voluntad y en un sentido derivado al apetito sensitivo y al apetito natural, pero no al concepto intencional *per se*.

En la sección 4 de ese mismo capítulo estudiamos el significado de *intentio* que es sinónimo de *esse intentionale* y observamos que existen fuertes razones para no traducirlo como “direccionalidad”, sino como “información” o “existencia informacional”. Las características que Tomás de Aquino le atribuye a este tipo de

existencia son prueba suficiente para considerar que la existencia intencional no implica direccionalidad, lo que demuestra que la gnoseología del Aquino no cumple con la primera característica que menciona Brentano. Es decir, las formas que se encuentran en el sujeto cognoscente no se dirigen a los objetos porque poseen un *esse intentionale*.

En relación con la segunda característica debemos decir que, al menos, en la filosofía de Tomás de Aquino, la existencia intencional no es sinónimo de existencia mental o cognitiva. En sección 3 del capítulo II trajimos a colación un pasaje del *Comentario al De anima* en donde Tomás consideraba a la inmutación espiritual del medio como un avance de la filosofía en la comprensión del conocimiento sensitivo. La teoría de la inmutación espiritual del medio afirma que elementos como el aire y el agua son capaces de poseer formas con una existencia intencional. Si esta existencia fuera equivalente a la existencia mental, se daría el caso de que habría formas existiendo mentalmente en entes no cognoscitivos, lo que es incoherente.

Por otra parte, en el capítulo VII hemos demostrado que la existencia mental o inteligible puede identificarse tanto con la existencia intencional como con la existencia natural. Esto último ocurre cuando la existencia natural de una forma es suficiente para que un ente alcance el conocimiento de sí mismo, como sucede con la naturaleza angélica, o incluso pueda abarcar cognoscitivamente la totalidad del ser, lo que es exclusivo del entendimiento divino. La existencia intencional aparece y coincide con la existencia mental únicamente cuando el *esse naturale* de una forma no puede comprender la totalidad de lo existente. Estos datos nos llevan a descartar la segunda característica de las teorías intencionalistas, ya que la existencia intencional no se identifica con la existencia mental de un objeto.

Por último, debemos decir que la tercera característica tampoco se cumple, ya que la existencia intencional no es la marca de lo cognitivo para Tomás de Aquino. La presencia del *esse intentionale* en el aire y su ausencia en Dios demuestran que esta existencia no puede ser el criterio de cognitividad. A menos que se quiera afirmar que para el Aquinate el aire es ente cognoscitivo mientras que Dios no lo es. Nos parece que todos estos puntos prueban con suficiencia que la lectura intencionalista no es plausible. A pesar de este hecho creemos que la amplia adhesión que tuvo y sigue teniendo la lectura intencionalista se explica por la definición de *intentio* que el propio Aquinate ofrece en la *Suma Teológica*. En efecto, existe una multiplicidad de pensadores contemporáneos que citan el pasaje en cuestión para afirmar que Tomás poseía una teoría intencionalista.

Ahora bien, el hecho de que un pasaje aislado sea utilizado para construir una doctrina muestra el error hermenéutico que comenten los intérpretes intencionalistas. Skinner (2000) señala que se cae en la mitología de la doctrina cuando se pone “(...) en juego algunas de nuestras expectativas y prejuicios acerca de lo que deben estar diciendo” (p. 152) los filósofos clásicos. Podríamos decir, entonces, que algunos autores se dirigen a las obras de Tomás de Aquino con el preconcepto de que allí hay una doctrina semejante a la de Brentano. Para cumplir con sus propias expectativas estos autores toman pasajes aislados, los sacan del contexto en el que se encuentran y se esfuerzan por reconstruir una doctrina intencionalista que al final de cuentas no refleja el pensamiento que tenía el Aquinate.

Más aún, en la sección 3 del capítulo III hemos mostrado cómo varios comentaristas tildan de incoherente a la teoría del conocimiento de Tomás debido a que este filósofo no dice lo que ellos esperaban que dijera, a saber, que la intencionalidad es la marca de lo cognitivo. Esta actitud refleja que “dichas críticas se plantean aún con mayor facilidad cuando el autor en cuestión es clasificado en principio de acuerdo con un modelo al que luego, en concreto, presuntamente debe aspirar.” (2000, p. 162). En el capítulo IV procuramos responder a las críticas expuestas por estos autores, lo que nos llevó a ahondar en la ontología que se manejaba en aquel período. La tesis más relevante es la que sostenían tanto Averroes como Tomás de Aquino sobre la existencia de un estado intermedio entre la inmaterialidad y la materialidad.

La teoría de la semi-inmaterialidad de las formas sensibles permite entender por qué a veces Tomás afirma que tales formas son recibidas inmaterialmente en el sentido y en otras ocasiones sostiene que son recibidas materialmente. Esto ocurre porque, dependiendo el contexto de enunciación, el Aquinate preferirá resaltar su aspecto material o su aspecto inmaterial. Además, podemos saber que cuando se habla de la inmutación “espiritual” o la existencia “espiritual” no se está haciendo referencia de manera necesaria a algo inmaterial. El término *spiritus* puede ser predicado (no de manera unívoca) tanto de seres corpóreos como de seres incorpóreos, y como tal es el nombre más idónea para denominar a la semi-inmaterialidad de la forma sensible. Creemos que teoría de los grados de inmaterialidad explica por qué no hay incoherencias en la teoría del conocimiento de Tomás.

Lo dicho hasta aquí sirve para mostrar que la gnoseología del Aquinate no es intencionalista en un sentido brentaniano, debido a que no cumple con ninguna de las tres características de la misma, ni es autocontradictoria. Ahora bien, a favor de estas

lecturas y de los intérpretes que adhieren a ellas debe decirse que la lectura intencionalista se impuso porque el criterio de cognitividad inmaterialista parecía contener varios problemas. Estos problemas fueron expuestos en el capítulo I y todos ellos tenían por objetivo mostrar que la inmaterialidad no es necesaria ni suficiente para que un ente sea cognoscitivo. La insuficiencia de la inmaterialidad se planteaba al notar las dificultades que conlleva explicar cómo un ángel conoce a otro ángel. En efecto, la inmaterialidad por sí misma no nos permite diferenciar la forma del ángel que es sujeto y la que es objeto de conocimiento. La única solución posible parece encontrarse en la distinción entre el *esse naturale* y el *esse intentionale*.

El argumento de los intérpretes intencionalistas pretende demostrar que la existencia intencional es necesaria para explicar el conocimiento angélico y es esta necesidad la que le quitaría la suficiencia a la inmaterialidad. Sin embargo, a partir de lo estudiado a lo largo del trabajo podemos decir este argumento no demuestra que la existencia intencional deba integrar el criterio de cognitividad. Admitimos que la presencia del *esse intentionale* permite diferenciar las formas angélicas en este tipo de conocimiento, pero esto no implica que dicha existencia sea necesaria para todo tipo de conocimiento. Hemos señalado que el conocimiento divino y el autoconocimiento angélico prescinden de este tipo de existencia, lo que demuestra que el *esse intentionale* carece de la aplicación universal que debería poseer la marca de lo cognitivo.

