

**Muszalski, Hernán**

*El objeto formal de la vis cogitativa en Santo  
Tomás de Aquino*

Sapientia Vol. LXX, Fasc. 235, 2014

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Muszalski, Hernán. "El objeto formal de la vis cogitativa en Santo Tomás de Aquino" [en línea]. *Sapientia*, 70, 235 (2014). Disponible en:

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/objeto-formal-vis-cogitativa.pdf> [Fecha de consulta:.....]

HERNÁN MUSZALSKI

*Universidad Católica San Pablo*

*Arequipa-Perú*

*hernanmus@gmail.com*

## EL OBJETO FORMAL DE LA *VIS* COGITATIVA EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

**Resumen.** De acuerdo a la mente de Santo Tomás de Aquino, la potencia de conocimiento sensible que se denomina «cogitativa» es susceptible de una doble consideración. Por un lado, es la estimativa animal y, como tal, aprehende su mismo objeto formal *quod*, esto es, las intenciones de beneficio o perjuicio a nivel sensible. Pero a causa de su particular modo de operar, esas intenciones no son conocidas por ella solamente en orden a la conservación del individuo humano o de la especie a la que él pertenece.

El reconocimiento de una doble dimensión de la cogitativa está en Santo Tomás justificado por la particular relación que existe entre ella y la razón universal. Por un lado, la cogitativa no es una facultad distinta de la estimativa natural. Por esto, ella aprehende las intenciones necesarias para la perfección de la vida sensitiva humana. Por otro lado, la razón ejerce sobre la cogitativa un influjo particular que la hace operar a su modo, esto es, de manera discursiva. Este carácter móvil en la aprehensión de la cogitativa permite la conformación de una experiencia a nivel sensible, en virtud de la cual su objeto formal se ve ampliado. Esto resulta aún más razonable si se tiene en cuenta que el conocimiento sensorial del hombre prepara el intelectual. De esta manera, la cogitativa no aprehende simplemente al individuo como beneficioso o perjudicial para la subsistencia del cognoscente, sino como sujeto de una cierta naturaleza.

**Palabras clave:** cogitativa - *intentio* - sensible *per accidens* - objeto

**Abstract.** According to the mind of St. Thomas Aquinas, the power of sensitive knowledge called «cogitative» may be considered in two ways. On the one hand, is the animal estimative and, as such, it apprehends the same formal object *quod*, namely,

intentions of benefit or harm in the sensitive level. But because of its particular mode of operation, these intentions are not known by her only in order to the conservation of the human individual or species to which man belongs.

The recognition of two dimensions in the cogitative power is justified in St. Thomas by the special relationship that exists between it and the universal reason. For one, the cogitative is not a different faculty from the natural estimate. For this, she apprehends necessary intentions for the perfection of human sensitive life. On the other hand, reason has a particular influence on the cogitative power that makes it operate in its own way, that is, discursively. This mobile character in the apprehension of the cogitative allows the formation of a sensory experience, under which its formal object is magnified. This becomes even more reasonable when you consider that the sensitive knowledge places the intellectual man. Thus, the cogitative not simply apprehends the individual as beneficial or detrimental to the survival of the knowing, but as a subject of a certain nature.

**Key words:** cogitative - *intentio* - sensible *per accidens* - object

## Introducción

Como sucede con otros temas de la filosofía de Santo Tomás de Aquino, la doctrina sobre la *vis* cogitativa no se encuentra sistematizada en sus obras. No existe una cuestión, ni siquiera un artículo dedicado específicamente a esta facultad de conocimiento. Por el contrario, la idea tomasiana acerca de su naturaleza y funciones aparece siempre parcialmente expuesta a medida que el Aquinate va planteando y resolviendo las dificultades del conocimiento humano. Otras veces, incluso, es posible encontrar esta temática en un contexto metafísico o epistemológico. De hecho, en todas sus principales obras trata acerca de ella. Desde sus escritos de juventud hasta la inconclusa Suma de Teología es posible hallar referencias a la cogitativa.

Como resultado de esta dispersión y poca sistematización, al comentarista moderno de Santo Tomás le asalta el problema de la unidad del pensamiento del maestro sobre el asunto. Efectivamente, al comparar las doctrinas de textos tan lejanos en el tiempo, teniendo en cuenta que es posible notar una

evolución en el pensamiento del santo Doctor, ellas tienen la apariencia de ser inconciliables.

En particular, esto ocurre cuando se intenta esclarecer el objeto de esta facultad de conocimiento. En efecto, es doctrina del Aquinate que la potencia estimativa humana o cogitativa, al igual que la estimativa del irracional, tiene como objeto la intención de beneficio o perjuicio a nivel sensible, si bien apprehendida mediante un cierto discurso. Sin embargo, en ciertos pasajes de su obra, sobre todo en sus comentarios a Aristóteles, parecería enseñar que la cogitativa tiene un objeto formal *quod* diferente del de la estimativa de los animales, en la medida en que puede realizar una cierta percepción del individuo singular, más allá de su conveniencia o nocividad para el cognoscente.

A causa de esta y otras dificultades, para estudiar el objeto de la potencia cogitativa resulta indispensable una tarea de «recolección» de las ideas, allí donde se encuentran dispersas en las obras de Santo Tomás. En un segundo momento se hace necesario demostrar cómo esas ideas acerca de esta facultad resultan complementarias, conformando un cuerpo de doctrina coherente. Para realizar dicho trabajo se hace necesario mostrar la inserción de esta temática en un conjunto antropológico más amplio, que tenga en cuenta la particular ubicación de la cogitativa dentro del conjunto de los sentidos internos.

