

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

La intentio mentis en el pensamiento de Tomás de Aquino

Beatriz Mocchi Cavallotti

Director

Enrique Alarcón Moreno



Trabajo de fin de grado

Pamplona, junio de 2019



Esta obra está sujeta a la licencia Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional de

Creative Commons. Para ver una copia de esta licencia, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

A mis padres, por permitirme hacerlo.
A Wanda y a Sergio, por hacerlo posible.

Χαλεπὰ τὰ καλά
Πλάτων, *Repubblica* 435d

Tabla de abreviaturas

- a. Artículo
- ad Respuesta a la objeción
- arg. Argumento
- co. Cuerpo del artículo
- d. Disputa
- pr. Proemio

I^a *Prima Pars* de la *Summa Theologiae*

I^a-II^ae *Prima Secundae* de la *Summa Theologiae*

II^a-II^ae *Secunda Secundae* de la *Summa Theologiae*

Super Sent. *Scriptum super Sententiis*

I, II, III... Número del libro de *Super Sent.* o del *Quodlibet*

De Veritate *Quaestiones disputatae de veritate*

Q. de Anima *Quaestiones disputatae de anima*

De Potentia *Quaestiones disputatae de potentia*

Quodlibet *Quaestiones de quolibet*

Introducción

El propósito de este trabajo es llevar a cabo un estudio sistemático de la noción de “intención mental” (*intentio mentis*) en las obras de Tomás de Aquino, poniendo una especial atención a su vertiente ontológica.

Para ello, llevé a cabo una búsqueda inicial del término *intentio* en la obra completa de Tomás de Aquino por medio de las principales herramientas especializadas: el índice de concordancias *Index Thomisticus*, el índice analítico *Tabula Aurea* y el diccionario pragmático *Thomas-Lexikon*. Por estos medios, he seleccionado los más relevantes textos del corpus tomista donde se menciona explícitamente dicho término. Sobre esta base textual he desarrollado después el análisis de los sentidos de *intentio* presentes en las obras del Aquinate.

Concretamente, a partir de la lectura y el estudio profundizado de los textos de la selección obtenida, he establecido un cierto orden sistemático entre ellos, extraído la doctrina en torno a la noción de *intentio mentis* en las obras de Tomás de Aquino, y la he expuesto en las siguientes páginas.

La bibliografía secundaria, obtenida de la base de datos *Bibliographia Thomistica*, me ha servido para intentar comprender en mayor profundidad los textos originales, esforzándome, en todo caso, en ceñirme lo más posible a éstos.

Aclaraciones preliminares

La mayor dificultad a la hora de encarar el asunto de la *intentio* y la propia delimitación del término se encuentra en que, a mi juicio, Tomás de Aquino no cuenta con una doctrina sistemática al respecto. Por este motivo se precisa de una serie de aclaraciones preliminares, fruto de la lectura y el estudio de los textos, para tratar de simplificar lo más posible una noción compleja que está, en realidad, llena de matices.

Antes que nada, creo que es bueno hacer un pequeño excursus de carácter etimológico. El término *intentio* se compone de *tendere*, tender o dirigirse, e *in*, hacia algo o en una cierta dirección. Este desglose nos muestra que toda intención tiene un objeto hacia el cual se dirige, objeto que constituye su fin. Por ello se dice, metafóricamente, que el sujeto “tiende a” un objeto, que es el fin especificante de su intención.

Voy a pasar ahora a una distinción que encuentro fundamental, a saber, la que hay entre la que llamo *intentio naturalis* o tendencia física de los objetos materiales a sus fines y la *intentio mentis* o tendencia del ánimo, que se refiere a los seres que pueden llevar a cabo en su fuero interno ciertos actos de carácter intencional. Mi trabajo se centra en esta última, tal y como explicaré aquí.

La *intentio naturalis* tiene una finalidad extrínseca, y es aquella que se trasluce de la naturaleza de los objetos físicos que, debido a su materialidad, cuentan con una cierta tendencia a la actualización de sus potencialidades. Esta es una *intentio* bastante pobre, pues se basa más en el orden de lo imperfecto y potencial hacia lo perfecto y actual antes que en la finalidad propia de las acciones cuyo fin es inmanente y perfecto, que se encuentra en la sensación de los animales y en la intelección y voluntariedad humanas.

La *intentio mentis* hace referencia, precisamente, al conocimiento y al apetito, sean éstos sensibles o racionales. Se trata de un sentido que es más profundo que el anterior pues, aunque abarca un ámbito mucho más reducido, coloca al sujeto como activo frente a las potencialidades pasivas que se presentan en la naturaleza.

En relación con esto último, considero que es importante reflexionar también sobre cuál es el sujeto de los actos intencionales, es decir, qué seres pueden llevar a cabo actos que presenten esta tipología. Pese a que recuperaré esta cuestión más adelante, creo que es relevante llevar a cabo una aclaración ulterior: y es que la *intentio mentis* se puede dar de modo propio solamente en seres que tengan un grado de perfección suficiente como para

llevar a cabo actos de carácter inmanente. No es este el caso de una piedra que, aunque tiende hacia un determinado fin debido a su naturaleza material (es decir, goza de *intentio naturalis*), carece de intención *propia*, pues la piedra, aunque puede constituirse como sujeto de un acto físico intencional, es de modo pasivo, pues, carente de conocimiento, no puede dirigirse ella misma ni, por tanto, realizar actos intencionales en sentido estricto¹. Tal es el sentido del siguiente texto de Tomás de Aquino²:

“Intendere est non cognoscentis, cum res naturales intendunt finem, quamvis intentio praesupponat aliquam cognitionem”.

Por el contrario, sí hay intención propia en el caso de, por ejemplo, un perro, pues este tiene en su vida sensible *por naturaleza* fines propios, a saber, aquellos que posee *intencionalmente* en sus actos de conocimiento y los objetos que mueven la intención de sus apetitos.

A este respecto, el hombre, por ser libre, tiene un grado mayor de autodirección e intencionalidad que cualquier animal irracional. Y su intención perdura potencialmente sin límite, pues, como afirma Tomás de Aquino³:

“Homo, secundum suam naturam, est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles, nam anima eius est naturaliter incorruptibilis, corpus vero naturaliter corruptibile”.

