

EL CRITERIO DE COGNOSCIBILIDAD EN TOMÁS DE AQUINO: ENTRE LA INTENCIONALIDAD Y LA INMATERIALIDAD¹

THE CRITERION OF COGNOSCIBILITY IN THOMAS
AQUINAS: BETWEEN INTENTIONALITY
AND IMMATERIALITY

FERNANDO GABRIEL HERNÁNDEZ

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Puán 480 (CP1406)
Buenos Aires
Argentina
fernandohernandez@filo.uba.ar

RESUMEN

Este artículo pretende introducir la discusión actual sobre la importancia de la inmaterialidad y la intencionalidad en la

¹ Proyecto UBACyT, acreditado y financiado por la Universidad de Buenos Aires: “Lógica y realidad: la fundamentación de las intenciones primeras y segundas en la escolástica medieval de Tomás de Aquino a Guillermo de Ockham” (2012-2015), dirigido por el Dr. Julio A. Castello Dubra.

teoría del conocimiento de Tomás de Aquino. La tesis principal consiste en señalar que el problema representado por la inmutación espiritual (*immutatio spiritualis*) de las lecturas intencionalistas resulta un punto de partida para la argumentación a favor de las lecturas que privilegian la inmaterialidad del conocimiento.

Palabras claves: Tomás de Aquino, inmaterialidad, intencionalidad, inmutación espiritual, ser intencional.

ABSTRACT

This paper aims to take part in the current discussion about the importance of immateriality and intentionality in Aquinas's theory of cognition. The main thesis is that spiritual immutation (*immutatio spiritualis*), which is a problem for intentionalistic readings, is a starting-point for an argument in favor of those interpretations which give priority to the immateriality of cognition.

Key words: Thomas Aquinas, Immateriality, Intentionality, Spiritual Immutation, Intentional Being.

Recibido: 29/03/2014

Aceptado: 07/04/2014

Es frecuente entre los autores contemporáneos hablar de una teoría de la intencionalidad en las obras de Tomás de Aquino. Dicha postura se fundamenta en el papel crucial que cumpliría el concepto de “*esse intentionale*” en su teoría del conocimiento sensible e intelectual. Tal es la importancia dada a este concepto que varios autores establecieron que el criterio de cognoscibilidad del Aquinate consiste en la posesión de formas intencionales, es decir, para estos autores un ser es cognoscitivo si y solo si

posee formas que tienen un ser intencional.² Sin embargo, esta interpretación entra en jaque cuando observamos que Tomás de Aquino afirma de manera explícita que el aire y el agua pueden contener formas que tienen una existencia intencional. Planteado de esta manera el asunto, o bien se descarta que sea la posesión de formas intencionales el criterio de cognoscibilidad, o bien se acepta que para Tomás de Aquino el aire es un ser cognoscitivo, lo que iría en contra de todo sentido común.

Este artículo pretende ahondar en el problema que encuentran las lecturas intencionalistas de la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino para mostrar que, si bien es cierto que el *esse intentionale* desempeña un papel importante en dicha teoría, el verdadero criterio de cognoscibilidad es la inmaterialidad, puesto que es sobre esta que se fundamenta la distinción entre los seres cognoscitivos y no cognoscitivos. Para lograr este propósito dividiré el trabajo en cuatro partes: en la primera sección trataré sobre la *immutatio spiritualis*, inmutación que sufren los órganos sensorios y el medio transmisor al recibir formas que tienen un ser intencional; en la segunda sección abordaré la distinción que establece Tomás de Aquino entre intenciones³ fijas y fluidas para mostrar las diferentes maneras de existir que poseen las intenciones según sea el paciente que las recibe, con el fin de establecer que únicamente los seres capaces de poseer intenciones fijas son cognoscitivos; en la tercera sección, mostraré que la distinción entre intenciones fijas y fluidas se fundamenta en el grado de inmaterialidad que posee el paciente; y, por último, en la cuarta sección, expondré las conclusiones que se deducen de las secciones anteriores.

² Véase en Brower & Brower-Toland 193-243, Pasnau 38-45, Geach 251-272; Davies 127-128; Haldane 15-37.