Otro problema señalado por los intérpretes intencionalistas se daría en el ámbito del conocimiento sensitivo. De acuerdo con algunos autores si la inmaterialidad estuviera presente en este nivel, los sentidos conocerían lo universal y no lo particular. Este parece ser el motivo por el que algunos autores sostienen que la percepción puede ser explicada de manera materialista, ya que la sola capacidad de poseer formas intencionales haría cognoscitivo a un ente. Si este razonamiento fuera correcto se seguiría que no es necesaria la presencia de la inmaterialidad en los entes cognoscitivos.

Para refutar este razonamiento podemos remitirnos a las palabras del propio Tomás de Aquino cuando sostiene que “(...) la razón de la cognición se relaciona de manera opuesta a la razón de la materialidad” (*ST I*, q. 84, a. 2, co.).<sup>43</sup> De hecho, el Aquinate afirma de manera explícita que los animales deben poseer algún grado de inmaterialidad por ser capaces de percibir (véase *In DSS I*, lectio 2, 3). Además, es falso que la inmaterialidad se relacione de manera necesaria con la universalidad, de otra

---

<sup>43</sup> Tomás de Aquino, *ST I*, q. 84, a. 2, co.: (...) *ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis*.

manera los ángeles deberían ser tan universales como las ideas platónicas. Tampoco es correcto afirmar que hay un vínculo necesario entre la materialidad y lo particular, ya que “(...) la materia recibida de cualquier manera no es principio de individuación, sino solo la materia signada” (*DEE*, cap. 1),<sup>44</sup> esto es, la materia bajo ciertas dimensiones determinadas y, además, por el aquí y ahora (véase *QDV* q. 2, a. 6, ad 1).

Sobre este punto es importante recordar que la inmaterialidad admite grados y que el grado más bajo es el que poseen los seres sensitivos. De acuerdo con el Aquinate tanto el intelecto como los sentidos reciben formas sin materia, pero se diferencian en que el primero abstrae sus condiciones individuantes mientras que los segundos no lo hace. Esto significa que el sentido conoce porque posee inmaterialidad y conoce lo individual porque no abstrae del aquí y ahora debido a que es una facultad alojada en un órgano material. De hecho, no podría explicarse de manera adecuada la diferencia entre la posesión de intenciones del animal, por un lado, y del aire, por otro lado, sin apelar a la inmaterialidad del primero.

Parece evidente que para Tomás de Aquino la inmaterialidad no puede estar ausente en el conocimiento sensitivo. Esto significa que la inmaterialidad es necesaria para que un ente sea cognoscitivo y también es suficiente porque si se requiere otro elemento es únicamente para llevar al acto la potencia cognoscitiva. De esto se desprende que el semimaterialismo que plantea Pasnau es falso y que para la gnoseología de Tomás es imposible que un artefacto creado por el ser humano, como lo es una computadora, sea capaz de tener algún tipo de conocimiento. Nuevamente el criterio intencionalista cae mientras que el criterio de cognitividad inmaterialista permanece en pie.

Estas cuestiones sirven para demostrar que la síntesis que el Doctor Angélico pretende construir a partir de las filosofías de sus predecesores tampoco lleva a contradicciones. Sabemos que para Averroes las intenciones se encontraban tanto en el alma como en el medio, lo que implica que para él la posesión de un *intentio* no lleva necesariamente al conocimiento. Y si bien es cierto que el Aquinate sigue a Alberto Magno al sostener que el receptor último de las formas sensibles es el órgano y no el alma, como creía el filósofo árabe, esta postura no genera las contradicciones que mencionan Tweedale y Tellkamp (véase sección 3 del capítulo III). De acuerdo con el Comentador el alma es el sujeto de las intenciones y el conocimiento del particular

---

<sup>44</sup> Tomás de Aquino, *DEE* cap. 1: (...) *materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata.*



estaría asegurado por la presencia de esas mismas intenciones en el medio transmisor. Debido a que esta tesis es bastante implausible Tomás de Aquino se aparta de ella.

De acuerdo con el Aquinate el conocimiento sensitivo versa sobre lo particular justamente porque las formas intencionales son recibidas en un órgano sensorio. La materia de dicho órgano asegura la presencia de las condiciones individuantes que particularizan la forma inmaterial recibida. Si el alma fuera el sujeto de las formas sensibles, las mismas no se diferenciarían en nada de las formas inteligibles y, por lo tanto, deberían referirse a lo universal. El hecho de que Tomás haya aceptado elementos de la filosofía de Averroes no pone en peligro la coherencia de su propia teoría, ya que ninguno de estos filósofos sostiene la posesión de intenciones genera conocimiento.

Habiendo resuelto los problemas que se le atribuyeron al criterio de cognitividad inmaterialista y demostrado que la lectura intencionalista no es plausible, parece oportuno enumerar los diferentes criterios que fueron apareciendo a lo largo del trabajo. Podemos comenzar afirmando que existen, al menos, cuatro tipos de criterios de cognitividad que son afines al criterio intencionalista original. Uno de ellos es el criterio de cognitividad cuantitativo defendido por Robert Pasnau (1997). De acuerdo con este criterio un ente es cognoscitivo por poseer la aptitud de recibir y procesar una gran cantidad de formas intencionales.

En la sección 1 del capítulo III estudiamos el criterio defendido por Pasnau y allí establecimos que uno de los problemas que posee este criterio se encuentra en que no respeta la escala de los entes que postulaba Tomás. En efecto, el aire es capaz de recibir intenciones aunque sean pocas y de manera rudimentaria, mientras que las plantas carecen de esta capacidad. Si la marca de lo cognitivo se encontrara en la capacidad de recibir intenciones, como sostiene este autor, el aire estaría más cerca de los entes cognoscitivos que las plantas. Esto llevaría al absurdo de colocar a un elemento por encima de un ser viviente.

El otro inconveniente que señalamos del criterio de Pasnau se encuentra en lo arbitrario que resulta sostener que tanto las plantas como el aire son entes no cognoscitivos siendo que uno de ellos cumple con su criterio de cognitividad. En efecto, para Tomás de Aquino el aire puede recibir formas intencionales y si esta capacidad fuera la marca de lo cognitivo, sería injusto excluirlo entre los entes cognoscitivos apelando a la escasa aptitud para recibir y contener muchas intenciones. Esta arbitrariedad muestra que el requisito cuantitativo es una hipótesis *ad hoc* que solo busca mantener el criterio intencionalista sin producir ninguna modificación importante.

El otro criterio que hemos mencionado en capítulo III estaba basado en los estudios realizados por Tellkamp (1998), Burnyeat (2001) y Perler (2004) que postulan una interpretación intencionalista de la gnoseología del Aquinate, pero diferente a la lectura de Pasnau. Estos autores sostienen que el criterio intencionalista original está incompleto, puesto que falta agregar el requisito de poseer alguna facultad cognoscitiva. A simple vista este criterio parece más plausible que el anterior porque utiliza pasajes de las obras de Tomás de Aquino que parecen fundamentar su postura, sin embargo, el problema de esta interpretación se encuentra en que no es más que un mero verbalismo.