Acerca de esta temática se han venido interesando los comentadores del Doctor Angélico en los últimos cien años<sup>1</sup>. Sin embargo, aún quedan algunos aspectos de la doctrina del objeto de la cogitativa que no han sido suficientemente estudiados, y sobre los cuales el presente estudio intenta profundizar. Este análisis parte de la convicción de que investigar el objeto de la cogitativa resulta determinante para esclarecer su singular relación con la afectividad humana, aspecto que no deja de tener interés para los estudios de la moderna psicología.

---

<sup>1</sup> Al respecto, es justo remarcarlo, cierta terminología empleada en este trabajo fue suscitada por la lectura del artículo de FLYNN, THOMAS V. O.P., «The cogitative power»: *The Thomist*, vol. XVI, n° 4, 1953, pp. 542-563.

## 2. Aspectos generales de la cogitativa en la obra de Santo Tomás

### a. Definición, modo de operar y objeto material de la cogitativa

Con el objeto de definir a la cogitativa, necesariamente hay que adelantar ciertas ideas centrales de este trabajo, pues toda potencia, de acuerdo al pensamiento de Aristóteles —que sigue Santo Tomás— se define por sus operaciones y estas, a su vez, por sus objetos<sup>2</sup>.

Santo Tomás de Aquino, a lo largo de toda su obra, distingue cuatro potencias cognoscitivas interiores en los animales superiores, entre los cuales hay que contar al hombre: el sensorio común, la fantasía, la memoria y la estimativa. La fuente principal en la cual se presentan los objetos y operaciones propias de cada una de estas facultades es el artículo cuarto de la cuestión setenta y ocho del tratado *De homine*, en la Suma de Teología. Allí aparece condensada la doctrina acerca de los sentidos internos del Santo Tomás de la madurez, de modo que puede considerarse su texto definitivo en torno a esta cuestión.

Luego de distinguir entre potencias conservativas y aprehensivas, y después de mostrar la necesidad que tiene el animal de recibir por medio de los sentidos ciertas formas o intenciones —tomándolas, por ahora, como sinónimos— del exterior para cumplir sus fines vitales, realiza un resumen de su pensamiento acerca de las potencias sensoriales del animal:

Por lo tanto, para recibir las formas sensibles se tiene el sensorio propio y el común, a cuya distinción nos referiremos luego. Para retener y conservar se tiene la fantasía o imaginación, que son lo mismo, pues la fantasía o imaginación es como un tesoro de las formas recibidas por los sentidos. Para percibir las intenciones que no se reciben por los sentidos, se

---

<sup>2</sup>S.Th. I, q. 77, a. 3, c.: «*Potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur; et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti*».

tiene la facultad estimativa. Para conservarlas, se tiene la memoria, que es como un tesoro de dichas intenciones<sup>3</sup>.

Enseña aquí Santo Tomás que la estimativa es una potencia del viviente sensitivo que aprehende ciertos aspectos que los sentidos —entiéndase, el resto de los sentidos internos y externos— no captan. Esas formas son conservadas por la memoria, de modo que entre ambas facultades existe una estrecha relación, análoga a la que existe entre el sensorio común y la fantasía.

Unas líneas más abajo, en el mismo artículo, se realiza una aclaración de máxima importancia para los fines de este estudio:

La que en los otros animales es llamada facultad estimativa natural, en el hombre es llamada cogitativa, porque descubre dichas intenciones por comparación<sup>4</sup>.

Dos observaciones adicionales permiten la consideración de este breve pasaje. Por un lado, la potencia cognoscitiva interior que en el animal se denomina «estimativa» se llama «cogitativa» en el caso del hombre. Se trata, por tanto, de la misma facultad, sólo que recibe nombres distintos en cada caso. En segundo lugar, esta diferencia de nombre se debe al modo de operar que tienen ambas potencias. En el caso de la cogitativa humana, ella aprehende sus objetos por una «comparación», es decir, por un cierto movimiento, lo cual no ocurre en el caso de la estimativa natural del irracional.

Este singular modo de operar de la cogitativa es mencionado por el Aquinate siempre que se refiere a esta facultad. Inclusive está implicado en el mismo término «cogitativa», si

---

<sup>3</sup> S.Th. I, q. 78, a. 4, c.: «Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis, de quorum distinctione post dicitur. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt, est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum».

<sup>4</sup> Idem: «Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit».

se atiende a su etimología. En efecto, el nombre que recibe esta facultad cognoscitiva proviene del sustantivo *cogitatio* —pensamiento, idea, representación—, que a su vez proviene del verbo latino *cogitare*. Dice Santo Tomás que en un sentido general puede entenderse este verbo como «pensar», en el sentido amplio de la aplicación de la mente a cualquier realidad<sup>5</sup>. Ahora bien, hay que tener presente que *cogitare* proviene de la conjunción de dos términos: la preposición *cum* —«con», «junto con»— y el verbo latino *agitare* —«agitar», «mover con fuerza o repetidamente algo»—. A su vez *agitare* proviene del verbo *agere*, que significa «llevar», «conducir», «guiar».

