

# EL CONOCIMIENTO EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

**Francisco Javier Rubio Hípola**  
*Universidad Francisco de Vitoria*

## RESUMEN

En este trabajo nos proponemos ofrecer una presentación general de la doctrina de santo Tomás de Aquino sobre el conocimiento humano. Para ello introducimos la clásica indagación sobre las etapas del conocimiento: la de los sentidos exteriores, la de los sentidos interiores y la del intelecto. Nos enfocamos en la teoría tomista del intelecto agente y sus raíces metafísicas por su capacidad para ofrecer una respuesta sintética a los problemas nucleares de la gnoseología. Por último, abordamos también la cuestión de la reflexión (la capacidad del ser humano para flexionar su propio conocimiento y poder convertirlo en objeto de

estudio), del conocimiento de los objetos espirituales y sobre la sabiduría como ideal de vida y la virtud intelectual superior. Nuestro objetivo no se circunscribe a presentar de manera suficiente todas estas doctrinas, sino que pretendemos mostrar, a la vez, la originalidad del Aquinate —su genio filosófico y teológico— así como su capacidad para integrar la tradición anterior, especialmente la aristotélico-platónica y la agustiniana. En el resultado se descubre no sólo una explicación compleja a la par de satisfactoria, sino la figura de un gran santo que encarnó el ideal de sabiduría a la que tantos y tan admirables textos dedicó.

A pesar de que con frecuencia se considera a Tomás de Aquino un aristotélico en lo que se refiere a su doctrina sobre el conocimiento, la cuestión es mucho más compleja y exige un examen detenido. Es cierto que Tomás de Aquino recibe un gran patrimonio por parte de Aristóteles: asume la doctrina de la abstracción y de la división entre sensibilidad e intelección; de la necesidad de una síntesis en el entendimiento (entre posible y agente); de las dos operaciones que son fruto del

proceso intelectual: la generación del concepto y la unión o división de dos conceptos por medio del juicio; así como otras muchas doctrinas derivadas de estas: sobre la reflexión, sobre los hábitos intelectuales, sobre los primeros principios de la razón, por citar algunos de los más destacados.

Sin embargo, un lector atento del Aquinate se dará cuenta en seguida de que todo este cuerpo doctrinal, genialmente diseñado por el Estagirita a lo largo de su vida, cobra en la obra del Angélico un cariz muy peculiar: todo reaparece expuesto de una manera más cohesiva no sólo por el orden escolástico, sino porque parte de una reflexión metafísica más profunda, que no se agota en una mirada «categorial» de la realidad —cuya síntesis sería la sustancia en acto aristotélica—, sino que abre a un horizonte trascendente gracias a la fundamentación radical en el acto de ser. Esto permite al Angélico no sólo enriquecer ontológicamente el *corpus* del Filósofo, sino que además le hace capaz de integrar en él otras intuiciones que, consideradas de manera aislada, pueden parecer reduccionistas o insuficientes (como la doctrina de la iluminación agustiniana o de la participación platónica). Probablemente sea su propuesta sobre la verdad como trascendental el punto más claro que diferencia a Tomás de Aristóteles, o al menos, es el más reconocido por la tradición tomista. Sin embargo, creo que el tomismo más contemporáneo que se ha dedicado a tratar estas cuestiones —con autores como C. Fabro, E. Gilson, A. Millán-Puelles, J.F. Sellés, A. Contat, entre otros— ha ido un paso más allá para redescubrir la originalidad y, en cierto modo, la actualidad de la propuesta tomista en una revisión más integral de su gnoseología.

Otra cuestión que merece la pena mencionar en esta introducción es la condición paradójica de muchos de estos conceptos nucleares en la explicación del conocimiento humano, como señala Fabro en

su obra *Percepción y Pensamiento*<sup>1</sup>. En efecto, al estudiar la gnoseología aristotélica clásica encontramos aparentes «dualismos» que entretejen el acto del conocimiento y que aparecen en el análisis de las funciones que desempeña cada una de las partes de este. Estos «dualismos» o parejas aparentemente paradójicas son: la eficacia de los sensibles propios para generar impresiones y la eficacia de los comunes para organizar los datos sensibles; el carácter absoluto de los sensibles per se y el carácter intencional de los sensibles per accidens; la actividad de la cogitativa, que conforma los datos sensibles en esquemas, y la actividad del intelecto que universaliza el conocimiento de lo sensible y lo eleva al de lo conceptual; y, por último la universalización activa y sintética del intelecto agente y la asimilación receptiva por parte del intelecto posible. Para el filósofo estigmatino la doctrina sobre el conocimiento de Tomás de Aquino evidencia —si bien, de manera retrospectiva— que el problema nuclear de la gnoseología consiste en descubrir y tratar de integrar estas (¿aparentes?) paradojas y de dilucidar si esta situación forma parte sólo del principio de la reflexión sobre el conocimiento humano (y, por lo tanto, si se trata sólo de un problema aparente) o si constituye en cierto modo el problema esencial del mismo.

En este trabajo nos proponemos presentar una breve síntesis de la doctrina tomista del conocimiento para tratar de cumplir un doble objetivo: poner el foco en aquellos aspectos en los que destaca su originalidad —sin entrar en demasiados detalles— y explicar la respuesta del Aquinate a este problema «central» de la gnoseología realista.

---

[1] Cf. Cornelio Fabro, *Percepción y pensamiento* (Navarra: EUNSA, 1977), 360-61.

## 1.- LA PRIMACÍA DEL SER: FUENTE DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE

El realismo tomista se funda en la afirmación de que el ser es la causa del conocimiento. Podría incluirse que hablamos del ser tanto por la parte del objeto conocido como por la parte del sujeto que conoce. Tomás Aquino especifica más: no depende de una estimación del alma o de una estructura de la mente, sino de la existencia misma de la cosa conocida<sup>2</sup>. Para el Angélico es el acto de ser de la cosa conocida —emergiendo en su forma en acto y en sus accidentes— el principio activo que hace posible la activación del conocimiento desde el nivel de la sensibilidad y de la percepción hasta la generación del fantasma y la intelección. En esta primera etapa del conocimiento —la del conocimiento pasivo por abstracción— el funcionamiento tanto de los órganos sensoriales como de los sentidos internos depende de la información que les ofrece el objeto de conocimiento. Al contrario de las posturas racionalistas, para el Aquinate es de suma importancia recalcar que no puede darse el conocimiento intelectual sin los procesos previos de sensibilidad y percepción, que son informados por la cosa conocida: nada hay en el entendimiento que primero no haya sido conocido por los sentidos. Dicho de otro modo: la mente humana está hecha para conocer las esencias de las cosas por medio del conocimiento sensible.