³ Tomás de Aquino utiliza varios términos para referirse a las intenciones: *intentio*, *esse intentionale*, *esse spirituale*, *specie*, *forma* y *similitudo*.

I. INMUTACIÓN ESPIRITUAL DE LOS ÓRGANOS SENSORIOS Y EL MEDIO TRANSMISOR

Las interpretaciones intencionalistas fundamentan lo que para ellas es el criterio de cognoscibilidad de Tomás de Aquino en un pasaje de la *Suma Teológica* donde el Doctor Angélico establece este criterio para mostrar que Dios, al cumplirlo, posee ciencia: “. . . la diferencia entre los seres que tienen conocimiento y los que no lo tienen, estriba en que estos últimos no tienen más que su propia forma, mientras que a aquéllos les es connatural tener también la forma de otra cosa, pues la especie de lo conocido se encuentra en quien conoce.” (*S.T. I q. 4, a. 3, co.*)

Según este pasaje la posesión de formas es lo que distingue a los seres cognoscitivos de los no cognoscitivos; sin embargo, la forma debe poseer una existencia particular para decirse que el ser que la posee tiene conocimiento. Esto último se debe a que existen seres que pueden recibir formas de otros entes y, sin embargo, carecer de conocimiento. Esto último sucede, por ejemplo, cuando el agua recibe la forma del fuego, caso a partir del cual se dice que el agua se vuelve caliente pero no que conoce el fuego. La forma contenida en el ser cognoscitivo tiene una existencia particular que es denominada por Tomás de Aquino como “*esse intentionale*”, válida tanto para el conocimiento sensible como en el conocimiento intelectual (Pasnau, “What Is Cognition?” 484).

Con la subsiguiente aclaración de que las formas contenidas en los seres cognoscitivos poseen una existencia intencional, estos intérpretes establecieron que el criterio de cognoscibilidad para Tomás de Aquino es la “intencionalidad”. Esta denominación no es azarosa. Franz Brentano ya habría establecido que la diferencia entre los fenómenos psíquicos y los físicos es la intencionalidad o inexistencia intencional, aclarando en una nota a pie de página a Tomás de Aquino como un antecedente medieval de su teoría (*Psicología desde un punto de vista empírico* 82). Las lecturas intencionalistas actuales siguen esta línea de pensamiento, atribuyéndole a la teoría del conocimiento del Aquinate características semejantes a las de Brentano. Sin embargo, los inconvenientes de esta lectura surgen cuando

se analiza el concepto de *immutatio spiritualis*, utilizado por Tomás en el momento de estudiar el conocimiento sensible.

El tratamiento de la inmutación espiritual tiene como punto de partida el capítulo 12 del *De Anima*, lugar donde Aristóteles define el 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”. Comentando este pasaje, Tomás de Aquino sostiene que debe hacerse una precisión en la definición, puesto que no es algo propio del sentido recibir formas sin materia, sino que sucede en toda clase de alteración. Esto se explica por el hecho de que todo agente actúa por su forma, no por su materia y, por tanto, el objeto alterado recibirá la forma del agente sin su materia. El ejemplo que el Aquinate menciona es el aire calentado por el fuego; en este caso, el aire, al ser alterado, recibe la forma del fuego sin su materia y, sin embargo, no es este el tipo de alteración que se produce sensorialmente (*Coment. In De Anima* II lectio 24 551).

Tomás de Aquino sostiene que la diferencia que existe entre la alteración que se observa en el sentido al recibir las formas sensibles y la alteración que padece el aire, por ejemplo, al ser calentado por el fuego, no radica en el hecho de que en una se recibe la forma sin materia, puesto que esto se da en ambos, sino en el modo de recibirlas. En la alteración que padece el sentido la forma no tiene el mismo modo de ser o existir (*modum essendi*) tanto en el paciente como en el agente (*Coment. In De Anima* II lectio 24 554). En la alteración que se verifica en el ejemplo del aire, el paciente posee la misma disposición material hacia la forma que posee el agente. Debido a esto, la forma viene a estar en el paciente de la misma manera que está en el agente. Siguiendo con el ejemplo, diríamos que el aire tiene la misma disposición material que el fuego y, por eso, al ser alterado por este, se vuelve cálido. Pero en la alteración que se produce en la sensación el paciente no posee la misma disposición material que el agente, con lo cual la forma tiene un modo de existir diferente. Al no tener la misma disposición material, el paciente se asimila al agente únicamente respecto a la forma y no respecto a la materia, lo que posibilita que se hable de una recepción “sin materia” o inmaterial. El ejemplo recurrente

del Aquinate de este tipo de alteración en sus obras es el del ojo que no se vuelve coloreado al recibir la forma del color.