Esto le permite, por un lado, conocer y actuar con mayor reflexividad, consciencia e *intención*, y, por otro, querer y actuar autónoma, voluntaria y libremente con una intención más *propia*. Ciertamente, ambas operaciones, la de la inteligencia y voluntad, requieren en el hombre un cierto contacto con el mundo físico, que se traduce en la inmutación de los órganos sensibles, de modo que hay en el hombre algo de intencionalidad pasiva, igual que en el animal y en los seres inertes. Además, inteligencia y voluntad reciben influjo e intencionalidad la una de la otra. Así lo afirma Tomás de Aquino⁴:

¹ En este sentido, la denominación *intentio naturalis* se usa mediante analogía de atribución extrínseca, pues la finalidad es *impuesta* a la naturaleza inerte, de la misma manera que la dirección de la flecha es intención del arquero y no de la flecha misma.

² *De Veritate*, q. 22 a. 13 ad 7.

³ *Summa Theologiae* I^a, q. 78 a. 3 co.

⁴ *De Veritate*, q. 22 a. 13 co.

“Ratio autem et voluntas sunt quaedam potentiae operativae ad invicem ordinatae”.

En efecto, es evidente que, en la vida práctica, el objeto de la inteligencia viene especificado por la intención de la voluntad – y viceversa. Y también es de este modo en la vida contemplativa, tal y como explica Tomás de Aquino en el siguiente texto⁵:

“Intentio autem est actus voluntatis, ut supra habitum est, quia intentio est de fine, qui est voluntatis obiectum. Et ideo vita contemplativa, quantum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum, quantum autem ad id quod movet ad exercendum talem operationem pertinet ad voluntatem, quae movet omnes alias potentias, et etiam intellectum, ad suum actum”.

Esta influencia mutua es una clara prueba de la mayor inmanencia y autonomía del fin en la vida humana, por la cual los actos intencionales se dan en ella de modo más pleno y perfecto que en la vida animal y, por supuesto, que en la vida vegetativa y la de los seres inertes.

Considero que tanto la *intentio naturalis* como la *intentio mentis* atañen al ámbito metafísico y al epistemológico, conforme las traigo a colación aquí. No obstante, el uso del término *intentio* es más amplio, pues se aplica también al ámbito de la ética y a la respectiva clasificación de ciertos actos o tendencias como buenos o malos, especialmente los de la libre voluntad, como explica Tomás de Aquino⁶:

“Voluntas dupliciter potest considerari: vel secundum quod est intendens, prout in ultimum finem fertur; vel secundum quod est eligens, prout fertur in obiectum proximum, quod in finem ultimum ordinatur. Si consideretur primo modo, sic malitia voluntatis sufficit ad hoc quod actus malus esse dicatur: quia quod malo fine agitur malum est. Non autem bonitas voluntatis intendens sufficit ad bonitatem actus: quia actus potest esse de se malus, qui nullo modo bene fieri potest. Si autem consideretur voluntas secundum quod est eligens, sic universaliter verum est quod a bonitate voluntatis dicitur actus bonus, et a malitia malus”.

⁵ *Summa Theologiae* II^a-IIae, q. 180 a. 1 co.

⁶ *Super Sent.* II, d. 40, q. 1, a. 2, co.

La noción que se considerará en este trabajo tiene que ver con la *intentio* como tal y no tanto con su relación a la bondad o maldad de las acciones. Sin embargo, es importante hacer notar aquí que el papel de la *intentio* en dicha cualificación ética es importante para Tomás de Aquino, y tiene una relación muy estricta con las virtudes morales, que vertebran la doctrina ética tomista⁷. Este trabajo, como dije en la introducción, pretende centrarse en un sentido de *intentio* más fundamental, a partir del cual recibe su nombre también la intención en sentido ético.

⁷ Para la consideración de la noción ética del término *intentio* véase *Super Sent.* III, d. 23 q. 1 a. 1; d. 27 q. 1 a. 4 arg. 1 y d. 33 q. 2 a. 1. También *Summa Theologiae* II^a-IIae, q. 180 pr.

Capítulo 1

La *intentio* en el ámbito de la vida sensitiva

Tal y como dije en las aclaraciones preliminares, el perfeccionamiento de la *intentio naturalis* hasta la *intentio mentis* se comienza a dar en seres con un grado elevado de perfección, es decir, en los animales, y se va perfeccionando aún más a medida que se va avanzando en los grados de ser⁸. En efecto, como vimos antes, los animales son los primeros en la escala de seres en tener intención propia, gracias al hecho de que poseen conocimiento y apetitos, por lo que constituyen el máximo grado ontológico entre los entes materiales⁹:

“Praeterea, inter omnia corpora inferiora sunt nobilissima corpora animalium: quod patet ex hoc quod nobilissimam perfectionem sortiuntur, scilicet animam”.

Las operaciones animales (ya sean operaciones de conocimiento u operaciones apetitivas) tienen un fin externo a ellas que, por tanto, se refieren a otra cosa. Ahora bien, lo que en la *intentio naturalis* se da de modo imperfecto, en la *intentio mentis* se da de modo perfecto, pues la diversidad material relacionada con el fin al que se tiende es susceptible de ser unificada bajo una especie y un acto único. Esta capacidad unificadora de la especie objeto de conocimiento y, de modo derivado, del objeto apetecido, corresponde a la noción griega de *sinopsis* o "visión conjunta".

Los animales cuentan con una serie de sentidos externos capaces de sinopsis y que se ven inmutados por objetos que se encuentran fuera de ellos. En la medida en que se da esta inmutación, puede hablarse de una cierta posesión *intencional* de estos objetos en el fuero interno de los animales. Un ejemplo muy claro de este fenómeno es el de la vista: cuando el perro ve la pelota, el perro *posee intencionalmente* esa pelota y (sinópticamente) su entorno, como objeto externo a él. Esta posesión inmaterial del objeto recibe el nombre de *intencional* precisamente porque no está físicamente en el ojo del perro, pero sí que se encuentra en éste como objeto y fin de su acto de visión. Por esto se dice que el acto de la vista es perfecto, pues se tiene lo visto mientras el acto de ver se está produciendo. Esto

⁸ Aunque se podría hablar de la *intentio* en el ámbito puramente espiritual, que es el de Dios y los ángeles, se trata de un tema del que no me ocuparé aquí. Sobre la *intentio* en Dios, véase *De Potentia*, q. 10 a. 2 arg. 12. Sobre la *intentio* en los ángeles, véase *Summa Theologiae* I^a, q. 50-64 y q. 107-113.