El sentido es la facultad humana que recibe todos los datos sensoriales que conforman el conocimiento sensible. Cuando la presencia de la cosa conocida estimula nuestros órganos sensoriales genera unos datos sensibles que pueden ser ordenados en una percepción. Estos datos sensibles pueden ser de dos órdenes. En primer lugar, cada sen-

---

[2] Cf. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1-7, vol. XXII, fasc.2, Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita (Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1970), q.1, a.3, ad.3.

tido capta un cierto tipo de dato sensible (olor, sabor, imagen vista, rugosidad, etc.). Estos datos reciben el nombre de «sensible propio per se». En segundo lugar, existen unos datos sensibles que son comunes porque aparecen en distintos sentidos y no tienen ningún sentido específico que los reciba: son los «sensibles comunes per se». Aristóteles hablaba de cinco, pero Tomás de Aquino los reduce a tres: número, movimiento y reposo. El Angélico añade un matiz: sólo la vista y el tacto son capaces de percibir los tres sensibles comunes. El resto percibe sólo uno o dos.

Estos datos sensibles —propios y comunes— se llaman «per se», porque son propiamente objeto de conocimiento directo de los sentidos. En este sentido se distinguen de la sustancia que al nivel de la sensibilidad no se conoce directa y propiamente sino de manera accidental. Dicho de otro modo: al nivel de la sensibilidad reconocemos la presencia de la sustancia en sus accidentes —que son objeto propio y per se del conocimiento sensible—, pero no la conocemos de manera inmediata y directa.

Toda esta información sensible, que aparece en nuestros órganos sensibles como estímulos que informan sensaciones, es recabada y ordenada por los sentidos internos. Estos sentidos internos pueden ser de dos tipos: formales, que se dirigen a la captación de las formas sensibles (sentido común e imaginación), e intencionales, que están ordenados a la captación del aspecto intencional no sensible del conocimiento (memoria y cogitativa)<sup>3</sup>. A su vez en cada uno de estos tipos encontramos un sentido que es receptivo (sentido común y cogitativa, en cada caso) y un sentido que es de índole retentiva o reproductora (imaginación y memoria, en cada caso).

El sentido común tiene dos funciones específicas, según Tomás de Aquino: percibe e integra la información del resto de sentidos (espe-

---

[3] Cf. Fabro, *Percepción y pensamiento*, 191-95. Y Tomás de Aquino, *Summa Theologiae Prima Pars (II/II)*, vol. V, Opera omnia, iussu impensa Leonis XIII. P.M. edita (Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1889), q.78, a.4, co.

cialmente sintetizando las sensaciones) y discrimina o distribuye las cualidades sensibles de los sentidos externos<sup>4</sup>. Se puede decir que el sentido común aporta la conciencia sensorial de la que el sentido externo carece. En efecto, los sentidos externos, dada su condición corpórea y su finalidad material, no pueden replegarse sobre sí para coordinar la información que reciben. Se precisa pues de un sentido interno que sea capaz de tomar conciencia sensible de toda esta información y que pueda organizar los datos que se reciben desde distintos sentidos para referirlas al mismo objeto de conocimiento.

La imaginación es para el Aquinate prácticamente sinónimo de la fantasía menos en el caso de la capacidad humana para generar imágenes nunca vistas, a partir de datos sensibles conocidos. Pero para Tomás de Aquino —al contrario que para Avicena— este ejercicio de la fantasía supone la actividad del intelecto y es, por tanto, una función separada de los sentidos internos. La imaginación es una «huella» o «traza» dejada por el sentido común, como si se tratase de un sello impreso, que perdura incluso después de que se ha perdido el estímulo. Esta es quizá la diferencia más clara respecto al sentido común: mientras éste último genera una percepción sintética que depende de la presencia de las sensaciones, la imaginación es la marca dejada en nuestra sensibilidad interna por esta misma información que permanece una vez que el estímulo de la sensación ha desaparecido<sup>5</sup>.

El objeto de la memoria para el Angélico o es doble o tiene dos posibles descripciones, según como se interprete. En efecto, en la *Summa Theologiae* santo Tomás habla de la memoria como el

---

[4] Cf. de Aquino, *Summa Theologiae Prima Pars (II/II)*, q.78, a.4, co.

[5] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae Prima Secundae (I/II)*, vol. VI, Opera omnia, iussu impensa Leonis XIII. P.M. edita (Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1891), q.12, a.9, co.; de Aquino, *Summa Theologiae Prima Pars (II/II)*, q.78, a.4 y q.84, a.6, co.

sentido que conserva las «intentiones insensatae» de la cogitativa<sup>6</sup>. En cambio, en el comentario al *De Memoria et Reminiscentia* se dice que la memoria es el sentido que se dedica al reconocimiento del pasado<sup>7</sup>. En el fondo ambas funciones denotan la esencia del proceso de recordar, que connota una cierta intención o razón que no pertenece al ámbito de la sensibilidad en sentido estricto: la referencia al pretérito. Como indica Armando Suárez O.P.: «La connotación de pretérito puede afectar a dos cosas: al contenido mismo extramental, o al acto vital de percepción»<sup>8</sup>. En el caso de Tomás de Aquino en el caso de la memoria la condición de pretérito de las «intentiones insensatae» afectan a las percepciones: «la memoria reconoce los acontecimientos pasados por y a través de las pasadas experiencia»<sup>9</sup>. Esto hace que la memoria se sitúe en un nivel superior, casi sintético, respecto al sentido común y a la fantasía: reflexiona sobre ellas captando en su actividad una connotación que afecta a su acto propio. Esta connotación es, precisamente, la relación que la imagen formal del objeto (que es de carácter subjetivo) guarda con sus condiciones de origen<sup>10</sup>. Si el sentido común tiene por objeto la organización de los sensibles, y entre ellos, el movimiento; y si el tiempo es precisamente la medida del movimiento, podría decirse que ya el sentido común capta un aspecto temporal del objeto conocido. Pero este aspecto temporal sólo puede predicarse en presente, ya que el sentido común conoce el movimiento, pero sólo como la repetición

---

[6] Cf. de Aquino, *Summa Theologiae Prima Pars (II/II)*, q.78, a.4, co.