Hasta el momento nos limitamos a decir que el modo de existir de la forma en el sentido es diferente a como se encuentra en el agente, pero Tomás de Aquino le atribuye una denominación propia a este *modum essendi*. El Aquinate afirma que la forma sensible es recibida en el sentido según un ser intencional y espiritual (*esse intentionale et spirituale*), diferenciándola del otro tipo de alteración donde la forma está en el objeto alterado según un ser natural (*esse naturale*). A la primera alteración el Aquinate la denomina *immutatio spiritualis* y a la segunda, *immutatio naturalis*. El hecho de que estas dos alteraciones sean mencionadas nuevamente en la *Suma Teológica* cuando trata sobre los sentidos externos muestra su importancia para la sensación:

La inmutación natural se da cuando la forma de lo que es causa de la alteración es recibida en el objeto alterado según su propio ser natural (*esse naturale*). Ejemplo: El calor en lo calentado. La inmutación espiritual se da cuando la forma de lo que provoca la alteración es recibida en el objeto alterado según su ser espiritual (*esse spirituale*). Ejemplo: La forma del color en la pupila, la cual, no por eso queda coloreada. Para la operación del sentido se requiere una inmutación espiritual por la que se establezca en el órgano del sentido una representación intencional de la forma sensible. De no ser así, si sólo la alteración natural fuera necesaria para sentir, todos los cuerpos físicos, al ser alterados, sentirían. (*S.T. I q. 78, a. 3, co.*)

En este pasaje se observa que el Aquinate distingue nuevamente dos modos de ser de la forma. En la *immutatio naturalis* la forma está en el objeto inmutado según un *esse naturale*, mientras que en la *immutatio spiritualis* la forma sensible es recibida según un *esse spirituale* o *intentionale*. También menciona que, cuando la forma es recibida según un ser intencional, el objeto alterado no sufre ninguna modificación corporal ya que, por ejemplo, el ojo no se colorea al recibir la forma sensible del color. En cambio, sí se produce una modificación corporal cuando la forma es recibida según un

ser natural y el ejemplo vuelve a ser la acción del fuego al calentar. Pero lo más importante es el final del pasaje en donde afirma que para que haya sensación se necesita la inmutación espiritual, porque si fuera suficiente con padecer una inmutación natural todos los cuerpos sentirían.

Según esto último, parecería ser que la inmutación espiritual es la marca distintiva de los seres que poseen conocimiento sensible, puesto que por ella el paciente adquiere una forma sensible que tiene una existencia intencional. Sin embargo, esta suposición contrasta con lo que Tomás de Aquino sostiene con respecto a lo que sucede con el aire cuando es afectado por algunos objetos. En efecto, cuando en la *Suma Teológica* el Aquinate trata sobre la naturaleza de la luz afirma que el color tiene en el aire un ser intencional, el cual tiene como característica no producir cambios naturales:

Algunos dijeron que la luz en el aire no tiene ser natural, como lo tiene el color en la pared; sino ser intencional, como *la semejanza del color en el aire*. Pero esto no puede ser así por dos razones. La primera, porque la luz adjetiviza al aire, pues lo convierte en luminoso; pero el color no, pues no decimos aire coloreado. La segunda, porque la luz tiene su efecto en la naturaleza; por los rayos del sol se calientan los cuerpos. Por su parte, las intenciones no provocan cambios naturales. (*S.T. I q. 67, a. 3, co.* El énfasis es mío)