En efecto, uno de las condiciones de este criterio de cognitividad establece que es necesario tener la capacidad de recibir intenciones mientras que la otra condición sería la de poseer una facultad cognoscitiva. Ahora bien, el sentido (una facultad cognoscitiva) es definido tanto por Aristóteles como por Tomás de Aquino como la capacidad de recibir formas sensibles sin materia. Las formas sensibles que están en el aire y en el sentido tienen una existencia intencional, lo que significa que si un ente es capaz de recibir tales intenciones es porque poseería sentidos. Con esto queremos demostrar que el primer requisito del criterio intencionalista cualitativo se identifica con el segundo, ya que la “facultad sensitiva” (2º requisito) es definida como la “capacidad de recibir formas intencionales” (1º requisito).

Evidentemente la crítica a esta lectura se traslada de manera natural al propio Aquinate, ya que es él quien define al sentido como la capacidad de recibir intenciones y luego afirma que el aire es capaz de tal recepción. El problema que puede generar la inmutación espiritual del medio puede ser resuelta al notar que el sentido es capaz de recibir formas intencionales de manera permanente y perfecta, mientras que el aire carece de esta capacidad. El aire, como cualquier otro instrumento, puede recibir intenciones, pero de una manera imperfecta y fluida debido a que carece de inmaterialidad. La materialidad y la inmaterialidad explica por qué los animales y los humanos poseen sentidos y el aire no.

Luego analizamos un tercer criterio de cognitividad que podría surgir de la distinción entre los diferentes modos de existir de las intenciones, esto es, de la *intentio fluens* y de la *intentio quiescens*. Hasta donde tenemos noticia ningún intérprete postuló este criterio, pero de acuerdo con lo estudiado en la sección 1 del capítulo V se podría establecer uno según el cual un ente es cognoscitivo por tener la capacidad de recibir y poseer formas intencionales de manera perfecta, permanente y quieta. La ventaja de este criterio radica en que parece ponerse en igualdad de condiciones con el criterio

inmaterialista, ya que solo los entes que tienen algún grado de inmaterialidad son capaces de poseer intenciones con las características mencionadas.

Sin embargo, la equivalencia entre ambos criterios no es real, puesto que, por ejemplo, el conocimiento divino no requiere de ningún tipo de intenciones aunque sí de la inmaterialidad, como hemos visto en la sección 1 del capítulo VI. La posesión de formas intencionales perfectas, permanentes y quietas sería la marca de lo cognitivo si solo existieran los seres humanos y los animales. No obstante, de acuerdo con Tomás de Aquino es posible demostrar la existencia de inteligencias superiores que no requieren de la existencia intencional para conocerse a sí mismas. Esto muestra que el criterio de cognitividad fundamentado en la *intentio quiescens* no es correcto.

El último criterio de cognitividad intencionalista estudiado es el que postula Amy Whitworth. Este criterio se diferencia de los anteriores en que realiza una distinción entre la *intentio* de las formas y la *intentio* que implica direccionalidad hacia un objeto. Se podría decir que la lectura de esta autora es doblemente intencionalista, ya que para esta autora tanto la *intentio* que es sinónimo de existencia intencional como la *intentio* que significa “direccionalidad” son condiciones necesarias que deben poseer todos los entes cognoscitivos. A pesar de que distinción entre los dos tipos de intenciones es correcta, esta interpretación falla en, al menos, dos puntos.

En primer lugar, podemos reiterar que de acuerdo con el Aquinate el conocimiento divino prescinde de la existencia intencional por lo que no cumpliría con uno de los requisitos del criterio de Whitworth. En segundo lugar debemos decir que todo ente se direcciona o tiende hacia algo por ser o estar constituido por una forma, incluso los elementos tienen una direccionalidad natural, ya que poseen un apetito natural. Esto quiere decir que si la *intentio* que implica direccionalidad se toma en su sentido amplio, se concluiría que todos los entes cumplen con la segunda condición del criterio de cognitividad. Este hecho nos obligaría a afirmar que la posesión de intenciones es la marca que distingue a los entes cognoscitivos de los no cognoscitivos. De esta manera se volvería al criterio intencionalista original.

Ahora bien, también se caería en una interpretación implausible si se decide tomar a esta *intentio* en su sentido estricto, esto es, en cuanto que es acto de la voluntad. Debe recordarse que los animales carecen de un apetito racional y, sin embargo, son entes cognoscitivos. Elegir esta alternativa tiene como consecuencia excluir a los animales del criterio de cognitividad, lo que muestra que no puede ser la marca de lo cognitivo. No obstante, alguien podría pensar que la intención concebida como direccionalidad no es

la marca de lo cognitivo, pero sí es la marca de lo mental, es decir, que la *intentio* es la característica distintiva de los seres que tienen capacidades cognoscitivas superiores.

En este trabajo admitimos que la intencionalidad, cuando es tomada en su sentido propio, está presente únicamente en los entes que poseen actos mentales, sin embargo, no consideramos que dicha característica sea la marca de lo mental. En efecto, para Tomás de Aquino la voluntad es una potencia que tiene su fundamento en el grado de inmaterialidad que posee un ente, esto es, la intencionalidad se reduce en última instancia a la inmaterialidad. Para demostrarlo es importante tener en cuenta que para el Aquinate la materia es principio de individuación tanto de la forma como de la inclinación natural de la misma.

(...) la forma de una cosa natural es una forma individuada por la materia, por eso también la misma inclinación consiguiente está determinada a una sola cosa, pero la forma entendida es universal bajo la cual se pueden comprender muchas cosas. Por eso, debido a que los actos se dan en los singulares, en los cuales nada hay que se adecue a la potencia de lo universal, la inclinación de la voluntad se mantiene indeterminada en relación con lo múltiple.<sup>45</sup> (*QDM* q. 6, co.)

Cuando un ente material recibe la forma del fuego, por ejemplo, también recibe su apetito natural o inclinación que está determinada a un acto único por la materia del ente receptor. Ahora bien, si la misma forma es recibida en un ser inmaterial o en una potencia inmaterial la inclinación de la misma no estará determinada a algo individual justamente porque el ente receptor carece de materia. Los seres que están separados o tienen una facultad separada de la materia necesitan de una potencia que les permita determinarse a lo singular para poder actuar y esta potencia es la voluntad.

La tendencia deliberada hacia un objeto es una característica privativa de los seres que poseen actos mentales como también lo es la capacidad de conocer los universales. No obstante, ambas facultades dependen en última instancia de la inmaterialidad, por lo que debe decirse que es esta característica la marca tanto de lo cognitivo como de lo mental. Consideramos que existen razones suficientes para establecer de manera

---

<sup>45</sup> Tomás de Aquino, *QDM* q. 6, co.: (...) *forma rei naturalis est forma individuata per materiam; unde et inclinatio ipsam consequens est determinata ad unum, sed forma intellecta est universalis sub qua multa possunt comprehendi; unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adaequet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa.*

definitiva que el *esse intentionale* o la *intentio* de la voluntad o de algún apetito no forma parte del criterio de cognitividad para el Aquinate.

