



Tópicos (México)

ISSN: 0188-6649

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

Hernández, Fernando

El debate en torno a la noción de "inmutación espiritual":
¿contradicción o síntesis en la gnoseología de Tomás de Aquino?

Tópicos (México), núm. 58, 2020, Enero-Junio, pp. 39-53

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i58.1120>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323062697002>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)



Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

<http://doi.org/10.21555/top.v0i58.1120>

The Debate around the Notion of “Spiritual Immutation”: Contradiction or Synthesis in the Thomas Aquinas’s Gnoseology?

El debate en torno a la noción de “inmutación
espiritual”: ¿contradicción o síntesis en la
gnoseología de Tomás de Aquino?

Fernando Hernández
Universidad de Buenos Aires
CONICET
Argentina
fernandohernandez@filo.uba.ar
<https://orcid.org/0000-0002-3954-0536>

Recibido: 29 - 10 - 2018.

Aceptado: 16 - 01 - 2019.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This work aims to contribute *new elements* to the debate which took place in *Tópicos, Revista de Filosofía* between Ezequiel Téllez Maqueo and Jörg Alejandro Tellkamp about Thomas Aquinas's theory of sensitive knowledge. The concepts of *spiritus* and *immutatio spiritualis* will be the key to solve the dilemma between the coherence or inconsistency of that theory.

Keywords: spirit; spiritual immutation; sensitive knowledge; intentionality.

Resumen

Este trabajo tiene como objetivo aportar nuevos elementos al debate que se sostuvo en *Tópicos, Revista de Filosofía* entre Ezequiel Téllez Maqueo y Jörg Alejandro Tellkamp sobre la teoría del conocimiento sensible de Tomás de Aquino. Los conceptos de *spiritus* e *immutatio spiritualis* serán la pieza clave para resolver la disyuntiva entre la coherencia o inconsistencia de dicha teoría.

Palabras clave: espíritu; inmutación espiritual; conocimiento sensible; intencionalidad.

1. Introducción

Una parte importante de los artículos y libros que tratan sobre la intencionalidad en el pensamiento de Tomás de Aquino se dedicó a estudiar y analizar su teoría del conocimiento sensible.¹ Esto se debe a que es en este ámbito donde el filósofo utiliza los términos *intentio* y *esse intentionale* con mayor frecuencia, y también porque su teoría de la percepción contiene elementos que, en principio, permiten establecer diferentes lecturas posibles. Tanto es así que dos intérpretes del pensamiento del Aquinate mantuvieron un debate en la revista *Tópicos, Revista de Filosofía* acerca de la consistencia interna de dicha teoría. La disyuntiva era la siguiente: o bien la teoría de la percepción de Tomás de Aquino es inherentemente contradictoria, o bien resulta ser una admirable síntesis del pensamiento de Aristóteles y Averroes. Jörg Alejandro Tellkamp (1998) sostuvo la primera interpretación y Ezequiel Téllez Maqueo (1997) sostuvo la segunda lectura.

La actualidad del tema que abordan estos autores es siempre perenne, puesto que durante siglos se discutió y se discutirá la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino. Pero, además, en este debate en particular el tema adquiere mayor vigencia por estar relacionado de manera íntima con los estudios contemporáneos relativos a la intencionalidad en la Edad Media. Por este motivo, luego de dos décadas, el objetivo del presente trabajo es aportar nuevos elementos a dicha discusión que espero permitirán resolver el conflicto y además ahondar en una mayor comprensión del pensamiento tomasiano con respecto a la intencionalidad y el conocimiento sensible. Para lograr este objetivo se dividirá el trabajo en dos secciones:

1) En la primera sección se analizará el concepto de *spiritus*: Tellkamp sostiene que tal concepto implica materialidad y, como las formas sensibles poseen un *esse spirituale*, las mismas deberían ser materiales. Esto iría contra la inmaterialidad del conocimiento, produciendo una inconsistencia. Aquí se respaldará con argumentos y pasajes de las obras de Tomás de Aquino la postura de Téllez quien afirma que *spiritus* no supone un compromiso necesario con la materia.

¹ Cfr. Van Riet, 1953; Feeley, 1965; Haldane, 1983; Moya Cañas, 1999; De Anna, 2000; Macdonald, 2007; Hoffman, 2014.