Vemos que Tomás de Aquino afirma explícitamente que la semejanza del color contenido en el aire posee un ser intencional. Además, en su *Comentario al De anima* da una definición de la *immutatio spiritualis* diciendo que es “lo que sucede cuando la semejanza de un objeto es recibido en el órgano sensorio *o en el medio* entre el objeto y el órgano” (Tomás de Aquino, *Coment. In De Anima II lectio 14* 418. El énfasis es mío),⁴ es decir, que tanto el órgano sensorio como el medio transmisor son capaces

⁴ Traducido del latín: “*Immutatio vero spiritualis est secundum quod species recipitur in organo sensus aut in medio per modum intentionis, et non per modum naturalis formae.*”

de poseer formas sensibles que tienen una existencia intencional. Si aceptamos la tesis de las lecturas intencionalistas, habría que afirmar que el aire cumple con el criterio de cognoscibilidad y por ello mismo sería un ser cognoscitivo, lo que se aleja de todo sentido común.⁵

Para mostrar que la posesión de formas intencionales es solo una condición necesaria pero no suficiente para catalogar a un ser como cognoscitivo, es necesario advertir que las intenciones se encuentran de manera diferente en los seres cognoscitivos y en el medio transmisor. Esta diferencia se fundamenta, a su vez, en lo que resulta ser el verdadero criterio de cognoscibilidad para Tomás de Aquino, a saber: la inmaterialidad.

2. EL CONOCIMIENTO COMO LA POSESIÓN DE INTENCIONES PERMANENTES

Para mostrar que las intenciones en el medio están de una manera diferente a como se encuentran en los seres cognoscitivos, es oportuno analizar el artículo 14 de la cuestión 8 del *De Veritate*, donde Tomás se pregunta si los ángeles pueden conocer muchas cosas simultáneamente. En uno de los argumentos a favor de esta tesis se encuentra lo siguiente:

Además, la mente del ángel es mucho más espiritual de lo que lo sea el aire; pero en el aire, por su espiritualidad, pueden existir diversas formas, como las de lo blanco y lo negro, como por ejemplo si el blanco y el negro son vistos por diversas personas con una existente disposición tal que las líneas directas desde los ojos a las cosas vistas confluyen en un solo punto, mediante el cual

⁵ Este punto es revisado por Brower quien, sin embargo, no cree que sea una objeción seria a la teoría intencionalista: It should be noted, however, that Aquinas allows for the reception of species by non-living beings, such as the air and other media, which are utterly incapable of cognition. In our opinion, this just goes to show that, for Aquinas, themere possession of intentionality—though necessary and sufficient for cognition *in a cognizer*—is not necessary and sufficient for cognition *tout court*. (Brower & Brower-Toland, *Aquinas on Mental Representation* 7).

será necesario que la especie del blanco y del negro sea llevada al mismo tiempo y de una vez; luego a mayor abundamiento el entendimiento del ángel puede ser formado con diferentes formas, y de esa manera puede entender muchas cosas simultáneamente. (*De veritate* q. 8, a. 14, arg. 8)

Observemos la información que contiene este pasaje sobre nuestro tema: 1) se menciona una de las características que Tomás le atribuye a las formas que tienen un ser intencional, que es la de poder estar al mismo tiempo en el mismo sujeto, como el blanco y el negro en el aire; 2) presupone que las formas que se encuentran en el aire y en el ángel están contenidas del mismo modo debido a que en ambos tienen un ser intencional; 3) presupone una diferencia cualitativa entre el aire y el ángel al decir que el ángel posee entendimiento; 4) menciona una diferencia cuantitativa, fundada en la mayor espiritualidad por parte del ángel, debido a que esta permite contener un mayor número de formas.