[7] Cf. Tomás de Aquino, *Sentencia libri De sensu et sensato, cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia*, vol. 2, Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita, XLV (Roma - París: Commissio Leonina - J.Vrin, 1985), 307.

[8] Armando Suárez O.P., «Los sentidos internos en los textos y en la sistemática tomista», *Salmanticensis. Revista de Investigación Teológica*, n.º 6 (1959): 20.

[9] Suárez O.P., 20.

[10] Cf. Suárez O.P., 21.

constante de continuos sucesivos. Por eso el sentido común sólo conoce el aspecto «instante» del flujo temporal de nuestra experiencia. La imaginación puede conocer o re-presentar el tiempo como medida del movimiento (externo o interior), pero sólo como fruto de una abstracción que la «fija» o la «reduce». La memoria en cambio es capaz de captar la sucesión de los estados internos a partir de la imagen y de percibir la relación entre dicha imagen y la conciencia (que la conoció en lo que ahora es pasado, pero que fue presente y actualidad en su momento). La imagen que es fruto de la imaginación incluye —sin ser «consciente de ello»— un vínculo intencional (también existencial, precisamente por formar parte de una experiencia más compleja) con el acto de conocimiento del que formó parte. Por eso afirma el Aquinate: «(...) la memoria es (...) una cierta conservación habitual del fantasma, no según él mismo (pues esto forma parte del sentido de la imaginación) sino en cuanto el fantasma es una imagen de algo que ha sido conocido sensiblemente»<sup>11</sup>.

Por último, la cogitativa o estimativa es el culmen de los sentidos interiores y de todo el conocimiento sensible. Cornelio Fabro ha enfatizado, en contra de cierta tradición escolástica, la importancia capital que tiene la cogitativa para el tomismo, tanto para su teoría del conocimiento como para su psicología o antropología. «La “cogitativa”, como indica el mismo término, tiene la función de criar (*co-agitare*) los contenidos múltiples de la experiencia y valorarlos *en concreto*: por esto puede llegar a la formación de nuevas síntesis sensoriales de valor superior que son los “phantasmata”»<sup>12</sup>. El propio Fabro especifica este objeto formal en cuatro grandes funciones de la cogitativa en la obra de Tomás de Aquino. En primer lugar, prepara el «phantasmata»

---

[11] de Aquino, *Sentencia libri De sensu et sensato, cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia*, 2:349. La traducción es propia.

[12] Fabro, *Percepción y pensamiento*, 219. La cursiva es del autor.



en colaboración con la imaginación y la memoria para que reciba la acción del intelecto agente<sup>13</sup>. En segundo lugar, la sustancia singular es percibida por la cogitativa («y de esa manera [la mente en cuanto que rige las facultades inferiores] alcanza los singulares mediante una razón particular, que es una cierta potencia de la parte sensitiva que compone y divide las intenciones individuales, la cual se llama con otro nombre cogitativa»<sup>14</sup>). En tercer lugar, por medio de la cogitativa, en un movimiento de reflexión, el entendimiento se informa del «an sit» y del «quid est» de la realidad singular conocida<sup>15</sup>. Por último, «sólo mediante la cogitativa el entendimiento dispone de las cosas en concreto y realiza el conocimiento prudencia»<sup>16</sup>: al suponer una disposición en el nivel del conocimiento sensible, la cogitativa colabora con el intelecto —cuyo objeto propio es lo universal— para «aterrizar» el juicio prudencial en lo concreto. Por esto la cogitativa es también conocida como «el sentido de la prudencia».

El «phantasmata» así conformado —como la síntesis producida por los sentidos internos formales e intencionales sobre los datos de los sentidos externos—, es recibido por el intelecto posible o paciente que es dispuesto, de esta forma, como conocimiento intelectual en potencia para recibir la luz del intelecto agente. Fruto de la acción del intelecto agente es la producción de la especie universal, el cumplimiento del proceso de la abstracción.

---

[13] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentes*, lib. 1-2 cum commentariis Ferrariensis, Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita, XIII (Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1918), I.2, cap.60.

[14] Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, 1ª, vol. 1 (Pamplona: EUNSA, 2016), q.10, a.5, co., 580.

[15] Cf. Tomás de Aquino, *Sentencia libri De Anima*, vol. 1, 2 vols., Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita, XLV (Roma - París: Commissio Leonina - J.Vrin, 1984), a.20, ad.1 secundae seriei.

[16] Fabro, *Percepción y pensamiento*, 221.

## 2.- EL INTELLECTO AGENTE COMO EMERGENCIA DEL ACTO DE SER DEL COGNOSCENTE, LOS HÁBITOS INTELLECTUALES Y LA GRADUALIDAD DEL CONOCIMIENTO

En la doctrina del intelecto agente es donde la teoría tomista del conocimiento se completa. Según Juan Fernando Sellés el intelecto agente ocupa el lugar prominente en el conocimiento del ser humano al mostrarse como el principio activo superior:

Tomás de Aquino sabe también que todo el conocer humano depende en última instancia de un principio humano activo superior: el *entendimiento agente*, el cual se sirve en su actuar de unos hábitos innatos a modo de instrumento: (a) la *syndéresis*, que no es potencia sino un principio motivo, a la que también se llama *hábito de los primeros principios prácticos*, y (b) el *entendimiento* o *hábito de los primeros principios teóricos*, que es superior al precedente, y del que nace todo el razonamiento teórico<sup>17</sup>.

El intelecto agente es ese principio activo originario, cuyo acto no se produce por el estímulo generado por el acto de ser de la realidad conocida, sino que resulta de la emergencia o de la participación del acto de ser del propio sujeto que conoce. El acto que activa la operación del entendimiento no puede proceder de la forma conocida, ya que al tratarse de la forma de un ser material, por su propia materialidad, no puede ser inteligible en acto. Por lo tanto, se precisa de una facultad que sea capaz de abstraer las especies inteligibles de sus condiciones materiales, de modo que la forma puede ser inteligible en acto. Esta facultad es el intelecto agente<sup>18</sup>. Cabe advertir que esta especie inteligible no es lo que se entiende en acto. La gnoseología tomista no es objetivista: no

---

[17] Introducción de Juan Fernando Sellés a: de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, 2016, 1:50-51. La cursiva es del autor.