2) En la segunda sección se estudiará la noción de *immutatio spiritualis*: para Tellkamp la distinción entre una inmutación natural y una inmutación espiritual es superflua porque ambas llevarían al conocimiento. Se demostrará que tal distinción es relevante e incluso resulta ser un avance con respecto a la teoría del conocimiento sensible que desarrollaron los primeros filósofos naturalistas.

2. El concepto de *spiritus* en Tomás de Aquino

En el trabajo intitulado “Espíritu e inmutación espiritual: desarrollos y problemas en Tomás de Aquino”, Tellkamp sostiene que la teoría de la percepción de Tomás de Aquino es inherentemente contradictoria porque intenta unir una causalidad fiscalista 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 cuando sostiene que las formas sensibles tienen un ser espiritual² en el sujeto cognoscente.³ Luego de realizar un detallado y preciso recorrido histórico del concepto de *spiritus* y mostrar que en su origen refiere a algo material, Tellkamp concluye que la materialidad es algo constitutivo del concepto de *spiritus* y que el error de Tomás es querer utilizarlo en la percepción como si no implicara esa materialidad.⁴

Con el fin de reforzar la idea de que el concepto de *spiritus* denota necesariamente materialidad y que Tomás de Aquino era consciente de este hecho, Tellkamp recurre al opúsculo *De substantiis separatis* para fundamentar su tesis. En esta obra el Aquinate explica el uso del término

² Cfr. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*. I q. 78, a. 3, co.: “Hay una doble inmutación, una natural y otra espiritual. La natural se da cuando la forma de lo que inmuta es recibida en lo inmutado según el ser natural, como el calor en lo calentado. La espiritual se da cuando la forma de lo que inmuta es recibida en lo inmutado según el ser espiritual (*esse spirituale*)”. Las obras de Tomás de Aquino fueron tomadas de la edición Leonina y su traducción es de mi autoría, a menos que se especifique lo contrario.

³ Para un estudio más amplio del ser espiritual de las formas sensibles Cfr. Cohen, 1982; Haldane, 1983 y Burnyeat, 2001.

⁴ Cfr. 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”.

en cuestión y también parece afirmar que los ángeles (seres espirituales) tienen una naturaleza material e incorpórea,⁵ afirmación que es a simple vista contradictoria. Ante la crítica de Téllez de no haber mencionado un pasaje específico que ratifique su afirmación, puesto que en un trabajo anterior Tellkamp solo menciona la obra, en el artículo publicado en *Tópicos* (1998) cita el siguiente pasaje.

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 (Tomás de Aquino, *De Substantiis Separatis*, cap. 7).⁶

Para Tellkamp este pasaje confirma que Tomás de Aquino sostenía que los ángeles poseen materia. Esto es, cuando se predica la espiritualidad en los ángeles lo que se pretende es significar a entes que están comprometidos con la materia. Si esto es cierto, lo mismo se debería significar cuando se afirma que las formas sensibles tienen un ser espiritual. Es natural que a partir de este pensamiento se concluya que las formas percibidas por los sentidos, que tienen un ser espiritual, son materiales o poseen materia. Esta concepción “materialista” de las formas sensibles contrasta con la posición inmaterialista de la teoría del conocimiento de Aristóteles que el Aquinate acepta. Dicho contraste evidenciaría la contradicción interna de la teoría de la percepción de Tomás de Aquino.

En respuesta a esta lectura, Téllez realiza una primera observación muy pertinente: en *De substantiis separatis* Tomás de Aquino habla de *spiritus* haciendo referencia únicamente a los ángeles. Suponiendo que la lectura de Tellkamp sea correcta, lo único que podríamos afirmar es que los seres espirituales denominados “ángeles” poseen materia. Sería realmente osado sostener, como lo hace Tellkamp, que las formas sensibles que poseen un *esse spirituale*, que en palabras de Aquino son formas sin materia, están constituidas de materia apelando a un escrito que tiene como tema principal estudiar la naturaleza de los ángeles.

⁵ Cfr. 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”.

⁶ La traducción es de Tellkamp (1998, p. 192).