En la respuesta a ese argumento, Tomás de Aquino afirma que “esas formas no están en el aire más que como en devenir; están, en efecto, en él como en el medio que las traslada” (*De veritate* q. 8, a. 14, ad 8). Esta respuesta contiene un punto importante, que se manifiesta de manera más nítida en un pasaje paralelo donde desarrolla más extensamente este punto:

A lo quinto hay que decir 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 un estado de flujo; y por tanto no hay comparación. (*Quodlibet* VII, q. 1 a. 2 ad 5)⁶

Vemos en este punto que la respuesta se basa en rechazar el supuesto de que las formas que existen intencionalmente en el aire se

⁶ La traducción de los pasajes de *Quaestiones de Quodlibet*, *De Veritate* q. 27, *Sententia Libri De animay Sententia Libri De sensu et sensato* son de mi responsabilidad.

encuentran de manera idéntica a las intenciones que están en el intelecto. Sobre las formas que están en el ángel o en el intelecto, el Aquinate solo dice que están en el modo de la última perfección (*modum ultimae perfectionis*), mientras que en el aire están en devenir o en proceso (*in fieri*) o por el modo de la disposición (*modum dispositionis*) y esto se debe a que están en un estado de flujo (*fluxu*).

Estas características de las formas que tienen *intentionale* en el aire se encuentran también en los instrumentos como, por ejemplo, en los sacramentos. En el artículo 7 de la cuestión 27 del *De Veritate*, Tomás se pregunta si la gracia está en el sacramento o no, y en este punto distingue cuatro maneras en que una semejanza puede encontrarse en algo. Cito únicamente los dos últimos modos que se refieren al ser espiritual:

Del tercer modo, cuando la semejanza del efecto está en la causa no según una existencia natural, sino espiritual y también quieta, como la semejanza de la obra de arte está en la mente del artífice, así la forma de una casa no está en el constructor de manera natural, como la virtud calefactora está en el sol o el calor en el fuego, sino que tiene una intención intelectual que reposa en el alma. El cuarto modo, cuando la semejanza del efecto no está en la causa ni de la misma manera ni como natural ni reposando, sino por el modo de algo que fluye, como la semejanza del efecto está en el instrumento, por medio de las cuales las formas fluyen desde las causas principales a sus efectos. (*De veritate*, q. 27 a. 7 co.)

En este pasaje Tomás distingue entre la semejanza que reposa (*quiescens*) o permanece quieta (*quietum*) en el intelecto, y la semejanza que está de manera fluida (*defluxus*) en el sacramento. Lo mismo dice en la *Suma Teológica* al afirmar que “la gracia está en el sacramento de modo transeúnte e incompleto (*esse fluens et incompletum*)” (*S.T.* III q. 62, a. 3, ad. 3). Esta similitud en el modo en que las formas están tanto en el sacramento como en el aire no es casual. En efecto, Tomás mismo realiza la siguiente comparación:

Y esta es la clase de poder que está en el aire para mover la visión en la medida que es inmutado por el color de la pared, como en proceso y no como ya hecho. 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. De manera similar los sacramentos operan la gracia en la medida en que son movidos por Dios a esos efectos. (*De veritate*, q. 27 a. 4 ad 4)

Podemos pensar entonces que así como el sacramento es una causa instrumental de la gracia, el aire es causa instrumental de la percepción (*De potentia*, q. 3, a. 7, ad 7 y *Super Sent.*, lib. 4 d. 8, q. 2, a. 3, co.).⁷ Esta tesis explicaría por qué Tomás de Aquino les atribuye las mismas características a las intenciones que se encuentran en ellas, a saber, estar en el modo de algo que fluye y de manera imperfecta. En cambio, las intenciones que se encuentran en la mente tienen un modo de ser perfecto y permanecen quietas en el alma. Pero todavía podemos ir más allá y preguntarnos porqué las intenciones tienen en el aire un ser incompleto, en proceso y de manera dinámica o en flujo y, por el contrario, en los seres cognoscitivos están de modo perfecto y permanente. La respuesta a esta pregunta nos lleva directamente hacia la próxima sección.