[18] de Aquino, *Summa Theologiae Prima Pars (II/II)*, q.79, a.3, co.

emplea la mediación de un objeto mental para conocer la realidad, sino que se refiere a ella directamente. La especie inteligible es aquello por lo que el entendimiento conoce la realidad (de una manera análoga a como la especie sensible no es lo que sentimos, sino que es aquello por lo cual el sentido siente)<sup>19</sup>.

El Angélico emplea el símil de la luz para referirse a la acción del intelecto agente en el posible. De manera análoga a como la luz ilumina los objetos para poder conocerlos a partir de sus colores y su figura, del mismo modo la luz del intelecto agente ilumina la forma material conocida para hacerla inteligible. En este caso el intelecto posible sería similar al ojo que recibe, simultáneamente, la luz y lo visible, es decir, la luz del intelecto agente y el «phantasmata»<sup>20</sup>. El límite de la analogía es claro: mientras que la luz ilumina, pero no ve, el intelecto agente ilumina viendo. Sin embargo, se da una analogía más profunda: la luz no procede de sí misma, no se ilumina a ella misma, no se «ve» iluminando. Tampoco puede la luz ser iluminada por otro. La luz procede de algo que es luminoso por sí mismo, que es fuente de luz. Para el Doctor Angélico el intelecto agente es fuente de luz por sí misma en cuanto que participa del propio acto de ser de la persona («esse hominis») y en cuanto que es una semejanza participada de la luz de la mente divina, en la que están contenidas todas las cosas como razones eternas. La diferencia entre el intelecto agente humano y la luz increada estriba en que aquél, para poder conocer las cosas, necesita de las formas inteligibles que proceden de los mismos objetos<sup>21</sup>.

De todo esto podemos concluir que el conocimiento humano completo es fruto de dos causas principales. Por un lado, los sentidos aportan la causa material por medio del «phantasmata». Sin embargo, el

---

[19] Cf. de Aquino, q.85, a.2, co.

[20] Cf. de Aquino, q.88, a.1, co.

[21] Cf. de Aquino, q.84, a.5, co.

intelecto posible —en su condición de facultad pasiva-receptiva— es incapaz de extraer de esa imagen (que se refiere a una cosa material e individual) un inteligible universal en acto. Por lo que se necesita de una causa de índole inmaterial y activa que sea capaz de generar el concepto universal<sup>22</sup>. Esta causa es el intelecto agente que, como afirma Sellés, opera también activando los primeros principios de la razón práctica y teórica (los hábitos innatos más fundamentales o estructurales de nuestro entendimiento). De forma que tanto los primeros principios de la razón teórica (como el principio de no contradicción) como la sindéresis no son resultado de un aprendizaje: son innatos y se surgen de manera original en cada espíritu humano, aunque sólo se activen en el momento en que se ponen acto las potencias intelectivas por el estímulo de la cosa material conocida.

Sobre el origen constitutivo de esta facultad, Tomás de Aquino afirma que el ser del intelecto agente es uno con el ser del hombre («esse hominis») y no es, por lo tanto, ni accidental ni formalmente parte de la esencia (como sí sería en cambio el intelecto posible). Esto se debe precisamente a su carácter de «acto» en sí, que no procede de una potencia, sino del «actus essendi» que emerge constituyendo la estructura ontológica del ser humano en sus distintos órdenes: en el de la esencia, en el de la sustancia, en el de los accidentes y facultades. El intelecto agente es uno con el ser humano según el ser que constituye la propia sustancia en acto («esse substantiale»)<sup>23</sup> y actúa en el nivel de la facultad operativa del entendimiento. Así, frente a todos los problemas hermenéuticos que había generado la tradición aristotélica del intelecto agente, la propuesta del Aquinate ofrece una solución que es capaz de integrar todos los dualismos presentados en la introducción. Podríamos

[22] Cf. de Aquino, q. 84, a. 6, co.

[23] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentes, lib. 3 cum commentariis Ferrariensis*, Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita, XIV (Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1926), c. 42, n. 7.

afirmar que la superación de la noción aristotélica del intelecto agente se produce porque el acto que emerge en él es el mismo acto de ser —el «esse hominis» que emerge constituyendo ontológicamente la sustancia individual y activando todas sus facultades—.

Todo esto nos sitúa en un nuevo modelo explicativo: el Doctor Angélico acepta la doctrina aristotélica del intelecto agente, pero desde la lógica primordial de la distinción real de esencia y acto de ser. Con esto se produce un cambio muy importante en el papel que tiene el intelecto agente (que se identifica con el mismo «esse hominis») en relación con el intelecto posible y con la inteligencia como facultad (potencia operativa). Esta facultad se conforma por medio de todos sus hábitos cognoscitivos que se despliegan en los actos de conocimiento. El intelecto paciente o posible se vuelve, entonces, intelecto habitual respecto a tales operaciones<sup>24</sup> y manifiesta que se iluminan no sólo los objetos de conocimiento —su naturaleza o esencia en acto— sino también sus propiedades, sus relaciones causales o de similitud lógica, gracias a la luz de los principios de la razón. De este modo, el intelecto posible informado por la especie iluminada por el intelecto agente opera la acción vital más elevada del ser humano: la intelección en acto, con la especie expresa<sup>25</sup>.

Estos hábitos intelectuales —los innatos y los constituidos a partir de estos— son los que perfeccionan la facultad intelectual y son metafísicamente más importantes que sus operaciones, pero también se perfeccionan por ellos<sup>26</sup>. Podemos concluir, por lo tanto, que las

---

[24] Cf. Tomás de Aquino, *Compendium theologiae, De articulis fidei, De 108 art., De 43 art., De 36 art., De 6 art., Ad ducissam Brabantiae, De emptione, Ad Bernardum abbatem, De regno, De secreto*, Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita, XLII (Roma: Editori di San Tommaso, 1979), 108.

[25] Cf. Fabro, *Percepción y pensamiento*, 457.