Además de esta observación, la postura de Téllez ante la supuesta materialidad de los ángeles es sostener que Tomás de Aquino utiliza el término “materia” como sinónimo de “potencia”. De esta manera, cuando se lee que los ángeles poseen materia, se debería entender que en los ángeles hay potencialidad, es decir, no son acto puro. Para confirmar su interpretación, Téllez cita un pasaje donde el Aquinate afirma esto 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 (Tomás de Aquino, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 1, co.).⁷

Es cierto que Tomás de Aquino no es enérgico, en este escrito, en rechazar el hilemorfismo que sostenía Avicibrón, pero eso no quiere decir que sostenga la idea de que en los ángeles haya materia. Antes que nada, 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”, lo cual 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 respuesta de Téllez se podría agregar un pasaje del mismo opúsculo donde Tomás de Aquino afirma que los ángeles son inmateriales.

Si alguien quiere examinar diligentemente las palabras de las Sagradas Escrituras, podrá encontrar también en ellas que ellos [los ángeles] son inmateriales. (...) Por tanto, a partir de esto es manifiesto lo que los santos

⁷ La traducción es de Téllez (1997, p. 106).

doctores enseñaron acerca de la condición de las sustancias espirituales, esto es, los ángeles, al afirmar que ellos son incorpóreos e inmateriales (Tomás de Aquino, *De substantiis separatis*, cap. 19).⁸

Estas últimas dos citas son pruebas más que suficientes para rechazar la opinión de que las sustancias espirituales poseen materia para Tomás de Aquino. Por último, se podría mostrar que si bien el Aquinate rechaza que las sustancias separadas tengan materia, y que, hablando con propiedad, la materia no es constitutiva del concepto de *spiritus*, no obstante ello, Tomás explica por qué razón se suele aplicar en la práctica este término a algunos seres corporales.

Respondo diciendo que ‘espíritu’ es un nombre impuesto para significar la sutileza de alguna naturaleza. Por tanto, se dice de lo corporal tanto como de las cosas incorpóreas: el aire es llamado ‘espíritu’ a causa de su sutileza, de donde se toma la atracción y expulsión del aire es llamada ‘inspiración’ y ‘respiración’, y el viento, también es llamado ‘espíritu’, y también los vapores más sutiles a través de los cuales los poderes del alma son difundidos a las partes del cuerpo son llamado ‘espíritu’ y de la misma manera, las cosas incorpóreas son llamados ‘espíritus’ a causa de su sutileza, incluso como nosotros llamamos a Dios, y al ángel y al alma ‘espíritu’ (Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib I, dist. 10, q.1, a. 4, co.).

⁸ La misma postura es sostenida por Tomás de Aquino en la *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 1, co.: “Por tanto, tomada de esta manera la materia (que es su acepción propia y común) es imposible que la materia esté en las sustancias espirituales. (...) Entre todas las creaturas, las sustancias espirituales son las que se acercan más a Dios, como queda patente por Dionisio en el capítulo IV de *Caelestis Hierar.* De ahí que sean quienes más se acerquen a la perfección del acto primero, y se las compare a las creaturas inferiores como lo perfecto a lo imperfecto y como el acto a la potencia. Por tanto, la razón de este orden de las cosas de ningún modo supone que las sustancias espirituales requieran la materia primera para su ser, que es la más incompleta entre todos los entes, sino que están muy alejadas de toda materia y elevadas de todas las cosas materiales”.

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. Esto se debe a que tales formas se encuentran en un estado intermedio entre la materialidad y la inmaterialidad.⁹ En efecto, las formas sensibles que son recibidas en los sentidos están despojadas de la materia pero no de las condiciones individuantes de la materia.

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. Pues las cosas existen en el sentido sin materia pero no sin las condiciones individuantes de la materia, ni libres de órgano corporal (Tomás de Aquino, *In De Anima II lectio 5*, nn. 282-284).

Al admitir intermedios, los conceptos de materialidad e inmaterialidad resultan ser contrarios, pero no contradictorios,¹⁰ hecho que señala Téllez y rechaza Tellkamp.¹¹ Es evidente, entonces, que Tomás de Aquino no consideraba que la materialidad sea constitutiva del concepto de *spiritus*. Este término puede aplicarse tanto a seres inmateriales (Dios, los ángeles y el alma) como a seres materiales, como al aire por ejemplo. Además, la forma sensible, al estar en un estado

⁹ Para un estudio más detallado del estado intermedio de las formas sensibles Cfr. Hoffman, 1990.