3. EL CRITERIO DE COGNOSCIBILIDAD: LA INMATERIALIDAD

Observamos al comienzo de este artículo que las lecturas intencionalistas fundamentaban su criterio de cognoscibilidad en las palabras de Tomás de Aquino, quien sostenía que los seres cognoscitivos se diferencian de los que no lo son porque poseen formas de otros entes, con la subsiguiente aclaración de que dichas formas poseían un *esse intentionale*. Sin embargo, esa afirmación representa solo una parte del criterio que el Aquinate establece en ese momento; a continuación cito el pasaje ampliado:

⁷ Aquí Tomás de Aquino equipara la manera en que están los colores en el aire con la capacidad artística que está en el instrumento.

la diferencia entre los seres que tienen conocimiento y los que no lo tienen, estriba en que estos últimos no tienen más que su propia forma, mientras que a aquéllos les es connatural tener también la forma de otra cosa, pues la especie de lo conocido se encuentra en quien conoce. Así, resulta evidente que la naturaleza de lo que no tiene conocimiento es más reducida y limitada: en cambio, la naturaleza del que tiene conocimiento es más amplia y extensa. Por todo lo cual, el Filósofo en III *De Anima* dice: En cierto modo el alma lo es todo. La limitación de la forma se debe a la materia. Por eso, y como ya dijimos, las formas, cuanto más inmateriales son, tanto más se acercan a la infinitud. Así, pues, queda claro que *la inmaterialidad es lo que hace que algo sea cognoscitivo*: y según el grado de inmaterialidad, así será el grado de conocimiento. (*S. T. I q. 4, a. 3, co.* El énfasis es mío)

El pasaje muestra de manera clara que, para Tomás de Aquino, el criterio de cognoscibilidad es la *immaterialitas*, teniendo en cuenta que existen grados de inmaterialidad y, por eso mismo, de conocimiento. Este criterio puede entenderse a la luz del artículo de la *Suma Contra Gentiles* en donde establece la escala de los entes según su dignidad, la cual depende del grado en que la forma que poseen se desprende de la materia. En el grado más bajo de esa escala se encuentran los elementos, que son llamados por el Aquinate “*omnino materiales*”.

Encontramos, en efecto, ciertas formas ínfimas incapaces de realizar otra operación que aquella que las cualidades dispositivas de la materia alcanzan, como lo cálido, lo frío, lo húmedo y lo seco, lo raro, lo denso, lo pesado y leve y otros parecidos, como las formas de los elementos. Luego estas formas son totalmente materiales y totalmente inmersas en la materia. (*SCG II, 68*)

Tomás de Aquino prosigue con la escala pasando por los cuerpos mixtos y el alma de las plantas hasta llegar a la de los animales y, en ese lugar, afirma que en estos puede observarse la presencia de una especie de conocimiento. La operación del alma de los animales sobrepasa la acción de las cualidades dispositivas de la materia y tal “sobrepasamiento” (o

inmaterialidad) hace posible el conocimiento sensible (Hoffman 85).⁸ Sin embargo, no se afirma que poseen un conocimiento intelectual como los humanos, debido a que la operación de los animales, aunque sobrepase la materia, depende de ella, puesto que no puede efectuarse sin un órgano corpóreo. Es debido a este exceso de la forma por sobre la materia que el Aquinate afirma que los seres sensibles están en un estado intermedio entre la inmaterialidad y la materialidad.

Pero el ser inmaterial tiene dos grados en el mundo inferior. Hay una inmaterialidad perfecta del ser inteligible; las cosas existen en el intelecto no sólo sin materia, sino también sin las condiciones individuantes de la materia, y también libres de cualquier órgano material. El ser sensible está en un estado intermedio. Las cosas existen en el sentido sin materia pero no sin las condiciones individuantes de la materia, ni libres de órgano corporal. (*Coment. In De Anima* II lectio 5 284)

Teniendo en cuenta los pasajes citados en esta sección, podría responderse al problema de las intenciones en el medio afirmando que, aunque el aire y los seres sensibles sean ambos inmutados espiritualmente, únicamente los últimos, en tanto poseen un grado de inmaterialidad, pueden tener conocimiento, puesto que el criterio de cognoscibilidad es la inmaterialidad.⁹ Pero es conveniente demostrar la tesis de la inmaterialidad

⁸ La demostración de la cuasi-inmaterialidad del conocimiento sensible es la tesis principal de quienes afirman la primacía de la misma en la teoría del conocimiento del Aquinate.