Teniendo en cuenta estas observaciones, queda claro que *cogitare* es un verbo que implica movimiento, y que puede traducirse como «mover conjuntamente» o «conducir junto con otro». A este carácter dinámico se refiere Santo Tomás cuando explica el origen de esta palabra: «Pensar implica cierta inquisición, pues es como dar mil vueltas a una cosa»<sup>6</sup>. De esta manera, *cogitare* no significa simplemente «pensar» en el sentido vulgar del término, sino que también denota el movimiento de la razón en su búsqueda discursiva. Esto significa que la cogitativa, a diferencia de la estimativa del bruto, realiza un cierto discurso o comparación que recae sobre esas intenciones no sentidas por los demás sentidos.

Al ser una potencia de orden sensitivo, la estimativa-cogitativa es acto de algún órgano del cuerpo del viviente. En efecto, a pesar de este singularísimo modo de operar, la cogitativa, al igual que la memorativa en el hombre, «no son facultades distintas, sino la misma, aunque más perfectas de lo que lo son en los otros animales»<sup>7</sup>.

<sup>5</sup>Incluso cita la autoridad de San Agustín para mostrar este uso amplio del término, en *S.Th.* II-II, q. 2, a. 1, c.: «*Sicut Augustinus dicit, in XIV de Trinitate, hanc nunc dico intelligentiam qua intelligimus cogitantes*».

<sup>6</sup>*Ibidem*, arg. 1: «*Cogitatio enim importat quandam inquisitionem, dicitur enim cogitare quasi simul agitare*».

<sup>7</sup>*S.Th.* I, q. 78, a. 4, ad 5: «*Ad quantum dicendum quod 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*». La materialidad de la cogitativa es ratificada por el Aquinate cada vez que se refiere a ella, aunque se observa una intención aún más pronunciada por afirmarlo en sus discusiones con los autores árabes en la Suma contra los Gentiles.

De acuerdo a esto resulta posible establecer el objeto material de esta potencia. Si se considera solamente a las potencias sensitivas, se debe afirmar que ellas se dirigen al individuo sensible y concreto como objeto material, aunque los diferentes sentidos —internos y externos— capten diversos aspectos de ese sensible concreto<sup>8</sup>. Dicho de otra manera, en razón de estas diversas razones formales, ellos difieren específicamente y, por tanto, se diversifican. Estos aspectos son aprehendidos del conjunto de los entes que se encuentran en el universo material. Como la cogitativa pertenece a la parte sensitiva del hombre, su objeto material es el mismo que el del resto de los sentidos: el *ente concreto singular*.

#### b. El lugar de la cogitativa en la sensibilidad humana.

Como es ampliamente conocido para cualquiera que esté al tanto suficientemente de la antropología tomista, el hombre, considerado en la línea de la esencia, es una unidad corpóreo-espiritual. En el tratado *De homine* de la *Summa*, Santo Tomás presenta una visión armoniosa del hombre como una substancia compuesta de dos co-principios, el alma y el cuerpo. Esta unidad de composición debe entenderse en el sentido de que el alma es forma substancial del cuerpo<sup>9</sup>, lo cual implica que este último está al servicio del alma. En el orden cognoscitivo, esto se traduce en una confluencia de las operaciones de las facultades inferiores de manera que, gradualmente, preparan la actividad propia de la inteligencia. Esta última, en efecto, se sirve de los sentidos externos e internos para alcanzar su objeto propio.

En otras palabras, para Santo Tomás existe un orden dinámico-operativo en el animal que asegura la continuidad<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> DERISI, OCTAVIO N., «Actualidad de la doctrina tomista de los objetos formales»: *Sapientia*, n° 118, 1975, p. 164: «La vista, el tacto y el oído perciben el mismo objeto material, v.g. una mesa; pero cada uno de ellos lo aprehende bajo su propia y específica formalidad u objeto formal, vale decir, bajo el aspecto asequible a cada sentido: la mesa en cuanto coloreada, la mesa en cuanto extensa y palpable y la mesa en cuanto sonora, respectivamente».

<sup>9</sup> *S.Th.* I, q. 76, a. 1, c.: «*Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis*».

<sup>10</sup> Acerca de la idea de *continuatio* entre ambos niveles en el hombre en Santo Tomás y de sus consecuencias para la relación entre cogitativa y razón universal, *cf.*: KLUBERTANZ, GEORGE P., S.J., «St. Thomas and the knowledge of the singular»: *The New Scholasticism*, vol. XXVI, n° 2, 1952, pp. 135-166.



entre el conocimiento sensorial y el intelectual. Dentro de este conjunto armónico, la cogitativa cumple un papel preponderante como puente entre lo sensitivo y lo intelectual, entre lo cognoscitivo y lo apetitivo. La razón de esto es su singular ubicación dentro de la sensibilidad interna del hombre pues, manteniéndose dentro del orden propio de lo sensitivo, es la potencia que más cerca se encuentra, en cierto sentido, del intelecto:

La cogitativa está en el confín entre la parte sensitiva y la intelectual, donde la parte sensitiva toca la intelectual<sup>11</sup>.

Esto mismo vuelve a afirmar en el comentario al libro *Acerca del alma*, utilizando el término platónico «participación» para explicar esta estrecha relación entre cogitativa e intelecto:

No obstante, esta potencia [está hablando de la cogitativa] reside en la parte sensitiva, porque la potencia sensitiva en el hombre en su parte superior algo *participa* de la potencia intelectual, en quien el sentido se une al intelecto<sup>12</sup>.