¹⁰ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, lib. X, cap. 4, 1055a35-39: "La oposición comprende la contradicción, la privación, la contrariedad, la relación; pero la oposición primera es la contradicción, y no puede haber intermedio entre la afirmación y la negación, mientras que los contrarios admiten intermedios; es, por lo tanto, evidente que no hay identidad entre la contradicción y la contrariedad".

¹¹ 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. Cfr. Tellkamp, 2006, p. 284: "it also seems to presuppose that there are different degrees of immateriality, because of the *coarctatio formae per materiam*".

intermedio entre estos dos extremos, puede recibir el nombre de “espiritual” de una manera completamente justificada.

3. La inmutación espiritual del órgano y el medio

Para demostrar que la teoría del conocimiento sensible de Tomás es coherente no basta con responder a las objeciones que se le realizan, es necesario elucidar los conceptos a partir de los cuales sistematizó su pensamiento y para ello es oportuno volver a sus fuentes. Aristóteles afirma en el *De Anima* que el sentido es la facultad capaz de recibir formas sin materia. Comentando el pasaje donde se encuentra esta definición, Tomás de Aquino ve la necesidad de realizar una precisión a las palabras del Estagirita y distingue dos modos en los que puede ser recibida una forma. La necesidad de establecer esta distinción nace de la observación de que siempre que se recibe una forma se la recibe sin materia. Es decir, si el propósito es dar una definición del sentido, es preciso mostrar la diferencia que existe entre la recepción de una forma sin materia en el sentido de la recepción de una forma sin materia en un ente que no posee sentidos.

Dice primero que es necesario aceptar, universalmente y comúnmente para todos los sentidos, que el sentido recibe la especie sin la materia, como la cera recibe el signo del anillo sin el hierro y el oro. Pero esto que se observa es común a toda recepción. Todo lo que padece recibe algo del agente en cuanto que es agente. Pero el agente actúa por su forma, y no por su materia; por lo tanto, todo paciente recibe la forma sin la materia. Y esto también es evidente para lo sensible, pues el aire, por la acción del fuego, no recibe la materia sino la forma. Por lo tanto, se observa que no es propio del sentido que sea receptivo de especies sin materia. (...) Algunas veces la forma es recibida en el paciente según otro modo de ser al que está en el agente, porque la disposición material del paciente para la recepción no es similar a la disposición material que está en el agente. Y por esto la forma se recibe en el paciente sin materia, en cuanto el paciente se asemeja al agente según la forma y no según la materia. Y por este modo, el sentido recibe la forma sin la materia, porque la forma tiene un modo de ser

diferente en el sentido y en la cosa sensible. Pues, en la cosa sensible tiene un ser natural, pero en el sentido tiene un ser intencional y espiritual (Tomás de Aquino, *In DA II lectio 24*, n. 551).

Según este pasaje el sentido recibe formas sin materia que tienen un *esse intentionale et spirituale*, mientras que en entes que no tienen sentidos la forma tienen un *esse naturale*. A partir de esto podríamos decir que el sentido es la facultad capaz de recibir una forma sin materia y que la misma debe tener una existencia intencional y espiritual. Esta idea se refuerza cuando en la *Summa theologiae* se observa que el Aquinate distingue dos tipos de inmutaciones:

Hay una doble inmutación, una natural y otra espiritual. La natural se da cuando la forma de lo que inmuta es recibida en lo inmutado según el ser natural, como el calor en lo calentado. La espiritual se da cuando la forma de lo que inmuta es recibida en lo inmutado según el ser espiritual, como la forma del color en la pupila que no queda coloreada por ello. Para la operación de los sentidos se requiere de 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 natural fuera suficiente para sentir, todos los cuerpos naturales sentirían al ser alterados (Tomás de Aquino, *S. Th. I*, q. 78, a. 3, co.).

El pasaje es claro: para que un ente pueda sentir es condición necesaria que la forma sensible que recibe tenga una existencia espiritual en él. A esta recepción se la denomina “inmutación espiritual” y el ejemplo que da Tomás de Aquino es el de la pupila cuando recibe la forma del color. La distinción entre la inmutación espiritual y la inmutación natural parece ser muy oportuna a la hora de querer establecer lo característico de la percepción, sin embargo, Tellkamp cree que esta distinción genera contradicciones. El problema surgiría cuando uno sigue leyendo la continuación del pasaje anterior.