⁹ El hecho de que los seres sensibles posean algún grado de inmaterialidad se desprende de su capacidad de contener formas inmateriales: “*Attingit enim animal ad infimum gradum cognoscentium: quae quidem aliis rebus cognitione carentibus praeminent in hoc quod plura entia in se continere possunt; et ita virtus eorum ostenditur esse capax, et ad plura se extendens. Et quanto quidem aliquod cognoscens universalior 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 sensibilium sine materia; infimam tamen in ordine cognoscentium, in quantum huiusmodi species recipere non potest nisi in organo corporali*” (Tomás de Aquino, *In De sensu* I lectio 2, 3).

siguiendo el hilo del trabajo y señalar que la diferencia entre las intenciones fluidas del aire y las intenciones quietas de los seres cognitivos se debe a la materialidad del primero y a la inmaterialidad de los segundos.

Nuevamente hay que dirigirse a la teoría de las causas intermedias para verificar que la diferencia entre los modos de estar de las intenciones se fundamenta en la materialidad o inmaterialidad de los pacientes. En efecto, cuando observamos en la *Suma Teológica* la objeción que afirma que no puede haber una virtud causativa de la gracia en el sacramento debido a que este es un ser corporal, Tomás responde de la siguiente manera:

Como dice la objeción, en una cosa corporal no puede haber una virtud espiritual de modo permanente y completo. Pero nada impide que en un cuerpo haya una virtud espiritual instrumental en el sentido de que un cuerpo puede ser movido por una sustancia espiritual para producir un efecto espiritual. Así sucede, por ejemplo, con la voz humana, que es algo sensible, y en ella hay una fuerza espiritual procedente de la inteligencia de quien habla, dirigida a mover la inteligencia del que escucha. Pues, de modo semejante, hay una fuerza espiritual en los sacramentos en cuanto que están ordenados por Dios para producir un efecto espiritual. (*S.T. III, q. 62, a. 4, ad. 1*)

Tomás de Aquino habla de la *virtus spiritualis* del sacramento, que es análogo al *esse intentionale* o *spirituale* de las formas en el aire,¹⁰ y afirma que algo espiritual no puede estar de manera perfecta y permanente en algo corporal. Anteriormente mostramos que las intenciones se encuentran en los seres cognoscitivos de manera permanente y perfecta, y ahora el Aquinate nos dice que en las cosas corporales esto no puede darse. Si unimos estos datos, concluimos que los seres corporales no pueden ser cognoscitivos (Pasnau, *Theories of Cognition* 56)¹¹ y, por tanto, solo

¹⁰ “*Et sic non est inconueniens quod virtus spiritualis sit in re materiale, sicut species colorum sunt spiritualiter in aere*” (Tomás de Aquino *De veritate*, q. 27 a. 4 ad 4).

¹¹ El autor intenta demostrar que las computadoras pueden ser cognoscitivas al poder y tener formas intencionales pero, según lo dicho anteriormente, esto es imposible.

pueden ser cognoscitivos los seres que tengan algún grado de inmaterialidad, es decir, el criterio de cognoscibilidad es la inmaterialidad.

Si la analogía que establecimos entre los sacramentos y el aire es correcta, tenemos que decir que el sentido, debido al grado de inmaterialidad que posee, puede tener intenciones de manera perfecta y permanente, a diferencia del aire que debido a su materialidad solo puede tenerlas de manera instrumental, esto es, de forma incompleta y fluida. Luego, si conocer es poseer formas que tienen un ser intencional, como sostienen las lecturas intencionalistas, hay que aclarar que esta existencia tiene que darse de modo perfecto y permanente. Pero como únicamente en los seres que poseen algún grado de inmaterialidad pueden estar las intenciones de esta manera, tiene que decirse que el último criterio para distinguir a los seres que tienen conocimiento de los que no lo tienen es la inmaterialidad.

4. CONCLUSIONES

Las lecturas intencionalistas están en lo correcto al resaltar la importancia que posee el *esse intentionale* en la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino. Sin embargo, cometen el error de excederse en la estimación de la misma en detrimento de la inmaterialidad y considerar a la intencionalidad como la marca distintiva de los seres cognoscitivos. El problema que encontraban estas lecturas en los pasajes en que Tomás de Aquino sostiene que las formas pueden existir intencionalmente en el aire, nos dio la posibilidad de estudiar en profundidad la importancia del *esse intentionale* en su teoría del conocimiento. Observamos que el conocimiento consiste en poseer formas que tengan una existencia intencional, pero únicamente cuando las mismas se encuentran en el recipiente de manera perfecta y permanente. Ahora bien, como únicamente los seres que poseen algún grado de inmaterialidad cumplen con ese requisito, concluimos que ese es el verdadero y último criterio de cognoscibilidad.