Por último, en la Suma de Teología repite la misma doctrina al hablar de una «cierta afinidad y proximidad» entre la razón universal y la cogitativa<sup>13</sup>. Esta proximidad de la cogitativa con respecto a la inteligencia, según Santo Tomás, está justificada por el modo de operar discursivo de la cogitativa, análogo al de la razón universal. Inclusive, comentando a Aristóteles en el *De Anima*, parece referirse a la cogitativa como aquella facultad que «de alguna manera participa de la razón, obedeciéndola y siguiendo su movimiento»<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 1, ad 3: «*Illa potentia quae a philosophis dicitur cogitativa, est in confinio sensitivae et intellectivae partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit*».

<sup>12</sup> *Sent. de Anima* II, lec. 13, n° 15: «*Nihilominus tamen haec vis est in parte sensitiva; quia vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui coniungitur*».

<sup>13</sup> *Cfr. S.Th.* I, q. 78, a. 4, c.

<sup>14</sup> *Sent. de Anima* III, lec. 10, n° 18: «*[Passivus intellectus] tamen haec pars animae dicitur intellectus, sicut et dicitur rationalis, in quantum aliquantulum participat rationem, obediendo rationi, et sequendo motum eius*».

Si bien la expresión aristotélica «*intellectus passivus*» en los textos de juventud de Santo Tomás se refiere claramente a la facultad cogitativa, en su madurez admite que dicha expresión puede ser referida también al apetito sensitivo, como explica en *S.Th.* I, q. 79, a. 2, ad:

### c. Las dos caras de la cogitativa.

En razón de esta singularidad de la cogitativa —por la cual, perteneciendo a la parte sensitiva, «conecta» dinámicamente con lo intelectual— es que su forma de operar es doble. Pues, teniendo en cuenta su pertenencia al ámbito de lo sensitivo y material posee un aspecto típico de la sensibilidad humana, a saber, el operar con las formas singulares. Pero si se atiende al hecho de que la cogitativa «toca» con la inteligencia por estar abierta a su influjo, se encuentra en ella un aspecto «prestado» del ámbito de lo racional: el discurso. Gracias a este, como ya se dijo, ella puede conocer su objeto por una «comparación».

Casi en todos los textos en los que Santo Tomás se refiere a la cogitativa, menciona esta doble modalidad, como sucede en este texto de juventud:

Aquella potencia que los filósofos llaman cogitativa está en el confín de la parte sensitiva y la intelectual, donde la parte sensitiva toca con la intelectual. Tiene, por tanto, algo de la parte sensitiva, a saber, que considera las formas particulares; y tiene algo de la intelectual, a saber, que compara. Por eso se encuentra solo en el hombre<sup>15</sup>.

---

*«Ad secundum dicendum quod intellectus passivus secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animae passiones; qui etiam in I Ethic. dicitur rationalis per participationem, quia obedit rationi».*

Para un estudio detallado de la evolución del término en Santo Tomás, *cf.*: KLUBERTANZ, GEORGE P., S.J. *The Discursive Power. Sources and doctrine of the vis cogitativa according to St. Thomas Aquinas*, Saint Louis, The Modern Schoolman Press, 1952, pp. 194-196.

En el Comentario al *De Anima*, el sentido de esta expresión es discutido. De allí la dificultad para admitir en Santo Tomás un gobierno *inmediato* de la razón universal sobre la cogitativa. En términos generales, admite en *De veritate* q. 10, a. 5, c. que «*mens regit inferiores vires*» y que, de esa manera, la mente «*singularibus se immiscet mediante ratione particulari*». De todos modos, queda claro que este gobierno de la razón se extiende a todas las potencias inferiores, y no sólo a la cogitativa, como explica Santo Tomás siguiendo a Aristóteles. *Cfr.* *Ética a Nicómaco* I, 1103a.

Pero más allá de esta interesante discusión sobre la interpretación que deben darse a estos pasajes, es seguro que este gobierno implica que la razón universal ejerce su influjo sobre la cogitativa «*secundum quandam refluentiam*» (*S.Th.* I, q. 78, a. 4. Ad 5), posiblemente a través de la raíz fontal de la sensibilidad interna, esto es, del sensorio común. *Cfr.*: CANALS VIDAL, FRANCISCO, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1987, pp. 407-411.

<sup>15</sup> *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 1, ad 3: «*Illa potentia quae a philosophis dicitur cogitativa, est in confinio sensitivae et intellectivae partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit. Habet enim aliquid a parte sensitiva, scilicet quod consideret formas particulares; et habet aliquid ab intellectiva, scilicet quod conferat; unde et in solis hominibus est*».

Es decir, en la cogitativa pueden distinguirse dos caras: una que mira a la parte sensitiva o inferior, y otra que mira a la parte intelectual o superior. Ella se encuentra en un confín o frontera, participando así de dos extremos: por un lado a) es *esencialmente* de orden sensitivo, lo cual hace que ella conozca formas u objetos particulares; pero, a su vez, b) tiene *algo* que pertenece al orden intelectual, puesto que ella puede realizar una comparación (*collatio*) entre esas formas, de manera que sólo conviene a los animales racionales.

Gracias a esta doble modalidad es que puede ser considerada bajo dos aspectos diferentes: como un tipo de estimativa animal o como cogitativa propiamente dicha, es decir, como aquella potencia sensitiva superior que se encuentra sólo en el hombre. Esta doble consideración resulta indispensable para determinar el objeto formal *quod* de esta facultad, como se verá en un momento.