[26] Cf. Tomás de Aquino, *Scriptum super primum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, 1 (París: P. Mandonnet, P. Lethielleux, 1929), d.35, q.1, a.5, ad.4.

operaciones intelectivas perfeccionan los hábitos intelectivos a los que se refieren, de un modo análogo a como los hábitos perfeccionan el intelecto posible, pero que, al depender tanto las operaciones como los hábitos intelectivos de la iluminación del intelecto agente, —de modo que el intelecto posible no sólo recibe los «phantasmata», sino también recibe y es perfeccionado por los hábitos—, de esto se concluye que el intelecto agente es el que impulsa el crecimiento intelectual<sup>27</sup>.

Cabe hacer un último apunte sobre la actividad del intelecto agente: la luz con la que el intelecto agente ilumina el conocimiento del intelecto posible no supone la aparición de nuevos esquemas o de nuevos contenidos, sino una revaloración del «phantasmata». De hecho, los contenidos formales inteligibles son los mismos «sensibles per accidens» de la cosa conocida (la sustancia y las «intentiones praedicamentales»). Lo que aporta el intelecto es una aprehensión que concede un nivel superior de valor: la universalidad. La emergencia de lo inteligible consiste en una aprehensión absoluta del valor de lo conocido, que eleva el contenido aprehendido a la esfera de la universalidad metafísica:

(...) mientras la cogitativa los aprehende (los sensibles «per accidens») en el ámbito de los intereses concretos de la vida vivida individualmente, el entendimiento los aprehende en el ámbito de la esencia y del ser, es decir de lo universal y de lo trascendental como valores absolutos<sup>28</sup>.

Para Tomás de Aquino los seres humanos tenemos una conciencia clara de que se produce esta emergencia en nuestra interioridad. Y esta conciencia clara la obtenemos en la observación de la ardua tarea de la reflexión sobre el yo y sobre las emergencias de la conciencia en el

---

[27] Cf. Juan Fernando Sellés, *Los hábitos intelectuales según Tomás De Aquino* (Pamplona: EUNSA, 2008), 119.

[28] Fabro, *Percepción y pensamiento*, 459.

alma, en el estudio de los distintos procesos de abstracción, en la puesta en marcha del juicio prudencial con la interactuación del hábito de la *sindéresis* y de la estimación de la *cogitativa*... en todos los valores del entendimiento en los que el ser humano se descubre como distinto e intelectualmente superior al resto de los animales. Para Cornelio Fabro esta conciencia:

(...) nos coloca en la legítima satisfacción de gozar, aunque imperfectamente, de los valores supramundanos; nos da finalmente la posibilidad de argumentar con segura dialéctica la existencia de realidades trascendentes y divinas hacia las cuales se puede encaminar nuestra vida espiritual<sup>29</sup>.

Sin embargo, todos estos frutos que menciona Fabro son resultado de un largo proceso. En la experiencia humana descubrimos una tensión fundamental entre dos principios gnoseológicos fundamentales: el carácter trascendental del conocimiento —la radical apertura intencional que hace al ser humano capaz de conocer todo ente— y la fragilidad del conocimiento humano —la conciencia de que nunca llegaremos a conocer plenamente un ente—. Contemplamos aquí una manifestación más del misterio de la constitución antropológica que es, a la vez, cuerpo y espíritu. Una consecuencia de esto es que la forma como conocemos la realidad depende de los sentidos («nada hay en la mente que no haya sido conocido por los sentidos») y que nuestro conocimiento —incluso el más abstracto y universal— siempre depende de un «phantasma» o imagen interior. Al contrario que los ángeles, no podemos conocer directamente por intuición y de manera completa la forma de las cosas. Afirma Tomás de Aquino que el conocimiento humano, como supone un movimiento de la potencia al acto (de lo cognoscible en potencia a lo conocido en acto), guarda un cierto parecido con la generación (en la que se pasa del no ser algo a ser algo). Como

---

[29] Fabro, 459.

sucede con las cosas generadas, el conocimiento humano es incapaz de adquirir de inmediato toda la perfección de lo conocido, así que debe proceder gradualmente: primero conoce la esencia, que es el objeto propio del intelecto. Después conoce todo aquello que acompaña el conocimiento de una esencia: las propiedades, los accidentes y las relaciones. Esto exige el ejercicio de añadir datos al conocimiento original de una realidad y discriminar todos aquellos que no le corresponden. Para eso nuestro entendimiento precisa de una actividad más allá de la pura concepción de las esencias universales: necesita ser capaz de formar juicios (que resultan de la unión o división de dos o más conceptos) y de razonar (extraer conclusiones a partir de unos juicios que se presentan como premisas). El conocimiento humano, por lo tanto, procede abstrayendo, componiendo, dividiendo y razonando<sup>30</sup>.

Precisamente porque el entendimiento humano —al contrario que el divino y el angélico— precisa de todas estas operaciones para poder conocer se puede equivocar o caer en el error. En lo que se refiere al conocimiento sensible, los sentidos no nos engañan: cada uno se refiere a su objeto y capta aquello para lo que está ordenado. Lo mismo sucede con el entendimiento de la esencia de las cosas conocidas. El entendimiento está ordenado a ello y no puede equivocarse. La simple formulación de la esencia «mesa» respecto a la mesa conocida no supone error alguno. El error se da, por lo tanto, en el juzgar y en el razonar, al establecer una relación no conveniente entre dos conceptos o entre dos premisas<sup>31</sup>. Como cuando afirmamos que esa persona a la que veo de lejos es Sócrates y erramos. O como cuando concluimos que un equipo de fútbol es mejor porque tiene los mejores jugadores. Para el Aquinate parte del motivo del error del alma humana es un oscurecimiento del

---

[30] Cf. de Aquino, *Summa Theologiae Prima Pars (II/II)*, q.85, a.5, co.

[31] de Aquino, q.85, a.6. También en de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1-7, q.1, a.12.



espíritu<sup>32</sup>, pero con mucha más claridad y rotundidad es el desorden en el apetito:

Este error presupone el desorden de la parte apetitiva, pues al adherirse el apetito sensible a lo que le deleita sin que el apetito superior oponga resistencia, la razón es impedida para moverse a lo que tiene habitualmente en la elección. Y así resulta que este error no precede absolutamente al pecado, sino que lo sigue<sup>33</sup>.