⁹ *Super Sent.* II, d. 15 q. 2 a. 1 arg. 2.

mismo puede decirse del resto de sentidos externos (el tacto, el olfato, el oído y el gusto), aunque no con el mismo grado de unidad sinóptica de la especie objeto de sensación, ni de perfección del acto.

En los animales más perfectos, el sentir no se agota en las percepciones fruto de la inmutación de los sentidos externos, sino que éstos unifican la diversidad de sensaciones externas en una sola especie sinóptica mediante el *sentido común*. Es esta unión la que además posibilita advertir su mutua diferencia y, así, tener consciencia sensible de cada sentido externo. La vista solamente puede ver y el oído solamente oír el objeto externo, por lo que se requiere unificar en un solo acto del cognoscente toda la información recibida para comparar la unidad del objeto y la diversidad de las sensaciones. El sentido común es un sentido interno, pues aunque depende de la inmutación de los sentidos externos, su operación se refiere a lo que ya posee intencionalmente. Y es por esto que el *sentido común* es el requisito de aquellos otros sentidos internos (como la imaginación, la memoria y la estimativa) que no están ligados al presente de la inmutación sensible. En efecto, escribe Tomás de Aquino¹⁰:

“Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis; sed etiam eas retineat et conservet”.

La primera y más básica operación de los sentidos internos es, pues, lo que el aristotelismo denominó *sentido o sensorio común*, que es el encargado de unificar la información recibida por los sentidos externos en un único objeto sensible combinado. Siguiendo con el ejemplo dado anteriormente, la intervención del sensorio común permite al perro conocer el objeto “pelota” unificando las distintas informaciones sensibles que tiene de ella: su color (por la vista), su sonido (por el oído), su textura (por el tacto), o su gusto.

Esto mismo permite comparar las sensaciones externas. El sentido común tiene la capacidad no solamente de unificar en un único acto y distinguir las sensaciones sino también, por eso mismo, de identificar en dicho acto la proveniencia de cada una de las sensaciones externas. El sensorio común unifica en un objeto la diversidad de sensaciones externas, y además las siente como tales. Esta última operación recibe el nombre de *consciencia sensible*.

¹⁰ *Summa Theologiae* I^a, q. 78 a. 4 co.

Sin embargo, para adquirir la experiencia reiterada, tan útil en la vida práctica, no basta con ser capaces de elaborar imágenes con cierto carácter intencional en el momento en que los sentidos son inmutados. Se necesita, ante todo, un modo de retener y representar las sensaciones más allá de cuándo o de qué manera hayan sido conocidas. A esta facultad la llamamos *imaginación*, y a su consiguiente capacidad de representarse el objeto combinando sensaciones, de modo distinto a cómo fue conocido con anterioridad, *fantasía*. Tales operaciones, que permiten acumular intencionalmente especies expresas de modo independiente a la inmutación momentánea de los sentidos, implican una mayor capacidad de abstracción.

Dicha independencia es el requisito de la siguiente facultad de los sentidos internos: la *memoria*, es decir, capacidad de re-presentar lo sentido –externa o internamente– en el pasado. Esta capacidad de la memoria posibilita a los animales más perfectos la *reminiscencia*, que es la asociación de memorias pasadas con cualesquiera sensaciones que se dan en el presente.

La experiencia posibilitada por imaginación y memoria, y su asociación con la diversidad de los apetitos, perfeccionan la capacidad innata de evaluar, es decir, de considerar como bueno o malo aquello recibido por la inmutación sensorial. Tal es la facultad sensible interna denominada en el aristotelismo *estimativa*¹¹:

“Animalia non prosequuntur conveniens et fugiunt nocivum per rationis deliberationem, sed per naturalem instinctum aestimativae virtutis: et talis naturalis instinctus est etiam in pueris; unde etiam mamillas accipiunt, et alia eis convenientia, etiam sine hoc quod ab aliis doceantur”.

A diferencia de otras facultades de conocimiento sensible, la estimativa no presenta solamente la forma de lo conocido, sino que lo sensible es considerado como parte de una acción eventual, propia o ajena, que podría resultar beneficiosa o perjudicial.

El conocimiento sensible del que son capaces los animales consiste, por tanto, en un acto perfecto que permite tener presente el objeto conocido de forma intencional. Sin embargo, el principiar los propios actos que permite al ánimo tener intención en sentido propio no

¹¹ *Super Sent.* II, d. 20 q. 2 a. 2 ad 5.

se reduce al conocimiento, sino que abarca también las facultades apetitivas, tal y como afirma Tomás de Aquino¹²:

“Motus autem animalis est duplex: unus consequens naturam corporis ejus secundum virtutem elementi dominantis in ipso; alius consequitur apprehensionem et appetitum; et hic est motus proprius animalis in quantum est animal; et ideo ad illius elementi ornatum animal pertinet in quo motum animale habet proprium, non ad quod fertur motu consequente naturam sui corporis”.

En efecto: el objeto de un acto sensible puede ser, no solo la presencia intencional de lo conocido, sino lo conocido en su presencia efectiva, es decir, la realidad del objeto tal como se encuentra percibida por los sentidos. Este segundo género de actos animales constituye la apetición.

El apetito es un acto perfecto en la medida en que el objeto se encuentra representado por el conocimiento sensible, pero también un acto imperfecto, ya que la apetencia no basta para poseer el objeto conocido. El perro puede querer comer, pero en su querer comer no está comiendo, pues si comiera el apetito desaparecería. Por eso difiere del caso de la vista, pues cuando el perro ve la pelota está viendo, efectivamente, la pelota. Por eso se dice que la presencia intencional del objeto conocido no garantiza la consecución del fin al que se tiende. Para asegurarla se requiere además la intervención de una acción específica que consiga dicho fin.