Además de los criterios de cognitividad intencionalistas hemos expuesto el criterio que Dewan le atribuye a Alberto Magno y el criterio funcionalista de Cohen. Podemos comenzar analizando el criterio defendido por Dewan con una aclaración y es que este autor no traslada a Tomás de Aquino el criterio que a su parecer pertenece a Alberto. Sin embargo, es posible encontrar ciertos pasajes en las obras del Aquinate que habilitarían hacer dicha transición y por este motivo debe tenerlo en cuenta, ya sea para aceptarlo o para rechazarlo.

Recordemos que el criterio de cognitividad postulado por Dewan afirma que un ente es cognoscitivo si posee formas intencionales y puede emitir un juicio acerca de ellas. Evidentemente nuestro trabajo no consiste en establecer si dicho criterio perteneció o no a la filosofía de Alberto Magno, sin embargo, sí podemos sostener que no es el criterio de cognitividad de Tomás de Aquino. En efecto, de acuerdo con el Doctor Angélico la percepción se produce cuando los sentidos reciben las formas sensibles, puesto que los objetos sensibles son una causa suficiente para la percepción. El juicio del que habla Dewan es un acto posterior a la percepción y de segundo orden, ya que por el juicio “(...) alguien ve que ve” (*ST I*, q. 78, a. 4, ad 2).<sup>46</sup>

Este juicio no puede ser un elemento necesario para el conocimiento sensitivo, de hecho, es una operación propia del sentido común que supone el acto de los sentidos propios. En efecto, si el acto de juzgar fuera una condición necesaria para conocer, se seguiría que la acción de los sentidos propios dependerían del acto del sentido común, lo que es claramente inconsistente con la filosofía de Tomás de Aquino. Por otra parte, es importante señalar que este criterio es diferente al criterio de cognitividad cualitativo debido a que el segundo elemento del criterio de Dewan radica en la acción de juzgar mientras que el criterio cualitativo postula la necesidad de una facultad cognoscitiva.

Por último, debemos mencionar el criterio postulado por Sheldon Cohen que sostiene que un ente es cognoscitivo si y solo si tiene la capacidad de recibir formas intencionales que inclinan al apetito a desear algo. De acuerdo con esta tesis el animal y el ser humano serían capaces de percibir no porque sean inmutados espiritualmente, ya que el aire y el agua también son inmutados de esta manera, sino porque tras la recepción de la intención el apetito sensitivo busca o evita lo percibido. Sin embargo, en

---

<sup>46</sup> Tomás de Aquino *ST I*, q. 78, a. 4, ad 2: (...) *aliquis videt se videre*.

la sección 3 del capítulo II hemos señalado que este criterio de cognitividad explica el efecto de la percepción y no su causa, por lo que no resulta una interpretación plausible en absoluto.

Además, es importante señalar que para Tomás de Aquino no todas las percepciones causan un movimiento en el apetito sensitivo. En los casos en que se recibe una forma intencional y el apetito permanece quieto el criterio de Cohen no sería capaz de determinar si la inmutación espiritual produjo algún tipo de conocimiento o no. Evidentemente el criterio de cognitividad funcionalista de Cohen no resuelve los problemas que los autores intencionalistas introdujeron en la gnoseología del Aquinate. Para concluir con este listado de criterios de cognitividad nos parece oportuno dejarlos esquematizados en el siguiente cuadro.

	Autores	Criterios de cognitividad
1	Tomás de Aquino	Un ente es cognoscitivo si y solo si posee algún grado de inmaterialidad.
2	Haldane (1993)	Un ente es cognoscitivo si y solo si posee formas con una existencia intencional.
3	Sheldon Cohen (1982)	Un ente es cognoscitivo si y solo si posee formas con una existencia intencional y las mismas producen alguna pasión.
4	Robert Pasnau (1997)	Un ente es cognoscitivo si y solo si posee la aptitud para recibir y procesar una gran cantidad de formas con una existencia intencional.
5	Joerg Tellkamp (2006); Dominik Perler (2004); Miles Burnyeat (2001)	Un ente es cognoscitivo si y solo si posee formas con una existencia intencional y tiene alguna facultad cognoscitiva.
6	Sin autor (hipótesis provisoria)	Un ente es cognoscitivo si y solo si posee formas con una existencia intencional de manera completa, perfecta y estable.
7	Moser (2011); Baltuta (2014)	Un ente es cognoscitivo si y solo si es inmaterial y posee formas con una existencia intencional.

8	Lawrence Dewan (1980)	Un ente es cognoscitivo si y solo si posee formas de otros entes y tiene la capacidad de emitir un juicio.
9	Amy Whitworth (2010)	Un ente es cognoscitivo si y solo si posee formas con una existencia intencional y la habilidad para tender hacia los objetos.

Si se estudia la cuestión de la marca de lo cognitivo en Tomás de Aquino desde una perspectiva histórica se podrá observar que el criterio de cognitividad inmaterialista fue el primero que se impuso entre los intérpretes del Aquinate. Este hecho podría sugerir que la aparición de la lectura intencionalista fue superflua, sin embargo, tal idea es errónea. En primer lugar debe reconocerse que si Brentano no hubiese hecho una referencia a los escolásticos, generando las investigaciones que siguieron su línea de pensamiento, la gnoseología de Tomás de Aquino difícilmente hubiese tenido lugar en las discusiones contemporáneas de la filosofía de la mente.

En la actualidad una teoría que establezca a la inmaterialidad como la marca de lo cognitivo hubiese sido rechazada inmediatamente en un entorno netamente fisicalista. En este sentido es lícito afirmar que el concepto de *esse intentionale* permitió introducir las discusiones escolásticas en el campo visual de la filosofía de la mente. En segundo lugar, es importante reconocer que las investigaciones que versan sobre la intencionalidad en Tomás de Aquino ayudan a profundizar y corregir el conocimiento que se tiene de la gnoseología y la ontología del Aquinate.

Consideramos que las conclusiones a las que hemos llegado muestran que todo intérprete intencionalista debe en última instancia abandonar su lectura para adherirse a las filas de la interpretación inmaterialista. Ahora bien, el paso por la lectura intencionalista permite conocer aspectos importantes de la filosofía del Aquinate que no habrían sido desarrolladas si a lo largo del tiempo hubiese permanecido de manera invariable la lectura inmaterialista. De hecho, de la tesis principal de nuestro trabajo se desprenden las siguientes conclusiones relativas a la gnoseología de Tomás:

1. La existencia intencional no es la marca de lo cognitivo y ni siquiera es necesaria para que un ente sea cognoscitivo como cree gran parte de los comentaristas de Tomás de Aquino. Esto se observa especialmente en el caso del conocimiento divino, puesto que para el Aquinate Dios es capaz de conocerse a sí mismo y a todo otro ente sin necesitar de la existencia intencional.