La cogitativa, por lo tanto, es en la antropología tomasiana la parte más alta de la sensibilidad, la facultad sensitiva más cercana a la razón universal por encontrarse, hablando analógicamente, en contacto dinámico con ella. Pero, además de esta cara que mira hacia lo espiritual, posee otra dimensión que mira hacia lo sensitivo, en particular hacia la memoria y la fantasía, que le presentan el material de donde la cogitativa aprehende su objeto.

### 3. La cogitativa como un tipo de estimativa

#### a. La aprehensión del sensible *per accidens*.

Así como en el hombre no hay un salto entre el conocimiento sensorial y el intelectual, sino que existe una continuidad entre sentidos e inteligencia, así también entre los animales irracionales hay una gradualidad en el conocimiento, sólo que, al carecer de alma racional, éste no procede más allá de lo sensible y a él se limita exclusivamente. Ahora bien, ello no implica que el conocimiento de los brutos termine en la producción de la imagen o fantasma, puesto que afirmar eso dejaría sin explicación muchas de sus conductas. En efecto, es un

hecho que los brutos conocen la realidad exterior a ellos por medio de los sentidos externos. A causa de este conocimiento pueden percibir aquello que resulta perjudicial para sus sentidos y huir de ello —como, por ejemplo, huye el animal del fuego al sentir por el tacto el daño que le ocasiona—, y también lo agradable a sus sentidos, que mueve a su apetito concupiscible. Sin embargo, sucede que en ciertos animales hay conductas que escapan a este esquema explicativo, puesto que a menudo rehúyen o buscan determinadas cosas no por su placer o repulsa ante los sentidos externos, sino por otros beneficios o daños que, incluso, no están presentes al animal.

Santo Tomás, en efecto, explica que el animal muchas veces busca o rehúye ciertas realidades, no porque su color, forma exterior, olor, etc., sean repulsivos para los sentidos externos, sino a causa de otras razones que percibe en el objeto. Que el apetito busque o rechace algo implica que hay un conocimiento anterior de un aspecto que es la causa de su movimiento, puesto que «a todo conocimiento sigue una apetición»<sup>16</sup>. En el caso que se trata aquí, ese conocimiento no puede ser el de un sensible *per se* de los sentidos externos, porque precisamente se ve que muchas otras realidades son más repulsivas a los sentidos externos del animal, y sin embargo no motivan una reacción de fuga en el apetito. Esto implica que el animal percibe otras razones o aspectos en la cosa, y que esta aprehensión no la realiza mediante los sentidos propios.

El Aquinate se refiere a estos aspectos de conveniencia o perjuicio que el animal superior aprehende en las imágenes, los cuales motivan una reacción en el apetito. El ejemplo de la oveja y el lobo es un recurso muy usado por el autor para referirse a la aprehensión de la estimativa<sup>17</sup>:

Hay que tener presente que si el animal sólo se moviera por lo que deleita o mortifica los sentidos, no sería necesario atribuirle más que la aprehensión de las formas sensibles que le produjeran deleite o repulsa. Pero es necesario que el animal busque unas cosas y huya de otras, no sólo porque le sean con-

<sup>16</sup> Cfr. *C. Gent.* III, cap. 4, n° 5.

<sup>17</sup> Cfr. *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 1, c.; *C. Gent.* II, cap. 74, n° 2; *Q. d. de anima*, a. 13, c.; *S.Th.* I, q. 81, a. 3, c.

venientes o perjudiciales al sentido, sino también por otras conveniencias, utilidades o perjuicios. Ejemplo: La oveja, al ver venir al lobo, huye, no porque la figura o el color del lobo sean repulsivos, sino porque el que viene es un enemigo de su propia naturaleza. El pájaro recoge pajas no para tener un placer, sino porque son útiles para la construcción de su nido<sup>18</sup>.

Esto implica que el animal no sólo posee las formas sensibles de lo conocido por los sentidos —formas que produce y conserva la fantasía—, sino que también posee las formas o intenciones de ciertos aspectos de las cosas que conoce, que no son captadas por los sentidos externos. Sin esa presencia la oveja no podría, siguiendo con el ejemplo, huir del lobo; ella no captaría el aspecto de nocividad que tiene el lobo para su especie y para sí misma, y por tanto no huiría de él. Sólo lo percibiría en su forma exterior, pero pasaría por alto ese aspecto más íntimo que tiene lo conocido en relación a ella.

En el famoso ejemplo de Santo Tomás, la oveja «ve venir al lobo y huye». Pero en realidad no huye simplemente porque «vea» al lobo, es decir, porque aprehenda su color y forma exterior con el sentido de la vista, sino porque en ocasión de esa aprehensión, el sentido interno de la estimativa aprehende al lobo como enemigo de su propia especie y de sí misma. Ese aspecto aprehendido es una forma que está realmente presente en el lobo, pero que por el hecho de tener una peculiar relación con el sujeto que la conoce se la denomina en filosofía tomista intención, *intentio*.

Como consecuencia de esto hay que decir con el Aquinate que «es necesario que el animal pueda percibir esas intenciones que no percibe el sentido exterior»<sup>19</sup>. Pero, desde la

---

<sup>18</sup> S.Th. I, q. 78, a. 4, c.: «*Rursus considerandum est quod, si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta, sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum*».

<sup>19</sup> *Idem*: «*Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior*».