Es decir, es la voluntad la que interfiere con el funcionamiento de la inteligencia para «forzarla» a afirmar como bueno lo que no es conveniente y como verdadero lo falso, o viceversa, cuando por su propia dinámica la inteligencia está dispuesta al conocimiento de lo verdadero. En última instancia el error es consecuencia de la naturaleza humana herida por el pecado.

### 3.- EL CONOCIMIENTO DE LAS REALIDADES SUPERIORES, EL HÁBITO ORIGINARIO DEL CONOCIMIENTO DE SÍ Y LA SABIDURÍA.

No podemos concluir este breve estudio sin referirnos a las formas de conocimiento de índole más espiritual: a cómo el alma conoce lo que está por encima de ella y a cómo el alma se conoce a sí misma. El primero de estos dos temas es de gran interés, además, porque apunta a la necesidad de la sabiduría. En efecto, la demostración del error de Avicena —y de todos aquellos quienes han situado la fuente de la intelección humana fuera del mismo ser humano, como una sustancia

---

[32] Cf. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 8-12, Opera omnia, iussu impensa Leonis XIII. P.M. edita, XXII, fasc.3 (Roma: Ad Sanctae Sabinæ, 1970), q.8, a.3, ad.3.

[33] Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, 1ª, vol. 2 (Pamplona: EUNSA, 2016), 967.

separada— nos conduce a la conclusión de que el ser humano en las condiciones de la vida terrena no puede conocer las sustancias separadas (o espíritus puros) en sí mismos. Ya apuntaba el mismo Aristóteles en esta dirección en el libro X de la *Ética* a Nicómaco cuando, al hablar de la felicidad del ser humano como la contemplación de lo divino (objeto supremo inteligible), atribuye esta contemplación a la operación de la virtud más perfecta: la sabiduría. Como comenta el mismo Tomás de Aquino, el Estagirita ya se había comprometido en su proyecto ético a vincular la felicidad con la vida virtuosa y al mismo tiempo había sembrado la pista del desenlace de la obra en el libro IV al colocar a la sabiduría en la cúspide de las virtudes intelectuales<sup>34</sup>.

En ese caso, ¿cómo podemos conocer las sustancias inmateriales? ¿Y a Dios que ni es material ni es sustancia (pues su ser coincide con su esencia)? ¿Qué tiene que ver el autoconocimiento del alma en todo esto? Y la sabiduría como virtud de la contemplación de los bienes superiores, ¿qué aporta en este sentido?

Tomás de Aquino afirma —de acuerdo con la tradición y la doctrina de Dionisio Areopagita— que podemos conocer lo espiritual a partir de lo material, pero sólo si atendemos a la radical desproporción. Por eso tiene sentido representar en imágenes a los ángeles, pero sólo si partimos de la premisa de que su forma de ser es completamente distinta a lo que nosotros somos capaces de imaginar. Por lo tanto, la verdad de lo que imaginamos, representamos y conocemos de tal manera, sólo cabe dentro de una relación analógica en la que la semejanza es mayor que la semejanza<sup>35</sup>. En esta misma línea confirma el Aquinate que toda la ciencia que se dedica al estudio de las cosas que están por encima de la materia se debe conducir por la vía de negación: no tratando de conocer las esencias de las cosas, sino negando en nuestra experiencia

---

[34] Cf. de Aquino, *Summa Theologiae Prima Pars (II/II)*, q.88, a.1, co.

[35] Cf. de Aquino, q.88, a.2, ad.1.

de lo material todo aquello que no conviene a lo espiritual<sup>36</sup>. Por último, es preciso hacer una distinción entre el conocimiento de aquello que, al menos, pertenece al género supremo de la sustancia —como toda realidad creada—, es decir, las jerarquías celestes, y Dios, que no puede pertenecer a género alguno en su condición de *Ipsum Esse per se Subsistens*. Por eso, afirma el Doctor Común, de los Ángeles algo podemos conocer de manera positiva o afirmativa por medio de las imágenes y de las cosas materiales, aunque siempre de manera genérica<sup>37</sup>. En cambio, a la predicación de Dios, de su esencia, sus propiedades y sus actos sólo podemos acceder por la Revelación<sup>38</sup> y por la vía de la negación<sup>39</sup>, como ya mostró con precisión el mismo Aquinate en las primeras cuestiones de la *Summa* en las que se refería a la teología como la más alta de las ciencias y como la más elevada sabiduría, y a la posibilidad de demostrar la existencia de Dios —evidente por sí mismo, pero no para nosotros— a partir de los efectos de su creación en el mundo.

De todo esto podemos concluir que el espíritu humano no está capacitado para conocer adecuadamente las realidades puramente espirituales en la vida terrena. Sí que puede conocer afirmativamente algo sobre los seres espirituales creados por medio de imágenes a partir del conocimiento sensible —aunque nunca podrá aprehender su esencia—. Pero a Dios, ser espiritual increado, no puede conocerlo más que por la Revelación y por la vía negativa.

Contra esto se podría argumentar que, en cambio, sí que podemos conocer el espíritu humano, nuestra interioridad, que es de índole espiritual y pertenece al género de las sustancias inmateriales. Además,

---

[36] Cf. de Aquino, q.88, a.2, ad.2.

[37] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae Prima Pars (I/II)*, vol. 1, 2 vols., Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita, IV (Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1888), q.3, a.5.

[38] Cf. de Aquino, q.1, a.1.

[39] Cf. de Aquino, *Summa Theologiae Prima Pars (II/II)*, q.88, a.2, ad.4.

lo conocemos a partir de nuestra experiencia del conocer y del querer lo material. Sin embargo, esto no salva la desproporción a la que nos referíamos antes porque realmente tenemos acceso a la esencia del alma humana a partir de la propia experiencia personal del entendimiento, que es un acto espiritual: no descubrimos nuestra esencia en imágenes o en objetos conocidos fuera de nosotros. Por lo tanto, sigue sin darse la adecuación entre el mundo material y el espiritual<sup>40</sup>.