2. La percepción no puede ser reducida al cambio fisiológico de los órganos sensibles. El Doctor Angélico denomina “inmutación natural” a este cambio fisiológico y lo contrapone a la “inmutación espiritual” en donde se recibe una forma intencional sin producir ningún cambio fisiológico. Únicamente la concepción inmaterialista de la percepción es compatible con la afirmación del Aquinate de que en un estado de perfección el ser humano podría llegar a tener un conocimiento sensitivo del mundo sin padecer ningún cambio material.

3. Los animales deben poseer algún grado de inmaterialidad, puesto que al ser capaces de percibir son contados entre los entes cognoscitivos. Esto significa que para Tomás de Aquino los animales irracionales no son meras máquinas como posteriormente lo concebirá Descartes.

4. Las computadoras jamás podrán ser cognoscitivas por ser totalmente materiales. Esto implica que todo aquel que adjiera a los principios gnoseológicos del Aquinate debería negar que cualquier artefacto, presente o futuro, sea capaz de poseer actos mentales.



## BIBLIOGRAFIA

### 1. Obras de Tomás de Aquino

- Thomae Aquinatis (1856). *Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi (Opera omnia 7/2)*. Ed. Typis Petri Fiaccadori: Parma.
- (1979). *Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum, t. 42*. Ed. Leonina: Roma.
- (1976). *De ente et essentia, t. 43*. Ed. Leonina: Roma.
- (1976). *De substantiis separatis, t. 40*. Ed. Leonina: Roma.
- (1976). *De unitate intellectus contra Averroistas, t. 43*. Ed. Leonina: Roma.
- (1989). *Expositio libri Peryermenias, t.1/1*. Ed. Leonina: Roma-París.
- (1961). *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles, t. 2-3*. Ed. Marietti: Turín-Roma.
- (2000). *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis, t. 24/2*. Ed. Leonina: Roma-París.
- (1996). *Quaestiones de Quodlibet. Quodlibet VII, VIII, IX, X, XI, t. 25/1* Ed. Leonina: Roma.
- (1996). *Quaestiones disputatae de anima, t. 24/1*. Ed. Leonina: Roma-París.
- (1982). *Quaestiones disputatae de malo, t. 23*. Ed. Leonina: Roma-París.
- (1965). *Quaestiones disputatae de potentia, t. 2*. Ed. Leonina: Turín-Roma.
- (1975-1970-1972-1973-1976). *Quaestiones disputatae de veritate, t. 22*. Ed. Leonina: Roma.
- (1984). *Sentencia libri De anima, t. 45/1*. Ed. Leonina: Roma-París.
- (1985). *Sentencia libri De sensu et sensato, t. 45/1*. Ed. Leonina: Roma-París.
- (1888-1906). *Summae theologiae, t. 4-12*. Ed. Leonina: Roma.

### 2. Otras fuentes

Agustín de Hipona (1967). *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Madrid: BAC.

Alberto Magno (1896). *De homine, t. 35*. Ed. August Borgnet: París.

- (1890). *De sensu et sensato, t. 9*. Ed. August Borgnet: París.
- (1890). *Metaphysica, t. 6*. Ed. August Borgnet: París.
- Aristóteles (1978). *Acerca del alma*. Trad. Calvo, T. Madrid: Gredos.
- (1995). *Física*. Trad. Echandía, G. Madrid: Gredos.
- (1994). *Metafísica*. Trad. Calvo, T. Madrid: Gredos.
- Averroes (1953). *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*. Ed. The Medieval Academy of America: Cambridge.
- (1972). *Compendia librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur*. Ed. The Medieval Academy of America: Cambridge.
- Avicena (1972). *Liber de anima seu sextus de naturalibus*. Ed. Brill: Leiden.
- Cayetano, T (1892). *Commentaria in Summam theologicam Angelici Doctoris sancti Thomae Aquinatis*. Ed. Lyrae: Van In.

### 3. Bibliografía secundaria

- Adler, M. (1967). Intentionality and immateriality. *The New Scholasticism*, 41 (3), 312-344.
- Akdogan, C. (1984). Avicenna and albert's refutation of the extramission theory of vision. *Islamic Studies*, 23 (3), 151-157.
- Anscombe, G. E. M. y Geach, P. T. (1961). *Three Philosophers*. Oxford: Oxford University Press.
- Anscombe, G.E.M. (1965). The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature. En *Analytical Philosophy: Second Series*, R. J. Butler (ed.). 158-80. Oxford: Blackwell.
- Armstrong, D. M., Martin, C. B., y Place U. T., (1996). *Dispositions: A discussion*. Tim Crane (Ed). London: Routledge.
- Austin, J. L., (1975). *How to Do Things with Words: The Williams James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*. Oxford: Oxford University Press.
- Balthasar, N. (1923). «Cognoscens fit aliud in quantum aliud». *Revue néoscholastique de philosophie*, 25 (99), 294-310.
- Baltuta, E. (2014). From Intentionality to Immateriality: the Mark of the Cognitive for Thomas Aquinas. *Transylvania Review*, 23 (1), 62-77.
- Barker, M. (2012). Aquinas on Internal Sensory Intentions: Nature and Classification. *International Philosophical Quarterly*, 52 (2), 199-226.

- Barrio Maestre, J. M. (1988). *El ser y la existencia analítica del ser como acto y como hecho*. Madrid: Universidad Complutense.
- Barry, S. (1994). *Austrian Philosophy: The Legacy of Franz Brentano*. Chicago, IL: Open Court.
- Bauer, W. (2016). Physical Intentionality, Extrinsicness, and the Direction of Causation. *Acta Analytica*, 31 (4), 397-417.
- Beuchot, M. (2008). *Conocimiento, realidad y acción en santo Tomás de Aquino*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Bevir, M. (1992). The Errors of Linguistic Contextualism. *History and Theory*, 31, 276–98
- (2000). Mente y método en la historia de las ideas. Res publica: *Revista de filosofía política*, 6, 7-36.
- (2002). How to Be an Intentionalist. *History and Theory*, 41, 209–17.
- (2003). ¿Hay problemas perennes en teoría política? Res publica: *Revista de filosofía política*, 11 (12), 7-26.
- (2004). *The logic of the history of ideas*. Cambridge: Cambridge University Press
- Bird, A. (2007). *Nature's metaphysics: Laws and properties*. Oxford: Clarendon Press.
- Black, D. (1997). Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 8, 425-453.
- (1999). Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna. *Mediaeval Studies*, 61, 45-79.
- (2004). Models of the Mind: Metaphysical Presuppositions of the Averroist and Thomistic Accounts of Intellection. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 14, 319-352.
- (2010). Intentionality in Medieval Arabic Philosophy. *Later Medieval Perspectives on Intentionality, special issue of Quaestio*, 10, 65-81.
- (2011). Averroes on Spirituality and Intentionality in Sense Perception. En *In the Age of Averroes: Arabic Thought at the End of the Classical Period*, P. Adamson (ed.). 159-174. London: Warburg Institute Publications.
- Bolton, M. (2013). Brandt Change in the Monad. En *The Divine Order, the Human Order, and the Order of Nature: Historical Perspectives*, E. Watkins (ed.). 175-194. Oxford: Oxford University Press.