óptica de Santo Tomás, si hay aprehensión de algo es porque existe lo aprehensible y un principio que aprehende:

Además, es preciso que en él [en el animal] exista un principio propio para dicha percepción, ya que la percepción de lo sensible proviene de la alteración del sentido, cosa que no ocurre con la percepción de las intenciones (...) Para percibir las intenciones que no se reciben por los sentidos, se tiene la facultad estimativa<sup>20</sup>.

El modo de operar de esta facultad es diversa en el bruto y en el hombre: en el primero lo hace de manera instintiva y en el segundo por vía de discurso, gracias a su unión con la razón universal en el mismo sujeto, como ya se consideró. Esta diversidad en la aprehensión justifica el nombre de «cogitativa» en el caso de la estimativa humana. La cogitativa es, de este modo, la potencia sensitiva que aprehende las intenciones no conocidas por los sentidos externos del hombre. Su existencia resulta de este modo suficientemente probada partiendo de las operaciones que el animal realiza y que son accesibles a nuestra experiencia más directa.

#### b. Noción de *intentio*

A pesar de que para Santo Tomás el término «*intentio*» puede usarse en diversos sentidos, resulta claro que implica fundamentalmente una relación de una cosa con otra, utilizándose, sobre todo, en el ámbito de la apetición. En efecto, designa propiamente la tendencia a un fin, y la facultad que es directiva hacia un fin es principalmente la voluntad<sup>21</sup>. Sin embargo, como las potencias cognitivas del viviente tienden al conocimiento de una cosa como si fuera su fin, el término *intentio*

<sup>20</sup> *Idem*: «*Et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium, cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibilis, non autem perceptio intentionum praedictarum (...) Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa*».

<sup>21</sup> *S.Th.* I-II, q. 12, a. 1, c.: «*Intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere. In aliquid autem tendit et actio moventis, et motus mobilis. Sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit. Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem, unde dicimus architectorem, et omnem praecipientem, movere suo imperio alios ad id quod ipse intendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem, ut supra habitum est. Unde manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis*».

se puede aplicar análogamente al orden de lo cognoscitivo, de modo que no sólo la voluntad sino también la inteligencia y los sentidos poseen una intencionalidad. Pero con esto simplemente se está caracterizando el acto propio de la facultad de conocimiento.

Ahora bien, los objetos de conocimiento si bien poseen una naturaleza propia —independiente de su ser conocidos—, son objetos en cuanto están en relación con el alma<sup>22</sup>. En la teoría del conocimiento tomasiana las cosas son conocidas mediante la *species* que las «representa». Por tanto, esta última existe en razón de un acto intencional de conocimiento, es decir, porque la cosa necesita de una *forma vicaria* que se una a la facultad de conocimiento y la mueva al acto. Y es por esto que a esa *species* o forma en la facultad de conocimiento puede llamársele también *intentio*, precisamente porque ella permite una referencia del cognoscente a la cosa conocida<sup>23</sup>.

Tomado el término así, en sentido amplio, es claro que puede llamarse *intentio* a toda forma existente en una facultad de conocimiento, porque toda especie es intencional. De esta manera surge una conclusión de importancia máxima: cuando Santo Tomás dice que la estimativa-cogitativa es aprehensiva de las intenciones particulares, no quiere decir tanto que tiende a ellas como a su fin, sino que la intención particular equivale a una forma presente en la cosa, y que esta facultad puede aprehender esa forma en concreto.

### c. El contenido de valor de la *intentio*

Si esa *intentio* es una forma entonces ella posee un contenido intrínseco, puesto que en el pensamiento de Santo Tomás no hay lugar para algo así como una «forma vacía», ni en la realidad mental ni en la extramental. Este contenido de las formas aprehendidas por los sentidos externos y por el sentido

<sup>22</sup> *De veritate*, q. 22, a. 10, c.: «*Dicitur autem aliquid esse obiectum animae, secundum quod habet aliquam habitudinem ad animam*».

<sup>23</sup> DA CASTRONOVO, ANGELO, «La cogitativa in S. Tommaso»: *Doctor Communis, acta et commentationes pontificiae academiae romanae S. Thomae Aquinatis*, vol. XII, n° II-III, 1959, pág. 106: «*Dal fatto che la forma vicaria tende di condurre l'oggetto al soggetto operandone l'unione, possiamo caratterizzare questo suo aspetto fondamentale col termine «intentio», «tendenza». Con quest'ultimo significato il termine in discussione si estende a significare la stessa species cognoscitiva*».

común no es otro que las características esenciales de las cosas materiales. En el caso de la estimativa-cogitativa, el contenido de las intenciones que ella aprehende es susceptible de una valoración, pues precisamente se tratan de aspectos de beneficio y perjuicio que son sensibles *per accidens* respecto de los sentidos externos.

Por lo tanto, si bien las *intentiones* son formas, no son formas como lo son las aprehendidas por el resto de los sentidos<sup>24</sup>. De hecho, en razón de esta distinción Santo Tomás decide denominar con el nombre «forma» a lo aprehendido por los sentidos propios y por el común, mientras que reserva el término «intención» para las formas captadas por la estimativa-cogitativa. No resulta ocioso, entonces, volver a considerar a la luz de esto la *quaestio* setenta y ocho, artículo cuatro:

Para recibir las formas (*formarum*) sensible se ordena el sentido propio y el común, de cuya distinción hablaremos luego. Para retener y conservar las formas (*formarum*) se ordena la fantasía o imaginación, que son lo mismo, pues la fantasía o imaginación es como un tesoro de las formas (*formarum*) recibidas por los sentidos. Para aprehender las intenciones (*intentiones*) que no se reciben por los sentidos, se tiene la virtud estimativa<sup>25</sup>.