Esto implica que en los animales imperfectos los apetitos demandan ser satisfechos con la mayor inmediatez que sea posible. Ahora bien, el apetito animal, en la medida en que se origina en un conocimiento y un apetito más inmediato, también resulta menos autónomo y, por tanto, menos *intencional*; pues, en cuanto el objeto del deseo se consigue y el animal queda satisfecho, el deseo se apaga y desaparece la *intentio*, ya que desaparecen tanto la tendencia como el objeto deseado.

A este respecto, conviene distinguir entre dos tipos de apetito, el concupiscible y el irascible¹³. Los apetitos concupiscibles requieren satisfacción inmediata, mientras que los apetitos irascibles, pese a ser llamados a su pronta consecución, tienen que ver con bienes a largo plazo o de difícil adquisición, por lo que son más dependientes de los sentidos

¹² *Super Sent.* II, d. 15 q. 2 a. 2 co.

¹³ *Super Sent.* II, d. 24 q. 2 a. 1 ad 3.

internos y, por ello, requieren de mayor intencionalidad. En efecto: es el animal quien elabora más su conocimiento y el objeto intencional de su actuación, con mayor autonomía de los avatares externos de la inmutación sensible.

El concurso de inteligencia y voluntad humanas en relación con el conocimiento y la inclinación implican un perfeccionamiento aún mayor de esta intencionalidad propia de la vida sensitiva, en la medida en que asume con mejor autonomía los modos de conocer y apetecer sensibles y los libera de la inmediatez de las inmutaciones y los apetitos sensibles, dependientes a su vez de la mutabilidad y contingencia de la realidad natural, pues¹⁴:

“Immutatio naturalis praecedit immutationem animalem, sicut esse naturale praecedit esse intentionale”.

Esta contingencia, que acarrea una limitación en la autoría de los propios actos y, por lo tanto, en la *intencionalidad*, no afecta solo a la sensibilidad externa. Así como el *ser intencional* de la sensación externa depende del *ser natural* que inmuta al sentido externo, también los sentidos internos requieren de sensaciones externas previas y así precisan, indirectamente, que haya una cierta inmutación sensorial, dependiente, por tanto, de la realidad material. El hombre, por su parte, tiene facultades espirituales que dependen de las sensibles¹⁵:

“Anima humana unita est corpori ut ex rebus materialibus species intelligibiles possit recipere secundum intellectum possibilem”.

Por lo dicho, tal dependencia comporta una limitación a su libertad y su intencionalidad. Con todo, en los seres humanos los actos intencionales se dan de manera mucho más plena, pues las facultades espirituales y las sensibles por ellas mejoradas abstraen mejor de lo sensible, material y movido por otro¹⁶:

“Etiam in virtute sensitiva homo alia animalia excedit, quia etiam melioris tactus est, et magis vigent in eo inferiores sensus, ut per eos operatio

¹⁴ *Super Sent.* IV, d. 44 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 2.

¹⁵ *De anima*, a. 18 co.

¹⁶ *Super Sent.* II, d. 17 q. 3 a. 2 ad 1. También en *Super Sent.* I, q. 1 a. 1 arg. 3: “homo, cum sit nobilior eis, per naturalem intellectum cognitionem sufficientem suae perfectioni habere potest”.

intellectus melius compleri possit; et ideo etiam ut quietius operationi intellectuali vacaret, locum tranquillum seorsum ab aliis animalibus accepit”.

Para profundizar en un grado de intencionalidad más propio y perfecto, el de la inteligencia y la libre voluntad, es preciso advertir aquí la diferencia entre los actos intencionales que los animales pueden llevar a cabo y los que realizan los seres humanos. En efecto, aunque la inteligencia y, consiguientemente, la voluntad humanas operan sobre lo sensible, también es evidente que en el hombre las fuerzas sensitivas se encuentran sometidas al intelecto y al libre arbitrio¹⁷:

“Manifestum est autem quod, qualitercumque intellectus seu uniatu seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cetera quae ad hominem pertinent, principalitatem habet, obediunt enim vires sensitivae intellectui, et ei deserviunt”.

Y es más: mientras que los sentidos externos humanos reciben la misma inmutación que en los animales, el concurso de la inteligencia y la voluntad permite que la sensibilidad humana participe de la racionalidad. Dice Tomás de Aquino¹⁸:

“Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem”.

Tal participación comporta que la estimativa humana reciba un nombre específico, el de *cogitativa*.

Si los animales se mueven en último extremo por instinto (pues la habituación, dependiente de la experiencia o de la domesticación, se logra solo mediante reacciones instintivas), es evidente que, aunque tengan memoria e imaginación, estas facultades podrán encontrarse solamente al servicio del instinto. En el hombre hay una mayor libertad, pues la razón, a diferencia del instinto, presenta alternativas, entre las que elige la voluntad. De ahí que el ser humano sea más autónomo y, por ello, más capaz de

¹⁷ *Summa Theologiae* I^a, q. 76 a. 2 co.

¹⁸ *Summa Theologiae* I^a, q. 78 a. 4 co.

intención. También por eso, la facultad animal llamada *estimativa*, que dirige la intención práctica, en el hombre merece recibir el nombre de *cogitativa*.

Además, la cogitativa y la memoria, al estar subordinadas a la inteligencia, pueden retener y evaluar con mayor autonomía los objetos de la experiencia y las sensaciones, operando con criterios no meramente sensibles, dependientes de la inmutación externa o del instinto innato recibido, sino sobre todo con el criterio de verdades y bienes universales, y no contingentes, tales como las certezas objetivamente necesarias o los valores morales. Afirma el Aquinate¹⁹:

“Illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis; sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam refluentiam. Et ideo non sunt aliae vires, sed eadem, perfectiores quam sint in aliis animalibus”.