- Brenet, J. P. (2014). Agent Sense in Averroes and Latin Averroism. En *Active Perception in the History of Philosophy: From Plato to Modern Philosophy*, J. P. Silva y M. Yrjönsuuri (eds.), 147-166. Dordrecht: Springer.
- Brentano, F. (1944). *Psicología desde un punto de vista empírico*. París: Éditions Montaigne. (Obra original publicada en 1874)
- Brock, S. (2012). Espiritualidad e hilemorfismo. *Civilizar*, 12 (23), 125-132.
- (2014). *El alma, la persona y el bien: Estudios ético-antropológicos desde la metafísica de Tomás de Aquino*. Bogotá: Editorial San Pablo.
- (2020). *La ontología de la forma en Tomás de Aquino*. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda. Escuela de Filosofía y Humanidades,
- Brower, J. y Brower-Toland, S. (2008). Aquinas on Mental Representation: Concepts and Intentionality. *The Philosophical Review*, 117, 193-243.
- Burnyeat, M. (1992). Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? A Draft. En *Essays on Aristotle's de Anima*, M. Nussbaum y A. Rorty (eds.). 15-26. Oxford: Clarendon Press.
- (2001). Aquinas on 'Spiritual Change ' in Perception. En *Ancient and Modern Theories of Intentionality*, D. Perler (ed.). 129-153. Boston: Brill.
- Camacho, L. (1975). Isomorfismo, inmaterialidad y conocimiento sensitivo: planteamiento de una dificultad en la doctrina tomista. *Revista de Filosofía*, 13, 73-80.
- Carcedo, L. (1992). *Tomás de Aquino*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Casey, G. (1992). Immateriality and intentionality. *At the Heart of the Real*, 97-112.
- Castello Dubra, J. A. (2014). *Id quod e id quo: La especie inteligible y su problemática anexa en Suma teológica I q. 85, a. 2. Temas Medievales*, 22, 15-49.
- Caston, V. (2001) Connecting Traditions: Augustine and the Greeks on Intentionality. En *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, R. Salles (ed.). 23-48. Leiden: Brill.
- (2005). The spirit and the letter: Aristotle on perception. En *Metaphysics, soul and ethics in ancient thought*, R. Salles (ed.). 245-320. Oxford: Oxford University Press.
- Chisholm, R. (1957). *Perceiving: A Philosophical Study*. Ithaca: Cornell University Press.

- Chrudzimski, A. (2013). Brentano and Aristotle on the Ontology of Intentionality. En *Themes from Brentano*, D. Fisette y G. Fréchette (eds). 121-138. Amsterdam: Rodopi.
- Clarke, N. (2009). The Problem of the Reality and Multiplicity of Divine Ideas in Christian Neoplatonism. En *Neoplatonism and Christian Thought*, D. O'Meara (ed.). 109-127. Albany: State University of New York Press.
- Cohen, S. (1982). St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms. *Philosophical Review*, 91, 193-209.
- Cory, T. S. (2014). *Aquinas on Human Self-Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2015). Attention, intentionality, and mind-reading in Aquinas's *De malo*, q. 16, a. 8. En *Aquinas's Disputed Questions on Evil*, M. V. Dougherty (ed.). 164-191. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crane, T. (2001). *Elements of Mind. An Introduction to the Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- (2003). *The Mechanical Mind: A Philosophical Introduction to Minds, Machines and Representation*. New York: Routledge.
- (2006). Intencionalidad. *Laguna: Revista de filosofia*, 19, 9-28.
- Davies, B. (1992). *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford: Clarendon Press.
- De Anna, G. (2000). Aquinas on Sensible Forms and Semimaterialism. *Review of Metaphysics*, 54, 43-63.
- De Haan, D. (2014). Simon and Maritain on the Vocation of Species in *Medio. Redeeming Philosophy: From Metaphysics to Aesthetics*, 54-82.
- Deely, J. (1971). *The Tradition via Heidegger: An Essay on the Meaning of Being in the Philosophy of Martin Heidegger*. The Hague: Nijhoff.
- Dewan, L. (1932). *Form and being: studies in Thomistic metaphysics*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- (1980). St. Albert, the Sensible, and Spiritual Being. En *Albertus Magnus and the Sciences*, C. Marmo (ed.). 291-320. Toronto: PIMS.
- Doolan, G. (2015). Aquinas on the Divine Ideas and the Really Real. *Nova et Vetera*, 13 (4), 1059-1091.
- Fabro, C. (1941). *Percezione e pensiero*. Milano: Vita e Pensiero.
- Feeley, T. (1965). 'Spirituality' and Sensation. *Laval theologique et philosophique*, 21, 191-225.

- Ferraro, Ch. (2015). Ser y conocer en la doctrina tomasiana de la sensación. La *duplex immutatio* y el problema de la *spiritualis intentio* en *De Pot.*, q. 5, a. 8. *Espíritu*, 64, 25-54.
- Fisher, K. A. (2017). *Thomas Aquinas on the Metaphysical Nature of the Soul and its Union with the Body*. PhD diss., Syracuse University.
- Frege, G. (1982). On sense and reference (M. Black, trad.). En *Translation from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, P.T. Geach y M. Black (eds.). 56-78. Oxford: Blackwell. (Obra original publicada en 1892)
- Garrigou-Lagrange, R. (1947). *El realismo del principio de finalidad*. Buenos Aires: Desclee de Brouwer.
- Geach, P. (1954). "Form and Existence", *Proceedings of the Aristotelian Society* 55, 251-272.
- Gilson, E. y Maritain J. (1991). *Correspondance, 1923-1971*. Géry Prouvost (ed.). París: Vrin. (Obra original publicada en 1971)
- Gilson, E. (1922). *Le thomisme: Introduction à la philosophie de St. Thomas*. París: Vrin.
- Głowala, M. (2019). "Physical Intentionality" and the Thomistic Theory of Formal Objects. En *Contemporary Polish Ontology*, B. Skowron (ed.). 245-270. Berlín: De Gruyter.
- Goldberg, N. (2004). Is Aristotle's Philosophy of Mind Functionalist?. *Philosophical Writings*, 26, 47-69.
- Gómez Izquierdo, A. (1924). Valor cognoscitivo de la 'intentio' en Santo Tomás de Aquino. *Ciencia Tomista*, 29, 169-188.
- González Vidal, N. (2008). *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en santo Tomás de Aquino*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. (Cuadernos de Anuario Filosófico 205).
- Gyekye, K. (1971). Second and first intentio arabic. *Speculum*, 46, 32-38.
- Haldane, J. (1983). Aquinas on Sense perception. *The Philosophical Review*, 92, 233-239.
- (1989). Brentano's Problem. *Grazer Philosophische Studien*, 35, 1-32.
- (1993). Mind-World Identity Theory and the Anti-Realist Challenge. *Reality, Representation and Projection*, 15-37.
- Hamlyn, D. (1961). *Sensation and Perception*. London: Routledge y Kegan Paul.
- Hayen, A. (1942) *L'intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas*. Paris: Bruxelles.