Notamos, además, que para tener una mayor comprensión de la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino se debe comprender su

ontología. Con respecto a esto último podemos decir que, según su visión, las formas tienen dos tipos de existencia: una natural y otra intencional o espiritual. Las sustancias que poseen algún grado de inmaterialidad pueden tener, y de hecho tienen, estos dos tipos de existencia de manera perfecta. Las sustancias que no poseen ningún grado de inmaterialidad solo pueden tener de manera perfecta las formas naturales. Las formas intencionales únicamente pueden estar en ellas de manera imperfecta, puesto que al no poder retenerlas siempre están en proceso, es decir, entre la potencia y el acto.

Esta característica de las formas intencionales estando en las sustancias materiales convierte a estas últimas en medios puesto que la forma, al no permanecer, tiene que fluir hacia alguna otra sustancia donde puedan estar de manera permanente y perfecta. Esto se verifica en el conocimiento sensible, ya que el color tiene un ser natural en la pared, luego un ser intencional e imperfecto en el aire (lo que lo convierte en un medio trasmisor) y, por último, un ser intencional y perfecto en el ser que posee sentidos. El camino inverso se da en la producción humana, donde la forma de la casa primero tiene un ser intencional y perfecto en el artífice, luego un ser intencional e imperfecto en el instrumento y, por último, un ser natural en la casa construida.

Por último, el tema de las intenciones fluidas y permanentes nos reveló la similitud que existe entre la teoría de las causas intermedias y la percepción. Este hecho muestra que Tomás de Aquino entiende el conocimiento sensible como una relación causal entre los objetos del mundo y los seres sensibles. En efecto, los objetos con sus cualidades afectan los órganos sensorios, los cuales son denominados por el Aquinate como potencias pasivas, y causan la percepción al actualizarlas. El aire y el agua funcionan en la teoría del conocimiento sensible como medios transmisores a semejanza del martillo o el sacramento en las teorías de la causalidad. Por ese motivo el tema de la percepción en Tomás de Aquino puede ser leído a partir de su teoría de la causalidad y el problema de la inmutación espiritual a partir de la teoría de las causas intermedias.

BIBLIOGRAFÍA

- Brentano, Franz. *Psicología desde un punto de vista empírico*. Trad. Hernán Scholten. París: Éditions Montaigne, 1944.
- Brower, Jeffrey & Brower-Toland, Susan. "Aquinas on Mental Representation: Concepts and Intentionality". *Philosophical Review* 117 (2008): 193-243.
- Davies, Brian. *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Geach, Peter. "Form and Existence". *Proceedings of the Aristotelian Society* 55 (1954): 251-272.
- Haldane, John. "Mind-World Identity Theory and the Anti-Realist Challenge". *Reality, Representation and Projection*. (1993): 15-37.
- Hoffman, Paul. "St. Thomas Aquinas on the Halfway State of Sensible Being". *Philosophical Review* 99 (1990): 73-92.
- Pasnau, Robert. *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- . "What Is Cognition? A Reply to Some Critics". *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002): 483-490.
- Tomás de Aquino. *De Veritate*, cuestión 8. El conocimiento de los Ángeles, Introducción, traducción y notas de Angel Luis González y Juan Fernando Sellés. *Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria* nº 161. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.
- . *Quaestiones de Quodlibet* VII, q. 1 a. 2 ad 5.
- . *Sentencia Libri De anima*.
- . *Sentencia Libri De sensu et sensato* I lectio 2, 3.
- . *Suma Contra los Gentiles*. Madrid: Editorial Católica, 1952.
- . *Suma Teológica*. Vol. 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947.
- . *Suma Teológica*. Vol. 4. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947.
- . *Suma Teológica*. Vol. 13. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.