Pero en algunos [sentidos] solo se da la alteración espiritual, como en la vista. En otros, junto a la alteración espiritual se da también la física, bien solo por parte del objeto, bien por parte del órgano. Por parte del

objeto se da la transmutación física, por cambio local, en el sonido, que es el objeto del oído, pues el sonido es causado por una percusión y vibración del aire. (...) Por parte del órgano hay alteración física en el tacto y en el gusto, pues la mano se calienta por contacto con lo caliente, y la lengua se impregna de la humedad de los sabores (Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 78, a. 3, co.).¹²

Según Tellkamp los dos últimos pasajes se contradicen porque Tomás de Aquino estaría afirmando en el primero que la inmutación espiritual es causa suficiente para visión y en el segundo pasaje sostendría que la inmutación natural es causa suficiente para que el sentido del tacto perciba.¹³ De esta interpretación Tellkamp concluye que la teoría del conocimiento sensible de Tomás de Aquino es una “mezcla de conceptos introducidos *ad hoc* y sin mayor preocupación por su coherencia interna” (1998, p. 198). Sin embargo, aquel que lea con detenimiento los pasajes notará que tal lectura es errónea.

En el segundo pasaje citado se puede leer que la pupila únicamente es inmutada espiritualmente y que en el resto de los sentidos “junto con la inmutación espiritual se da también la [inmutación] natural”. ¿Qué quiere decir esto? Que todos los sentidos son inmutados espiritualmente. El Aquinate afirma que la inmutación espiritual se da en todos los sentidos, pero aclara que en la visión se da la inmutación espiritual sola, en los sentidos del oído y el olfato ocurre también la inmutación natural por parte del objeto y, por último, en los sentidos del tacto y el gusto, además de la inmutación espiritual, se la inmutación natural del órgano.

Tellkamp se pregunta “por qué es necesario introducir una distinción entre una inmutación natural que lleva a conocimiento y una inmutación espiritual que también lleva a conocimiento” (1998, p. 198) y la respuesta es sencilla: porque la inmutación natural no lleva al conocimiento. Sabemos esto porque el mismo Tomás de Aquino sostiene que “si la sola inmutación natural fuera suficiente para sentir, todos los cuerpos

¹² La traducción es de Tellkamp (1998, p. 197).

¹³ Cfr. Tellkamp, 1998, p. 198: “Tomás afirma que la visión se da por causas espirituales y el tacto por causas físicas. Sin embargo, si el tacto lleva a un tipo de conocimiento que es causado por factores físicos, ¿qué diferencia existe, desde el punto de vista epistemológico, entre la inmutación natural y la espiritual?”.

naturales sentirían al ser alterados” (Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 78, a. 3, co.).

Además, cuando se estudia con más detalle esta teoría de la inmutación espiritual se hace evidente que no se trata de un rejunte de conceptos contradictorios. Al momento de hablar de las causas de la percepción, el Aquinate sostiene que el aire debe ser inmutado espiritualmente, puesto que no puede darse una causalidad a distancia. Esto es, la forma del color que se encuentra en el objeto debe pasar necesariamente por el aire que se encuentra en el medio para llegar al sujeto cognoscitivo. Luego de exponer las razones que llevan a sostener la inmutación espiritual del medio transmisor, presenta esta teoría como una evolución respecto a la teoría del conocimiento sensible de los primeros filósofos.

En efecto, según narra Tomás de Aquino en su *Sentencia De anima* estos filósofos notaron que la percepción exige algún contacto entre el objeto y los sentidos del sujeto cognoscitivo. Pero al no observarla en el caso de la visión concluyeron que se trataba de un contacto diferente al que sucede en los otros sentidos. A partir de esta idea, los primeros filósofos distinguieron dos tipos de percepciones: en el primer tipo de percepción es el objeto el que se dirige hacia la facultad sensitiva; y en el segundo tipo de percepción, que se daría únicamente en la visión, postulaban la existencia de ciertas “líneas visuales” que procederían de la vista y se dirigirían hacia los objetos. El Aquinate nos informa el porqué de esta teoría:

La causa de esta diversidad parece que está en que los antiguos no afirmaban ni percibían alguna inmutación espiritual en el medio, sino solo la inmutación natural (...) Y por ello, al no percibir la inmutación, por la cual el medio pueda ser inmutado por 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 (Tomás de Aquino, *In DA II*, lectio 20, n. 493).