- (1954). *L'intentionnel selon saint Thomas*. Paris-Bruges-Bruxelles: Desclee de Brouwer.
- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. y prólogo J.J. García Norro. Madrid: Trotta. (Obra original publicada en 1927)
- Heider, D. (2017). Suárez on Visual Perception. *Scientia et Fides*, 5, 61-84.
- Heil, J. (2003). *From an ontological point of view*. Oxford: Clarendon Press.
- Hernández, F. (2020). El debate en torno a la noción de "inmutación espiritual": ¿contradicción o síntesis en la gnoseología de Tomás de Aquino? *Tópicos, Revista de filosofía*, 58, 39-53.
- Hochschild, J. (2015). Mental Language in Aquinas?. En *Intentionality, cognition, and mental representation in Medieval Philosophy*, G. Klima (ed.). 29-45. New York: Fordham University Press.
- Hoffman, P. (1990). St. Thomas Aquinas on the Halfway State of Sensible Being. *The Philosophical Review*, 99, 73-92.
- (2014). *Aquinas on Spiritual Change*. En *Oxford Studies in Medieval Philosophy* vol. 2, R. Pasnau (ed.). 98-103. Oxford: Oxford University Press.
- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos. México: FCE. (Obra original publicada en 1913)
- Jacob, P. (2005). *L'intentionnalité. Problèmes de philosophie de l'esprit*. París: Odile Jacob.
- Jacquette, D. (2011). Intentionality as a Conceptually Primitive Relation. *Acta Analytica*, 26 (1), 15-35.
- Jaramillo, M.A.G. (2013). Sensibilidad y espiritualidad según Aristóteles. *Tópicos, Revista De Filosofía*, 11, 51-76.
- Kenny, A. (1993). *Aquinas on mind*. London: Routledge.
- (2002). Intentionality: Aquinas and Wittgenstein. En *Thomas Aquinas Contemporary Philosophical Perspectives*, B. Davies (ed.). 243-256. Oxford University Press.
- Klima, G. (2002). Man= Body+ Soul: Aquinas's Arithmetic of Human Nature. En *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, T. Davies (ed.). 257-274. Oxford University Press.
- (2013). Three Myths of Intentionality vs. Some Medieval Philosopher. *International Journal of Philosophical Studies*, 21, 359-376.

- Klubertanz, G. (1953). The Discursive Power: Sources and Doctrine of the *Vis Cogitativa* According to St. Thomas Aquinas. *Franciscan Studies*, 13 (4), 133-136.
- Kuhn, T. (1986). *La estructura de las revoluciones científicas*. Trad. A. Contin. México: FCE. (Obra original publicada en 1962)
- Lagerlund, H. (2011). Mental Representation in Medieval Philosophy, En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. Zalta (ed.) Recuperado de <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/representation-medieval/>
- Lakatos, I. (1979). *La metodología de los programas de investigación científica*. Trad. J. C. Zapatero. Madrid: Alianza. (Obra original publicada en 1968)
- Landmann, M. (1941). Socrates as a Precursor of Phenomenology. *Philosophy and Phenomenological Research*. (2)1, 15-42.
- Lindberg, D. C. (1976). *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lisska, A. J. (2015). The Philosophy of Law of Thomas Aquinas. En *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*. Springer, F. D. Miller y CA. Biondi (eds.) Recuperado de [https://doi.org/10.1007/978-94-017-9885-3\\_12](https://doi.org/10.1007/978-94-017-9885-3_12)
- (2016). *Aquinas's theory of perception: an analytic reconstruction*. Oxford: Oxford University Press.
- Lonergan, B. (1946). The Concept of Verbum in the Writings of St. Thomas Aquinas. *Theological Studies*, 7, 349-392.
- (1967). *Verbum: Word and Idea in Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Lovejoy, A. (1936). *The great chain of being*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard university press.
- Löwe, C. L. (2018). Thomas Aquinas on Our Freedom to Use Our *Habitus*. En *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy*, N. Faucher y M. Roques (eds.). 167-184. Cham: Springer.
- Lyons, W. E. (1995). *Approaches to Intentionality*. Oxford: Oxford University Press.
- Mancho Duque, M. J. (1990). *La espiritualidad española del siglo XVI: aspectos literarios y lingüísticos*. Salamanca: Universidad de Salamanca, Secretariado de Publicaciones.
- Maritain, J. (1953). *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Martin, C. B. (2008). *The mind in nature*. Oxford: Clarendon Press.



- Martin, C. B. y Pfeifer, K. (1986). Intentionality and the non-psychological. *Philosophy and Phenomenological Research*, 46, 531–554.
- Martínez, E. (2012). *Bonum amatur in quantum est communicabile amanti*. Amor y bien en la metafísica de Santo Tomás de Aquino. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 61, 73-92.
- Martini, M. F. (2015). El modo de ser del *esse intentionale* en Tomás de Aquino. En *Actas del XVI Congreso Nacional de Filosofía*. Santa Fe: AFRA.
- Maurer, A. (1950). *Ens diminutum*. A Note on its Origin and Meaning. *Mediaeval Studies*, 12, 216-222.
- McDougall, W. (1929). *Modern Materialism and Emergent Evolution*. London: Methuen y Co.
- McGrath, S. (2006). *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken*. Washington: Catholic University of America Press.
- Mejía, L.G.C. y López, L.A.F. (2006). *En diálogo con los griegos. Introducción a la filosofía antigua*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional-San Pablo.
- Mezei, B. (2007). Plato, Husserl, and Theistic Intentionality. En *Phenomenology. Selected Essays from Northern Europe* 4, H. Sepp y I. Copoeru (eds.). 515-543. Budapest: Zeta Books.
- Mier y Terán, R. (1991). Principialidad de las facultades en el orden del ser. *Tópicos: Revista de Filosofía*, 1, 137-157.
- Molière (1954). Le malade imaginaire. En *Oeuvres complètes* de Molière, vol 3. Ch. Louandre (ed.). París: Charpentier.
- Molnar, G. (2003). *Powers: A study in metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Monclús, A. (2014). El autoconocimiento del yo según Santo Tomás. *Espíritu*, 93 (148), 381-402.
- Moser, R. (2009). *St-Thomas Aquinas and John Haldane on Knowledge of Material Things*. PhD diss., Ottawa University.
- (2011). Thomas Aquinas, *Esse Intentionale*, and the Cognitive as Such. *The Review of Metaphysics*, 64, 763-788.
- Moya Cañas, P. (1999). Dificultades que surgen en la comprensión del conocimiento sensible. *Tópicos, Revista de filosofía*, 16 (1), 87-123.
- (2000). *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. (Cuadernos de Anuario Filosófico 105).