Así pues, tanto en el ámbito del conocimiento como en el de las tendencias apetitivas, el hombre cuenta con un nivel mucho más alto de perfección. Su inteligencia y su voluntad le otorgan un mayor grado de inmaterialidad en el conocimiento, y la posibilidad de desear y amar libremente bienes que no tienen naturaleza física²⁰:

“Cognoscit enim [intellectus] corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corporeas; sed per species inmateriales et intelligibiles, quae per sui essentiam in anima esse possunt”.

Esta relativa independencia de la materia del objeto de las facultades espirituales permite que el hombre sea dueño de sus propios actos y que ponga y posea intenciones a su conocer y a querer. Por ese motivo, la *intentio* en el ámbito de la mera vida sensitiva guarda analogía, pero no univocidad, con la propia de la vida espiritual, que trataré a continuación.

¹⁹ *Summa Theologiae* I^a, q. 78 a. 4 ad 5.

²⁰ *Summa Theologiae* I^a, q. 84 a. 1 ad 1.

Capítulo 2

La *intentio* en el ámbito de la vida espiritual

La vida espiritual, que especifica al hombre como animal *racional*, se encuentra en los actos de la inteligencia, la voluntad y la memoria intelectual. Las dos primeras son las principales y se encuentran estrechamente relacionadas entre sí²¹:

“Ratio autem et voluntas sunt quaedam potentiae operativae ad invicem ordinatae; et absolute considerando, ratio prior est, quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior et superior, in quantum movet rationem”.

Ambas facultades comparten la superioridad frente a las operaciones animales. Las sensaciones, como la materia, solo pueden actualizar un estado contingente. Por ello los sentidos no son capaces de advertir su propia contingencia y falibilidad. La razón y la voluntad, precisamente por ser inmateriales, pueden tener presentes simultáneamente alternativas, dudar y escoger conforme a la verdad real y el bien real. Así, el hombre es dueño de sus pensamientos y de sus intenciones. Por ello, Tomás de Aquino afirma que es preciso distinguir entre los actos del hombre, que competen también a los animales, y los actos humanos o propiamente humanos, que le competen al hombre en tanto que tiene razón y voluntad²²:

“Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt”.

No obstante, pese a que tanto la inteligencia como la voluntad corresponden al hombre y tienen en él suma importancia –ya que ambas son necesarias para que pueda vivir una vida real y plenamente humana–, es preciso hacer notar que entre ellas hay notables diferencias, tanto en lo referido a su objeto específico como en lo referido a su fin.

²¹ *De Veritate*, q. 22 a. 13 co.

²² *Summa Theologiae* I^a-IIae, q. 1 a. 1 co.

La inteligencia tiene capacidad de captar la realidad de las cosas, pues la verdad se fundamenta en el ser de las cosas²³:

“Cum enim veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est, ad illud in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua illud dicit. Non enim ad veritatem intellectus exigitur ut ipsum intelligere rei aequetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale: sed illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei aequatum, ut scilicet ita sit in re sicut intellectus dicit.”

Mientras que el conocimiento sensible provee al intelecto de sensaciones aparentes, la inteligencia tiene por objeto *lo que es*, susceptible de ser conocido con certeza, descartando alternativas contingentes en las cosas para sacar a la luz lo que hay de necesario en ellas, esto es, lo que solo es y no puede no ser²⁴:

“In singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum, etsi non simpliciter, tamen ut nunc, prout assumitur in operatione. Socratem enim sedere non est necessarium, sed eum sedere, dum sedet, est necessarium. Et hoc per certitudinem accipi potest.”

También las esencias *conocidas* tienen una perfección propia del espíritu, pues son universales e inmateriales: pueden darse en más de un objeto, constituyen a los objetos como tales (por tanto, si la esencia de un objeto cambiara, éste dejaría de ser dicho objeto) y abstraen del espacio y del tiempo, ya que su conocimiento es fruto de la acción de sustraerlas de su estado sensible. Como objeto concebido por la inteligencia, el conocimiento de la esencia es lo que denominamos *concepto*²⁵:

“Quandocumque autem [intellectus noster] actu intelligit, quoddam intelligibile format, quod est quasi quaedam proles ipsius, unde et mentis conceptus nominatur.”

La inteligencia hace uso de los conceptos para llevar a cabo operaciones más complejas, tales como el juicio y el razonamiento, que permiten establecer relaciones entre los

²³ *Contra Gentiles* I, cap. 59 n. 2.

²⁴ *Summa Theologiae* I^a-II^ae, q. 14 a. 6 ad 3.

²⁵ *De rationibus Fidei*, cap. 3 co.

propios conceptos y con lo real²⁶. Cuando se da una adecuación entre lo conocido y la realidad decimos que hay entre ellos una relación de verdad.

Así, para hablar en sentido propio del conocimiento de las cosas es preciso que haya una adecuación entre la realidad objetiva y los conocimientos que se extraen a partir de ella. En última instancia, el objeto propio de la inteligencia es el conocimiento que solo se da con la *verdad*. Las cosas, primero conocidas por medio de los sentidos, fundamentan la verdad en el intelecto cuando en el propio acto de conocer se conoce su ser mediante el juicio. En palabras de Tomás de Aquino²⁷:

“Esse rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus”.

Pese a todo lo dicho anteriormente, está claro que no todo aquello que podemos llamar “fin” de los actos cognoscitivos tiene el mismo estatuto. Mientras que el conocimiento sirve a los animales para la conservación y proliferación de la propia vida y de la especie, en el hombre la razón tiende a mucho más que esto. Es evidente que el hombre, en tanto que animal, busca naturalmente mantenerse con vida, y que hace uso de su inteligencia para ello; pero también es cierto que el hombre, precisamente por su mayor grado de perfección, tiene tendencias mucho más elevadas y complejas. Para el conocimiento de los objetos particulares y el uso práctico de su razón, el hombre precisa, como los demás animales, de una cierta inmutación sensorial²⁸:

“Ratio intellectus practici non movet nisi mediante particular apprehensione sensitivae partis”.

Sin embargo, el hombre no tiene solamente fines particulares, sino que pueden presentársele fines de carácter universal. Estos, debido precisamente a su universalidad, no inmutan físicamente los sentidos, pues las acciones son propias de sujetos subsistentes. Por eso dice el Aquinate²⁹:

“Secundum intellectum possumus cognoscere huiusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus”.