La teoría según la cual el medio, como el aire o el agua, 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 para oler a su presa a grandes distancias. Según

Tomás de Aquino no puede deberse a una evaporación física, ya que tales vapores nunca podrían desplazarse a tanta distancia, sino que se explica por la inmutación espiritual que padece aire por parte de este sensible.¹⁴ Resulta evidente que la distinción hecha entre ambas inmutaciones es necesaria y que es equivocado pensar que Tomás no tuvo interés de sistematizar su teoría de la percepción, como sostiene Tellkamp.

4. Conclusión

En estas páginas se han expuesto los argumentos con los que se ha buscado demostrar que la teoría del conocimiento sensible de Tomás de Aquino resulta coherente. El concepto de *spiritus* no implica ningún tipo de contradicción; de hecho, el Aquinate afirma que es un término que en su origen refiere a entes materiales, como señala Tellkamp, pero también puede ser utilizado para hablar de entes inmateriales. En el ámbito del conocimiento sensible resulta ser el concepto más idóneo para referirse al modo de existir de la forma sensible en el ente cognoscitivo debido a que la misma posee un estado intermedio entre la materialidad y la inmaterialidad.

Observamos también que la inmutación espiritual no se da exclusivamente en la visión, sino que todos los órganos sensitivos son inmutados espiritualmente. Esto es así porque para que haya percepción es necesario que en el ente cognoscitivo la forma tenga una existencia intencional y espiritual, lo que sucede cuando es inmutado espiritualmente. Luego, debe concluirse que los conceptos de *spiritus* e *immutatio spiritualis* no son problemáticos; de hecho, cumplen con una función específica en la teoría del conocimiento sensible de Tomás de Aquino. Tanto es así que el mismo Angélico afirma que los antiguos filósofos cometieron errores en su estudio de la naturaleza de la percepción por no contar con estas nociones.

Bibliografía

Aristóteles. (1982). *Metafísica de Aristóteles*. V. García Yebra (trad.), Madrid: Gredos.

¹⁴ Cfr. Tomás de Aquino *In DA II*, lectio 20, nn. 494-495.

- Burnyeat, M. (2001). Aquinas on “*Spiritual Change*” in Perception. En D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. (pp. 129-53). Leiden: Brill.
- Cohen, S. (1982). St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms. *Philosophical Review*, 91, 193-209.
- De Anna, G. (2000). Aquinas on Sensible Forms and Semimaterialism. *Review of Metaphysics*, 54(1), 43-63.
- Feeley, T. (1965). “Spirituality” and Sensation. *Laval théologique et philosophique*, 21(2), 191-225.
- Haldane, J. (1983). *Aquinas on Sense-Perception*. *Philosophical Review*, 2, 233-240.
- (1993). Mind-World Identity Theory and the Anti-Realist Challenge. En J. Haldane y C. Wright (eds.), *Reality, Representation and Projection*. (pp. 15-37). Oxford-Londres: Oxford University Press.
- Hoffman, P. (1990). St. Thomas Aquinas on the Halfway State of Sensible Being. *Philosophical Review*, 99, 73-92.
- (2014). *Aquinas on Spiritual Change*. En R. Pasnau (ed.), *Oxford Studies in Medieval Philosophy*. (pp. 98-103). Oxford-Londres: Oxford University Press.
- Macdonald, P. (2007). Direct Realism and Aquinas’s Account of Sensory Cognition. *The Thomist*, 71(3), 343-378.
- Moya Cañas, P. (1999). Dificultades que surgen en la comprensión del conocimiento sensible: una interpretación desde la recepción de Tomás de Aquino del “*De anima*”. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 16, 87-123.
- Téllez Maqueo, E. (1997). Nota sobre la (no) espiritualidad en Aristóteles. *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 Tomás 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.
- Tomás de Aquino. (1968). *De substantiis separatis*. En *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*. Vol. 40. Roma: Ad Sanctae Sabinae.
- (1929). *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*. P. Madonnet (ed.), París: P. Lethielleux.

- (1984). *Sentencia libri De anima*. En *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*. Vol. 45/1. Roma-París: Commissio Leonina-J. Vrin.
- (1892). *Summae Theologiae*. En *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*. Vol. 7. Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- (2000). *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*. En *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vols. 24/2. Roma-París: Commissio Leonina-Éditions du Cerf.
- Van Riet, G. (1953). La théorie thomiste de la sensation externe. *Revue Philosophique De Louvain*, 51(31), 374-408.