Las intenciones son formas cuyo contenido es un valor, contenido que resulta determinante para la subsistencia no sólo del individuo que las capta, sino también para la subsistencia de la especie a la cual pertenece el individuo cognoscente. En el caso de los sentidos externos, ellos captan formas que resultan beneficiosas o nocivas para el mismo sentido, como el calor excesivo del fuego aprehendido por el sentido del tacto resulta perjudicial para el mismo sentido del tacto. En cambio no

---

<sup>24</sup> Para ÚBEDA PURKISS, MANUEL, «Introducción al estudio del hombre», en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* (ed. bilingüe) Iª parte, qq. 75-89, Madrid, BAC, 1959, pág. 55, estas intenciones «se contraponen a las *formae a sensu acceptae*, a los contenidos o aspectos puramente fenomenales aparienciales y exteriores que captan los sentidos externos y cuya huella guarda la fantasía».

<sup>25</sup> *S.Th.* I, q. 78, a. 4, c.: «*Ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis, de quorum distinctione post dicitur. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt, est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa*».



puede decirse que el aspecto aprehendido por la estimativa o la cogitativa resulta beneficioso o nocivo para la misma facultad.

Con estos elementos es posible presentar una definición de *intentio* lo suficientemente precisa, de acuerdo a la *mens* de Santo Tomás. Tal vez esta definición haya sido determinada de la forma más adecuada por Cornelio Fabro, quien se encargó de distinguir la susodicha noción de «*intentio*» de la noción de «forma»:

Decimos que forma es el contenido ontológicamente neutro de los objetos, tal como es dado por las cualidades exteriores (los «sensibles *per se*»); *intentio* es un contenido de valor real que se funda en la naturaleza del objeto e interesa a la naturaleza del sujeto: pero es siempre un contenido concreto, o sea ligado a los objetos y sujetos particulares y por esto puede denominarse aún en cierto sentido «sensible»<sup>26</sup>.

Las intenciones no son neutras porque inmediatamente ponen en movimiento el apetito, al ser valorada la imagen como buena o mala para el individuo. El fantasma de la imaginación, por el contrario, no incluye una valoración en conexión con los fines vitales que surgen de la naturaleza del individuo, y de allí su carácter neutro<sup>27</sup>.

Ahora bien, hay que notar que Santo Tomás utiliza el término «*intentio*» para referirse tanto al objeto de la estimativa-cogitativa como al de la inteligencia universal:

«Pensar» se llama propiamente el movimiento de la mente que delibera cuando todavía no ha llegado a la perfección por la visión plena de la verdad. Pero ese movimiento de la mente cuando piensa puede versar, bien sobre las intenciones univer-

<sup>26</sup> FABRO, CORNELIO, *op. cit.*, pp. 196-197.

<sup>27</sup> Para Cornelio Fabro precisamente a causa de la originalidad de la *intentio*, de su irreducibilidad a la forma «neutra», es que la aprehensión de la cogitativa supone una nueva elaboración del contenido formal proveniente de los sentidos inferiores. Esta elaboración consistiría tanto en una ubicación espacio-temporal del dato formal, como en una puesta en relación de éste con otras realidades, la cual se realiza mediante una comparación o *collatio* que permite captar el interés práctico de la forma para el sujeto que percibe. FABRO, CORNELIO, *ibidem.*, pág. 198: «A la cogitativa pertenece por lo tanto un objeto propio, que se distingue tanto del de los sentidos inferiores, como del propio del entendimiento. Evidentemente el contenido original que tiene la “*intentio*” con respecto a la “forma”, supone una nueva organización que la elaboración interior impone a los datos formales».

sales, en cuyo caso pertenece a la parte intelectual; bien sobre intenciones particulares, lo cual pertenece a la parte sensitiva. De ahí que, en un segundo sentido, pensar es acto de la inteligencia que indaga, y, en otro tercer sentido, es acto de la facultad cogitativa<sup>28</sup>.

El hecho de que utilice el mismo término para referirse a lo aprehendido por la cogitativa y por la inteligencia no permite de ningún modo concluir que ambos objetos sean de la misma naturaleza. Precisamente dice el Aquinate que unas intenciones son universales —esto es, inmateriales— y las otras son particulares —materiales—. Ya se ha visto como la estimativa-cogitativa pertenece sin dudas a la parte sensitiva. Sin embargo, que reserve el mismo término para designar a lo aprehendido por ambas facultades sugiere que entre ambos objetos hay una cierta afinidad:

Que un animal imagine las formas aprehendidas por el sentido, corresponde a la naturaleza de la aprehensión sensitiva tomada en sí misma. Pero que aprehenda aquellas intenciones que no caen bajo el sentido, eso pertenece a la parte sensitiva en cuanto toca a la razón<sup>29</sup>.

Resulta razonable pensar que la *intentio* de la inteligencia y la de la cogitativa poseen cierta afinidad si se atiende al hecho de que la cogitativa «toca» con lo intelectual gracias al gobierno dinámico que la razón ejerce sobre ella. En efecto, así como hay una proximidad operativa de la cogitativa con respecto a la inteligencia, así también hay una proximidad en sus objetos: «Cuanto más alta o noble es una potencia, le corresponde más alto objeto»<sup>30</sup>. El objeto de la cogitativa, por ser el

---

<sup>28</sup> S.Th. II-II, q. 2, a. 1, c.: «*Cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis nondum perfecti per plenam visionem veritatis. Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberantis circa intentiones universales, quod pertinet ad intellectivam partem; vel circa intentiones particulares, quod pertinet ad partem sensitivam, ideo cogitare secundo modo sumitur pro actu intellectus deliberantis; tertio modo, pro actu virtutis cogitativae*».