²⁶ Para una mayor profundización en estas operaciones de la inteligencia, véase *De Spiritualibus Creaturis*, q. I, 9 ad 6: “Intellectum autem, sive res intellecta, se habet ut constitutum vel formatum per operationem intellectus: sive hoc sit quidditas simplex, sive sit compositio et divisio propositionis”.

²⁷ *Super Sent.* I, d. 19 q. 5 a. 1 co.

²⁸ *Summa Theologiae* I^a, q. 86 a. 1 ad 2.

²⁹ *Summa Theologiae* I^a q. 8 a. 3 ad 1.

A su vez, es preciso que entre el cognoscente y aquello que conoce haya una cierta adecuación, tal y como afirma Tomás de Aquino³⁰:

“Requiritur aliqua proportio obiecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile”.

Por lo tanto, una mayor inmaterialidad conllevaría una mayor capacidad para conocer aquello que hay de inmaterial en las cosas materiales³¹:

“Quanto magis intellectus fuerit depuratus, tanto magis percipit immaterialium intelligibilem veritatem”.

Con todo, es evidente que el hombre no tiene la inmaterialidad en grado sumo, por lo que su conocimiento de las cosas inmateriales no puede ser perfecto. No obstante, conserva en él esa tendencia hacia el conocimiento de lo cierto y necesario que por antonomasia se encuentra en lo inmaterial: en aquello que es invariable y permanente, y principalmente en el Ser puro subsistente, fundamento de lo que llamamos *realidad*. Pese a que no puede tener un conocimiento absoluto de Dios, el entendimiento humano adquiere con la verdad una cierta *presencia* de la participación en esa Realidad plena.

La voluntad, por su parte, es el principio de operatividad en el hombre, es decir, se trata de aquello que lo mueve a actuar. En efecto, escribe Tomás de Aquino³²:

“Voluntas est universalis motor virium”.

Y también³³:

“Voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem”.

La voluntad, en cierto sentido, es una tendencia o apetito. Como veíamos al inicio de este trabajo, el Aquinate distingue entre dos tipos de apetito, a saber, el *apetito natural*, que se constituye como la inclinación de algo hacia otra cosa, y el *apetito sensitivo o racional*, que es el que compete a los animales y a los hombres, y que se caracteriza por ser una tendencia hacia una forma aprehendida, ya sea verdadera y real o no lo sea, y solamente

³⁰ *Summa Theologiae* I^a, q. 88 a. 1 ad 3.

³¹ *Summa Theologiae* I^a, q. 88 a. 1 co.

³² *Super Sent.* I, d. 3 q. 3 pr.

³³ *Summa Theologiae* II^a-IIae, q. 12 a. 1 co.

en la medida en que dicha forma es aprehendida bajo razón de bien. En palabras del propio Tomás de Aquino³⁴:

“Quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni”.

Por eso se dice que, de modo semejante a los animales, los hombres tienden a saciar un determinado apetito. Sin embargo, tal y como afirma Tomás de Aquino, la voluntad no es un apetito cualquiera³⁵:

“Voluntas est appetitus quidam rationalis”.

Su objeto es, en definitiva, un bien que se presenta como *verdadera y realmente* bueno a la racionalidad humana, séalo o no. Y del mismo modo que la inteligencia humana capacita al hombre para conocer la realidad en su universalidad, pese a poder conocerla también en su particularidad; la voluntad humana le permite no solamente desear objetos o fines particulares, cuya consecución llevaría a la conservación de la especie y a la realización de ciertos apetitos sensibles, sino también desear bienes que son absolutos, universales y necesarios, conocidos a través de la razón, y que son los propios del espíritu humano³⁶:

“Voluntas potest habere (...) actum (...) qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in proprium obiectum absolute; et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare, quamvis ad hunc actum praesupponatur actus rationem”.

Hay, pues, ciertos actos voluntarios que vienen motivados simplemente por el apetito, mientras que hay otros cuyos fines vienen puestos por la razón. Los fines más reales a los que la voluntad tiende son puestos por ella, a la luz de la verdad conocida intelectualmente: es la voluntad la que mueve a la consecución de los fines racionales.

Tomás de Aquino afirma que todas las potencias cognoscitivas, para poder actualizarse, requieren de una cierta *intentio*³⁷, es decir, de una cierta tendencia hacia su fin específico, que es, como ya se dijo, la presencia de lo conocido.

³⁴ *Summa Theologiae* I^a-II^ae, q. 8 a. 1 co.

³⁵ *Summa Theologiae* I^a-II^ae, q. 8 a. 1 co.

³⁶ *De Veritate*, q. 22 a. 13 co.

³⁷ *De Veritate*, q. 13 a. 3 co.: “ad actum alicuius cognoscitivae potentiae requiritur intentio”.

Ahora bien, mientras que en los animales el concurso de la *intentio* se limita a la posesión intencional de los objetos sentidos, en el hombre, que tiene inteligencia y voluntad, la *intentio* caracteriza el modo en que estas potencias acceden a objetos que trascienden, por así decirlo, el plano material o sensible. Las facultades animales encuentran su fin en objetos particulares, pero el fin propio de la inteligencia es conocer lo que es verdadero, mientras que el fin propio de la voluntad es obtener aquello que es bueno, es decir, en ambos casos se tiene como meta la realidad, aquello que hay de fundamento en todo objeto particular. Y esto afecta a la entera intencionalidad, pues, tal y como explica Tomás de Aquino, cuando una de las potencias del alma humana tiende a su acto específico, el resto de potencias se debilitan respecto de sus propios actos, pues la *intentio* de realizar o de contemplar una cosa no puede darse simultáneamente con otras a menos que todas las percepciones relacionadas con el objeto al que tienden puedan darse en un acto único³⁸:

“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 (...) Unde, cum sit una anima, in qua omnes potentiae cognoscitivae fundantur unius et eiusdem intentio requiritur ad omnium potentialium cognoscitivarum actus: et ideo, cum totaliter anima intendit ad actum unius, abstrahitur homo ab actu alterius potentiae”.