Pero aquí se nos descubre una revelación de grandísimo interés: no sólo somos capaces de conocer nuestro espíritu, sino que, en cierto modo la esencia del ser humano es la que mejor conocemos entre todas las cosas. Y de nuevo emerge aquí ese problema gnoseológico nuclear de los dualismos que muestran la peculiar posición del ser humano en el mundo. En efecto, En parte como fruto de este problema gnoseológico esencial que denota el carácter dual de la naturaleza humana —«anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum»<sup>41</sup>— sucede con nuestro conocimiento una extraña paradoja (en la que se pone en evidencia que el realismo gnoseológico tomista supone el núcleo de la doctrina agustiniana). Mientras que nuestra mente está hecha en primer lugar para conocer las esencias de las cosas materiales por medio del conocimiento sensible («nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu»), sin embargo, constatamos que este conocimiento sensible no nos permite captar de manera clara más que un puñado de propiedades fenoménicas que difícilmente nos permite elaborar una definición esencial de los seres que conocemos. Afirmaba Cornelio Fabro que el conocimiento de las cosas es adecuado cuando el intelecto encuentra, en el conjunto de sus propiedades, ese aspecto o

---

[40] Cf. de Aquino, q.88, a.2, ad.3.

[41] de Aquino, *Summa Contra Gentes*, lib. 1-2 cum commentariis Ferrariensis, 1.2, c.68, n.6, 441.

contenido profundo del que se entiende que derivan todas las propiedades y manifestaciones reales del ser y al que están subordinadas. Un conocimiento tal nos está prácticamente negado en lo que se refiere al mundo de lo material concreto. En cambio, este es exactamente el conocimiento que podemos tener sobre nuestra alma: al estudiar la operación más propia y profunda, el entender, se nos revela por su medio la naturaleza del alma humana y sus propiedades<sup>42</sup>.

Pero esto significa que para poder conocerse el ser humano tiene que poner en acto la potencia del entendimiento. Sin actualizarse, el entendimiento posible sería incapaz de conocerse pues estaría en pura potencia. Por lo tanto, el entendimiento humano, explica el Doctor Angélico, no puede conocerse a sí mismo por esencia, sólo por su acto, por lo que precisa de un acto de abstracción de una especie inteligible a partir del conocimiento sensible para que, a la luz del intelecto agente, podamos reconocernos como una sustancia individual de naturaleza racional<sup>43</sup>. Precisamente por la dependencia que todo este proceso tiene de la luz del intelecto agente podemos afirmar, en línea con San Agustín, que el juicio y la eficacia de este conocimiento que adquirimos y conservamos sobre el alma humana se debe a la acción de la verdad divina —que contiene las razones eternas de todas las cosas—, que ilumina nuestro entendimiento:

No es viendo con los ojos del cuerpo una muchedumbre de mentes como nos formamos, por analogía, un concepto general o concreto de la mente humana, sino contemplando la verdad indeficiente, según la cual definimos, en cuanto es posible, no lo que es la mente de cada nombre, sino lo que debe ser en las razones eternas<sup>44</sup>.

---

[42] Cf. Fabro, *Percepción y pensamiento*, 457.

[43] Cf. de Aquino, *Summa Theologiae Prima Pars (II/II)*, q.87, a.1, co.

[44] San Agustín De Hipona, *Escritos apoloéticos: La Trinidad*, vol. 2, 2 vols., Obras Completas 5 (Madrid: BAC, 2006), I.IX, c.6, n.9.

Para este tipo de conocimiento, que no consiste sólo en la conciencia de poseer un espíritu, sino en el dilucidar en qué consiste la naturaleza de nuestra propia alma y de sus propiedades, se requiere de una investigación minuciosa y laboriosa<sup>45</sup>. Este camino comienza por la reflexión, que es la puerta de acceso a la propia interioridad. En efecto, afirma el Aquinate que lo primero que el entendimiento conoce sobre sí es su propio entender. Lo que, a su vez, —como ya hemos visto— supone un acto previo de conocimiento de la realidad fuera de nosotros. Porque el objeto propio de nuestro entendimiento no es ni nuestra propia esencia ni el entendimiento en sí, sino los objetos materiales cognoscibles fuera de nosotros. Por lo tanto, primero debemos conocer la realidad material extrínseca para poder conocer el acto de conocimiento, y después, por medio del conocimiento del acto, podemos conocer la facultad y la esencia<sup>46</sup>.

Esta flexión que nuestra mente puede hacer sobre su propio acto permite que seamos capaces de conocernos, de comprender la naturaleza de nuestra alma, de comprender la estructura de nuestro propio pensar, de revisar dónde puede haberse producido un error en el conocimiento —la causa de la confusión o del fallo en la estimación—, de hacer un examen de conciencia sobre nuestro obrar y nuestras intenciones, de discernir mejor nuestros fines, etc. De ahí que la autorreflexión o el hábito del conocimiento de sí esté próximo a la sabiduría: del adecuado conocimiento de uno mismo y de la propia naturaleza humana surge el conocimiento de aquello que la completa y la perfecciona, como afirma el Filósofo en el primer libro de la *Metafísica* y en el primero y décimo de la *Ética a Nicómaco*. Y si lo que perfecciona al ser humano es la virtud de la contemplación de Dios, que es el mayor objeto de conocimiento y de amor, único capaz de satisfacer en plenitud la sed infinita del corazón

---

[45] de Aquino, *Summa Theologiae Prima Pars* (II/II), q.87, a.1, co.

[46] Cf. de Aquino, q.87, a.3, co.

humano, de esto se sigue que la sabiduría es la superior de todas las virtudes y aquella que perfecciona mejor nuestra alma.

El Aquinate define la sabiduría como el hábito de conocer aquello que es máximamente cognoscible por naturaleza, considerando las causas supremas de todas las cosas. Y por eso a esta virtud le compete también el juicio y el orden superior de todas las cosas, ya que sólo se puede juzgar adecuadamente a la luz de la resolución de las causas primeras y más elevadas. Es por eso por lo que la sabiduría es el hábito intelectual y la virtud humana que perfecciona el entendimiento, y es sólo una (al contrario de los hábitos de las ciencias, que se deben adaptar cada uno a los distintos objetos cognoscibles)<sup>47</sup>. La sabiduría, por su carácter de referirse a la resolución de las causas últimas de las cosas, es la que puede juzgar las conclusiones de las ciencias, sus métodos, sus naturalezas y sus principios<sup>48</sup>.