- (2012). *El conocimiento: nuestro acceso al mundo: Cinco estudios sobre filosofía del conocimiento*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- (2013). *Inmanencia, intencionalidad y representación en Tomás de Aquino*. *Veritas, Revista de Filosofía y Teología*, 28, 113-131.
- Mumford, S. (1999). Intentionality and the physical: A new theory of disposition ascription. *The Philosophical Quarterly*, 49, 215–225.
- Murray, A. (1991). *Intentional species and the identity between knower and known according to Thomas Aquinas*. Washington, D.C.: The Catholic University of America.
- Narváez, M. (2001). Portée herméneutique de la notion d'‘intentio’ chez Thomas d'Aquin. *Revue Philosophique de Louvain*, 99, 201-219.
- Neuber, W. y Göttler, C. (2008). *Spirits Unseen: The Representation of Subtle Bodies in Early Modern European Culture*. Leiden: Brill.
- Nightingale, A. (2015). Augustine on Extending Oneself to God through Intention. *Augustinian Studies*, 46, 185-209.
- O'Callaghan, J. P. (2000). Verbum Mentis: Philosophical or Theological Doctrine in Aquinas? *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 74, 103-119.
- (2002). Aquinas, Cognitive Theory, and Analogy. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 76 (3), 451-482.
- Oderberg, D. S. (2017). Finality revived: powers and intentionality. *Synthese*, 194 (7), 2387-2425.
- Owens, J. (1986). Aquinas's Distinction At *De Ente Et Essentia* 4. 119–123. *Mediaeval Studies*, 48, 264-86.
- Panaccio, C. (1997). Angel's Talk, Mental Language, and the Transparency of the Mind. En *Vestigia, Imagines, Verba: Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts*, C. Marmo (ed.). 323-335. Turnhout: Brepols.
- Pasnau, R. (1997). *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2002). What Is Cognition? A Reply to Some Critics. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 76, 483-490.
- Perler, D. (2004). *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Frankfurt: Klostermann.
- Place, U. T. (1996). Intentionality as the mark of the dispositional. *Dialectica*, 50, 91-120.

- Polo, L. (2006). *Curso de teoría del conocimiento II*. Pamplona: EUNSA.
- Pujadas, L. (1988). Intensión, intención, intencionalidad. *Taula: Quaderns de pensament*, 10, 29-41.
- Rodríguez Gutiérrez Eliseo, F. (2001). *Introducción y notas a las cuestiones 65-74*. En *Suma Teológica I*, Madrid: BAC.
- Salmón, F. (1996). *Sources for a Galenic visual theory in late thirteenth century*. *Sudhoffs Archiv*, 80 (2), 167-83.
- Sánchez Álvarez Castellanos, J.J. (1991). Reflexiones en torno a la sensibilidad externa. *Anuario Filosófico*, 24, 89-111.
- Sanguineti, J. J. (2011). La especie cognitiva en Tomás de Aquino. *Tópicos, Revista De Filosofía*, 40, 63-103.
- Sartre, J. P. (2004). *The Imaginary: A Phenomenological Psychology of the Imagination*. Trad. J. Webber, London and New York: Routledge (Obra original publicada en 1940)
- Searle, J. (1983). *Intentionality*. New Yoork: Cambridge University Press.
- Sellés, J. F. (1994). Las operaciones inmanentes del conocer y del querer. *Anuario Filosófico*, 27, 699-718.
- Simon, Y. (1934). *Introduction à l'ontologie du connaître*. Paris: Desclee de Brouwer.
- Simonin, H. D. (1930). La notion d'‘intentio’ dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 19, 445-463.
- Skinner, Q. (2000). Significado y comprensión de la historia de las ideas. En *Prismas. Revista de historia intelectual*. Trad. H. Pons. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes. (Obra original publicada en 1969)
- Sorabji, R. (1974). Body and Soul in Aristotle. *Philosophy*, 49, 63-89.
- (1991) From Aristotle to Brentano: the Development of the Concept of Intentionality. En *Festschrift fur A. C. Loyd: on the Aristotelian Tradition*, H. Blumenthal y H. Robinson (eds.). 227-259. Oxford: Oxford University Press.
- Spiegelberg, H. (1960). *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. The Hague: Nijhoff.
- Symington, P. (2017). *Notre Dame Philosophical Review*, acceso abierto en: <https://ndpr.nd.edu/news/aquinass-theory-of-perception-an-analytic-reconstruction/>
- Taieb, H. (2018). Intellection in Aquinas: From Habit to Operation. En *The Ontology and Axiology of Habits in Medieval Philosophy*, N. Faucher y M. Roques (eds.). 127-141. Cham: Springer.

- Tartaglia, J. (2008). Intentionality, Consciousness, and the Mark of the Mental: Rorty's Challenge. *The Monist*, 91 (2), 324-346.
- Téllez Maqueo, D. E. (1997). Nota sobre la (no) espiritualidad en Aristoteles. *Tópicos, Revista De Filosofía*, 12, 97-117.
- Tellkamp, J. (1995). La teoría de la percepción de Tomás de Aquino: Fuentes y doctrina. *Universitas Philosophica*, 25, 45-68.
- (1998). Espíritu e inmutación espiritual: desarrollos y problemas en Tomas de Aquino. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 15, 181-210.
- (2006). Aquinas on Intentions in the Medium and in the Mind. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 80, 275-289.
- Theron, S. (1989). Intentionality, Immateriality and Understanding in Aquinas. *The Heythrop Journal*, 30, 150-159.
- Tomar Romero, F. (1993). La escala de los seres en la filosofía de Tomás de Aquino. *Revista española de filosofía medieval*, 225-238.
- Tursi, A. (2003). *La exégesis Medieval: Lectio y Quaestio*. Bs.As.: OPFFyL.
- Tweedale, M. (1992). Origins of the Medieval Theory That Sensation Is an Immaterial Reception of a form. *Philosophical Topics*, 20 (2), 215-231.
- Valles, F. (1556). *Controversiarum medicarum et philosophicarum libri decem*. J. Crato (ed.). Compluti: Brocarius.
- Van Riet, G. (1953). La theorie thomiste de la sensation externe. *Revue Philosophique de Louvain*, 51, 374-08.
- Vanni Rovighi, S. (1978). L'intenzionalità della conoscenza secondo P. Aureolo. En *Studi di filosofia medioevale 2*, S. Vanni Rovighi (ed.). 275-282. Milano: Vita e Pensiero.
- Vegas González, S. (2005). Significado e intención: de la historia de las ideas políticas a la historia de la filosofía. *Revista de Filosofía*, 25 (50), 7-46.
- Verneaux, R. (1956). *Philosophie de l'homme*. Paris: Beauchesne.
- Weaver, C. G. (2018). *Fundamental Causation: Physics, Metaphysics, and the Deep Structure of the World*. New York: Routledge
- Whitworth, A. (2010). *Attending to presence: a study of John Duns Scotus' account of sense cognition*. PhD diss., Marquette University.
- Yehuda, H. (2015). Averroes on Intentionality and the Human Experience of the Natural World. En *Aristotle and the Arabic Tradition*, A. Alwishah (ed.). 164-176. Cambridge: Cambridge University Press.

Zubiri, X. (1999). *Primeros Escritos (1921-1926)*. Madrid: Alianza Editorial.