El hombre es capaz de dirigirse plenamente con inteligencia y voluntad hacia un único objeto, a la vida más alta y propia del hombre, la máxima operación de su facultad más perfecta, la *contemplación de lo divino*, que se constituye como el modo de vida más noble para el ser humano, en su inteligencia y en su voluntad, pues afirma Tomás de Aquino³⁹:

“Vita contemplativa, quantum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum, quantum autem ad id quod movet ad exercendum talem operationem pertinet ad voluntatem, quae movet omnes alias potentias, et etiam intellectum, ad suum actum”.

La vida contemplativa se lleva a cabo, por tanto, en la actualización conjunta de las potencias de inteligencia y voluntad. Ambas son parte de una única alma humana⁴⁰, y es

³⁸ *De Veritate*, q. 13 a. 3 co.

³⁹ *Summa Theologiae* II^a-IIae, q. 180 a. 1 co.

⁴⁰ *De Veritate*, q. 13 a. 3 co.

preciso el concurso simultáneo de ambas para poder hablar de la unidad entre el cognoscente/volente y lo conocido/deseado.

Esta unidad es imprescindible para poder alcanzar un conocimiento verdadero y pleno de la realidad y, así, querer bienes reales. De esta manera, inteligencia y voluntad se vuelven hacia un mismo objeto y se actualizan simultáneamente para poder alcanzarlo.

La inteligencia, según Tomás de Aquino, cumple la función de llevar a cabo la tendencia propia de la vida contemplativa⁴¹:

“Vita contemplativa, quantum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum”.

La voluntad, en cambio, pone la motivación al acto cognoscitivo, es decir, pone en él la tendencia (o *intentio*) que le permite moverse hacia la realidad⁴²:

“[Vita contemplativa] quantum autem ad id quod movet ad exercendum talem operationem pertinet ad voluntatem”.

Por lo tanto, mientras que la voluntad es la encargada de poner el fin para la inteligencia, es ésta la que cumple la función de mover el alma humana hacia su fin más perfecto. La actualización simultánea de ambas potencias en vistas a un mismo fin es posible solamente cuando dicho fin es, él mismo, único, necesario y carente de alternativa.

Tal y como se vio anteriormente, lo que caracterizamos de este modo es lo que llamamos *realidad*, pues es imposible el no ser de lo que es en tanto que es. La tendencia a un fin semejante sólo puede darse en la medida en que tanto el objeto al que se tiende como la potencia que, al actualizarse, tiende a éste, tienen un cierto parecido; es decir, en la medida en que dichas potencias se asemejan a la realidad en cuanto a sus características esenciales.

Es, por tanto, el concurso de ambas facultades, en la medida en que tienden de un modo más perfecto hacia un fin que es necesario, lo que posibilita al hombre tener una vida más propiamente humana, pues a éste le corresponde la tendencia a la verdad y a la bondad y, por tanto, también al Ser en plenitud, que es Dios.

⁴¹ *Summa Theologiae* II^a-IIae, q. 180 a. 1 co.

⁴² *Summa Theologiae* II^a-IIae, q. 180 a. 1 co.

Conclusiones

Tras meses de lectura de los textos de Tomás de Aquino, la conclusión más importante que he podido sacar es que la doctrina de la intencionalidad en el pensamiento del Aquinate debe fundamentarse en la gradación de perfecciones, que a su vez entronca con su doctrina de la vida como participación en el ser: *vivere viventibus est esse*. Tratar de leer los textos sin tomar en consideración estas nociones, tan fundamentales en su pensamiento, sería un gravísimo error.

Pienso que, en Tomás de Aquino, no juega el papel de una noción fundante de doctrina independiente. No obstante, la *intentio* sí aporta concreción y riqueza a otras doctrinas que se encuentran explicitadas en los textos de Tomás de Aquino, especialmente la ya mencionada doctrina de la participación y también la doctrina de los trascendentales del ente. A partir de los textos se hace claro que, aunque no es una noción puesta en un lugar fundamental por el Aquinate, enriquece y sirve como justificación de una consideración gradual de los entes.

En lo referente al término *intentio*, puede decirse que tiene, indudablemente, una gran riqueza, y que estas páginas no le hacen toda la justicia que deberían. Sin embargo, procuraré desglosar aquí de la mejor manera posible las distinciones que he sacado de la lectura y el intento de sistematización de los textos en los que Tomás de Aquino habla de dicha noción.

Lo más importante es, a mi parecer, la primera distinción que mencioné en las aclaraciones preliminares, a saber, la diferencia que hay entre la *intentio naturalis* y la *intentio mentis*. Mientras que la primera tiene un valor ontológico, en el sentido que se encuentra dada en todos los seres por el hecho de que la potencia (pasiva o activa) se ordena al acto, la segunda tiene un valor más perfecto, reducido a un determinado grupo de seres. Este grupo de seres se compone de los animales y los seres humanos, además de los seres meramente espirituales, de los cuales no he hablado en este trabajo.

Por otro lado, llevar a cabo un estudio serio de la noción de *intentio mentis* en el pensamiento de Tomás de Aquino requiere centrarse en el sujeto capaz de llevar a cabo actos con valor intencional. Esto es así porque el modo de tender hacia los objetos viene dado precisamente por un cierto grado de inmaterialidad que se encuentra solamente a partir de la vida sensitiva.

Por eso puede hablarse en el ámbito de la *intentio mentis* de un sentido de *intentio* menos propio, que hace referencia al modo que tienen los animales de tender hacia la conservación de su especie, ya sea por medio del conocimiento sensible de su entorno o por medio de la satisfacción de sus apetitos, que también son de carácter sensible. En este caso se podría hablar, entonces, de una *intentio sensitiva*, es decir, de una tendencia motivada por lo dado en la sensibilidad y necesaria para mantener con vida al sujeto de dicha tendencia.

Tal género de *intención* le viene al animal por nacimiento, es instintivo y recibido, y existe incluso aunque el animal no lo advierta sensiblemente. Por ello es asimilable, en cierto sentido, a la *intentio naturalis*.