Sin embargo, la riqueza de la sabiduría —la que se contiene en estas definiciones y en todo lo que de ellas se puede deducir— tiene en el pensamiento del Aquinate un valor multifacético: filosófico, espiritual, teológico, vital, ético. No se trata de una virtud puramente especulativa, sino que se despliega en la práctica<sup>49</sup>. Indagando sobre su naturaleza como don del Espíritu Santo, Tomás de Aquino llega a la conclusión de que, si bien su esencia radica en el entendimiento, su causa está en la voluntad<sup>50</sup> y por eso cabe incluirla como un efecto de la caridad (porque la capacidad para juzgar rectamente las cosas divinas supone una cierta unión o connaturalidad con Dios)<sup>51</sup>. Tomás de Aquino entendió

---

[47] Cf. de Aquino, *Summa Theologiae Prima Secundae (I/II)*, q.57, a.2, co.

[48] Cf. de Aquino, q.57, a.2, ad.2.

[49] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae Secunda Secundae (I/III)*, vol. 1, 3 vols., Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita, VIII (Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1895), q.45, a.3.

[50] Cf. de Aquino, q.45, a.2, co.

[51] Cf. de Aquino, q.45, a.4, co.

su vida como una dedicación al «studium sapientiae», que es «la más perfecta de las búsquedas humanas, la más noble, la más útil y la más llena de alegría»<sup>52</sup>. Es difícil comprender la riqueza de la sabiduría sin comprender la naturaleza del sabio, es decir, la de la persona que se dedica al «officium sapientis»:

La tarea del sabio combina un aspecto positivo y uno negativo: mostrar la verdad y refutar el error opuesto. Para el Aquinate, el sabio es alguien interesado, primero y, ante todo, en la cuestión de la verdad, especialmente en la verdad metafísica concerniente a Dios o primer principio del universo. El nombre de sabio, dice Tomás, está «reservado para aquel cuya consideración se dirige al fin del universo, el cual es también el origen del universo»<sup>53</sup>. El fin o causa final de todas las cosas da a conocer la última razón de por qué las cosas son como son<sup>54</sup>.

Sin embargo, el sabio no es una persona que haya completado el camino de la sabiduría. No existe la pretensión de un conocimiento sintético absoluto o de la verdad como algo que se pueda «poseer» o «dominar» perfectamente en esta vida. Al contrario, el sabio es el hombre que dirige sus pasos en pos del ideal de la sabiduría tal y como viene presentado en el libro de los Proverbios: «Mi boca reflexionará sobre la verdad y mis labios odiarán la impiedad» (Prov. 8, 7). Plenamente Sabio para Tomás de Aquino es aquel que realmente conoce todas las cosas, que no puede ser otro que Aquél que las ha creado. Por eso, el verdadero ideal de la sabiduría —el fin de la vida humana: la vida verdaderamente sapiencial—, no es sino aquella que está ordenada al seguimiento e imitación del Verbo hecho carne.

---

[52] de Aquino, *Summa Contra Gentes*, lib. 1-2 cum commentariis Ferrariensis, 1.1, c.2.

[53] de Aquino, 1.1, c.1.

[54] Rudi A. te Velde, «Los diversos rostros de la sabiduría según Tomás de Aquino», en *La sabiduría en Tomás de Aquino. Inspiración y reflexión: perspectivas filosóficas y teológicas* (La sabiduría en Tomás de Aquino. Inspiración y reflexión: perspectivas filosóficas y teológicas, Universidad Sergio Arboleda, 2017), 21.



## BIBLIOGRAFÍA

- Fabro, Cornelio. *Percepción y pensamiento*. Navarra: EUNSA, 1977.
- San Agustín de Hipona. *Escritos apologéticos: La Trinidad*. Vol. 2. 2 vols. Obras Completas 5. Madrid: BAC, 2006.
- Santo Tomás de Aquino. *Compendium theologiae*, De articulis fidei, De 108 art., De 43 art., De 36 art., De 6 art., Ad ducissam Brabantiae, De emptione, Ad Bernardum abbatem, De regno, De secreto. Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita, XLII. Roma: Editori di San Tommaso, 1979.
- . Cuestiones disputadas sobre la verdad. 1a. Vol. 1. 2 vols. Pamplona: EUNSA, 2016.
- . Cuestiones disputadas sobre la verdad. 1a. Vol. 2. 2 vols. Pamplona: EUNSA, 2016.
- . Quaestiones disputatae de veritate, q. 1-7. Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita, XXII, fasc.2. Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1970.
- . Quaestiones disputatae de veritate, q. 8-12. Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita, XXII, fasc.3. Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1970.
- . Scriptum super primum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis. 1. París: P. Mandonnet, P. Lethieulleux, 1929.
- . Sentencia libri De Anima. Vol. 1. 2 vols. Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita, XLV. Roma - París: Commissio Leonina - J.Vrin, 1984.
- . Sentencia libri De sensu et sensato, cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia. Vol. 2. 2 vols. Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita, XLV. Roma - París: Commissio Leonina - J.Vrin, 1985.

- . *Summa Contra Gentes*, lib. 1-2 cum commentariis Ferrariensis. Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita, XIII. Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1918.
- . *Summa Contra Gentes*, lib. 3 cum commentariis Ferrariensis. Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita, XIV. Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1926.
- . *Summa Theologiae Prima Pars (I/II)*. Vol. 1. 2 vols. Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita, IV. Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1888.
- . *Summa Theologiae Prima Pars (II/II)*. Vol. 2. 2 vols. Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita, V. Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1889.
- . *Summa Theologiae Prima Secundae (I/II)*. Vol. 1. 2 vols. Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita, VI. Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1891.
- . *Summa Theologiae Secunda Secundae (I/III)*. Vol. 1. 3 vols. Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita, VIII. Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1895.
- Sellés, Juan Fernando. *Los hábitos intelectuales según Tomás De Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2008.
- Suárez O.P., Armando. «Los sentidos internos en los textos y en la sistemática tomista». *Salmanticensis. Revista de Investigación Teológica*, n.o 6 (1959): 9-75.
- Velde, Rudi A. te. «Los diversos rostros de la sabiduría según Tomás de Aquino». En *La sabiduría en Tomás de Aquino. Inspiración y reflexión: perspectivas filosóficas y teológicas*, 17-31. *Universidad Sergio Arboleda*, 2017.