La intención en sentido propio nace del conocimiento: solo se pretende lo que se conoce y se quiere. En este sentido, la intención, para ser propia y no ajena, necesariamente ha de ser una *intentio mentis*. A mayor autonomía que goce la naturaleza, el principio intrínseco operativo, mayor puede ser el autogobierno de los propios actos y más intensa la intencionalidad. Esto podemos advertirlo en la propia experiencia: las limitaciones de nuestro saber y de nuestro querer limitan también nuestra responsabilidad en nuestra propia actuación. No somos plenamente dueños de nosotros mismos y por ello hay en nosotros intenciones y objetos que no dominamos. En la medida en que mejoramos y nos hacemos más humanos, ganamos en libertad. El saber, la verdad, nos hace libres. Y también el aprender a amar incondicionalmente, solo porque *queremos libremente*.

En el hombre la vida no se reduce a la mera conservación del individuo y la especie, sino que tiene un modo mucho más rico, autónomo y pleno de ser. Este modo de ser recibe el nombre de vida contemplativa, pues aunque el hombre conoce las cosas materiales de un modo parecido (aunque más perfecto) que los animales, al alma humana se le presentan también objetos inmateriales. Estos objetos se constituyen como fines de su inteligencia y de su voluntad, y es a ellos que inteligencia y voluntad tienden en su sentido más propio. Por eso se puede hablar de una noción de *intentio humana*, es decir, de una consideración estrictamente humana de intencionalidad, que permite al hombre dirigirse hacia fines que son trascendentales y necesarios, como la Verdad y la Bondad y, en última instancia, el Ser en plenitud.

La *intentio* caracteriza, entonces, la mirada del sujeto capaz de ella. Mientras que los animales tienden a objetos sensibles y particulares, los seres humanos pueden conocer

también la Realidad en un sentido más estricto, centrándose en aquello que hay en ella de transcendental, necesario y absoluto.

Considero que este concepto de *intentio* puede suponer un punto de contacto con autores posteriores, que adoptaron una noción semejante (aunque no idéntica) y desarrollaron principios y doctrinas diversas. Esto abriría la puerta a una investigación futura de carácter comparativo con otros autores de la tradición posterior a Tomás de Aquino, y posibilitaría, a mi parecer, una nueva lectura de los textos canónicos de la filosofía, enriqueciendo la mirada del lector de nuestros días.

Bibliografía

Fuentes

THOMAE DE AQUINO *Opera omnia*. Edición por E. ALARCÓN
<<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>

Traducciones

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. BAC, Madrid, 2001. Traducción al castellano dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España.

TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*. Tomo 1. EUNSA, Pamplona, 2016. Traducción al castellano de A. L. GONZÁLEZ, J. F. SELLÉS e I. ZORROZA.

TOMMASO D'AQUINO, *Le Questioni Disputate*, tomo 10, vol. 1. Studio Dominicano, Bologna, 2003. Traducción al italiano de R. COGGI.

TOMÁS DE AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*. Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2000. Traducción al italiano de R. COGGI y C. PANDOLFI.

Instrumentos de investigación

BUSA, R., *Index Thomisticus* < <http://www.corpusthomisticum.org/it/> >

PETRI DE BERGOMO, *Tabula aurea*. Editiones Paulinae, Romae, 1960.

SCHÜTZ, L., *Thomas-Lexicon* < <http://www.corpusthomisticum.org/tl.html> >

Estudios consultados

ALARCÓN, E., “Metafísica y Psicología: el caso de Cornelio Fabro” en *Revista Portuguesa De Filosofía* 71 (2015), 327–338.

ASHWORTH, J., “Aquinas on Significant Utterance” en S. MACDONALD, E. STUMP (ed.). *Aquinas' Moral Theory*. Cornell University Press, New York, 2008.

- BARKER, M. J., “Aquinas on Internal Sensory Intentions: Nature and Classification” en *International Philosophical Quarterly* 52/2 (2012), 199-226.
- BINOTTI, G., “Alcuni tratti rilevanti della nozione tommasiana di *intentio*” en *Aquinas* 56/2 (2013), 387-410.
- BOSCH, M., *Metafísica de la intencionalidad*. PPU, Barcelona, 1997.
- FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Morcelliana, Brescia, 1962.
- FINNIS, J., “Object and Intention in Moral Judgement according to Thomas Aquinas” en *The Tomist*, 55 (1991), 1-28.
- HALDANE, J. J., “Intentionality and One-Sided Relations” en *Ratio* 9/2 (1996), 95-114.
- HERNÁNDEZ, F. G., “El estatus ontológico de la *inmutatio spiritualis* y el *esse intentionale* en la percepción según Tomás de Aquino” en *Sapientia*, 72-73 (2016-17), 161-180.
- LISSKA, A. J., “Axioms of Intentionality in Aquinas’ Theory of Knowledge” en *International Philosophical Quarterly* 16 (1976), 305-322.
- MOYA CAÑAS, P., “Inmanencia, intencionalidad y representación en Tomás de Aquino” en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 105 (2000).
- POSADA, J. M., “Sobre el sentido común y la percepción. Algunas sugerencias acerca de la facultad sensitiva central” en *Anuario Filosófico*, 29 (1996), 961-984.
- SANTOS FERRER, U., “La intencionalidad de la voluntad según Tomás de Aquino” en *Studium* 17 (1977), 529-539.
- SELLÉS DAUDER, J. F., *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y la voluntad según Tomás de Aquino*. EUNSA, Pamplona, 1995.
- SHEEHAN, P., “Aquinas on Intentionality” en A. KENNY (dir.). *Aquinas: a collection of Critical Essays*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1976.
- THERON, S., “Intentionality, Immateriality and Understanding in Aquinas” en *The Heythrop Journal* 30 (1989), 150-159.
- WIPPEL, J. F., “Truth in Thomas Aquinas” en *The Review of Metaphysics* 43 (1989), 295-326.

Índice

Tabla de abreviaturas	4
Introducción	5
Aclaraciones preliminares	6
Capítulo 1: La <i>intentio</i> en el ámbito de la vida sensitiva	10
Capítulo 2: La <i>intentio</i> en el ámbito de la vida espiritual	17
Conclusiones	24