<sup>29</sup> In III Sent, d. 26, q. 1, a. 2, c.: «*Quod enim animal imaginetur formas apprehensas per sensum, hoc est de natura sensitivae apprehensionis secundum se: sed quod apprehendat illas intentiones quae non cadunt sub sensu, sicut amicitiam, odium, et huiusmodi, hoc est sensitivae partis secundum quod attingit rationem*».

<sup>30</sup> C. Gent. II, cap. 96, n° 3: «*Altioris virtutis oportet esse altius obiectum*».

objeto de la potencia más cercana a lo intelectual —esto es, que participa de lo intelectual en mayor medida en el aspecto dinámico-operativo—, no se llama simplemente «forma», sino que se denomina «intención».

#### d. El objeto formal esencial de la cogitativa

Estas formas aprehendidas por la estimativa animal son denominadas *intentiones insensatae* en filosofía escolástica porque precisamente no son sentidas por los sentidos externos. La aprehensión de estas intenciones «no sentidas», precisamente por este carácter accidental respecto de la percepción de los demás sentidos, es el conocimiento más elevado que puede realizar un animal, en alguna medida cercano a lo intelectual

Estos valores de amistad, odio, etc., son el contenido de la *intentio*; ella es el objeto formal de la estimativa animal y humana. Resulta evidente, por tanto, que el objeto de la cogitativa coincide, al menos en parte, con el objeto de la estimativa del bruto. Considerada la cogitativa como estimativa, por lo tanto, se puede decir que tiene como objeto los contenidos de valor inherentes a la *intentio*:

Se requieren algunas intenciones que el sentido no aprehende, como lo nocivo y lo útil, y otras cosas parecidas (...) Por eso, a esto se ordena la estimativa natural en los otros animales, y en el hombre la potencia cogitativa<sup>31</sup>.

La cogitativa aprehende lo mismo que la estimativa animal: la *intentio* de conveniencia y perjuicio, sensible *per accidens* respecto de las demás facultades sensoriales<sup>32</sup>. Si el cono-

---

<sup>31</sup> *Q. d. de anima*, q. 13, c.: «*Requiruntur intentiones aliquae quas sensus non apprehendit, sicut nocivum et utile et alia huiusmodi. (...) Unde ad hoc in aliis animalibus ordinatur aestimativa naturalis; in homine autem vis cogitativa*».

Comentando este pasaje expresa DA CASTRONOVO, ANGELO, en *op. cit.*, p. 117: «*Ed è naturale che l'Angelico attesti questo, poichè la cogitativa è in primo luogo l'estimativa nell'uomo e come tale deve supporre le funzioni che abbiamo descritte* —esto es, las funciones de la estimativa—, *prima che pervenga alla conoscenza spassionata dell'oggetto*».

<sup>32</sup> *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 2, c.: «*Per accidens autem sentiunt illud quod non infert passionem sensui neque in quantum est sensus, neque in quantum est hic sensus; sed coniungitur his quae per se sensui inferunt passionem; sicut Socrates, et filius Diarri, et amicus, et alia huiusmodi: quae per se cognoscuntur in universali intellectu; in particulari autem in virtute cogitativa in homine, aestimativa autem in aliis animalibus. Huiusmodi autem tunc sensus*

cimiento de la *intentio* es lo que hace que la cogitativa sea esencialmente una estimativa, entonces ella la especifica como potencia. La aprehensión que ella realiza de lo nocivo y conveniente es común con la estimativa porque, por su propia naturaleza, la cogitativa es un tipo de estimativa<sup>33</sup>.

La cogitativa, por ser *esencialmente* la misma estimativa del animal, aprehende las intenciones de beneficio y de perjuicio o, lo que es lo mismo, aprehende el individuo como beneficioso o nocivo. Y por ello es mejor llamar *objeto formal quod esencial* a estas intenciones relacionadas con las necesidades vitales.

#### 4. La cogitativa considerada en sí misma

##### a. La conformación del *experimentum*

Si la cogitativa es la misma estimativa natural del irracional por aprehender el mismo objeto formal, se hace necesario en este momento, sin embargo, poner atención en la singularidad de la estimativa humana, que consiste en el influjo que recibe de la razón universal por una cierta refluencia de esta sobre aquella. Como ya se refirió, este gobierno tiene como consecuencia un cierto carácter móvil en el acto propio de la cogitativa, la cual no aprehende la *intentio* por una simple determinación de la naturaleza —llamada comúnmente «instinto»—, sino por una comparación o *juicio collativo*.

Esta comparación de las intenciones particulares de beneficio y perjuicio que opera la *ratio particularis* posibilita la conformación de una experiencia acerca de los individuos singulares. Dicha experiencia a nivel sensorial se halla únicamente en el hombre, pues la estimativa natural del irracional no

---

*exterior dicitur sentire, quamvis per accidens, quando ex eo quod per se sentitur; vis apprehensiva, cujus est illud cognitum per se cognoscere, statim sine dubitatione et discursu apprehendit; sicut videmus aliquem vivere ex hoc quod loquitur.*

<sup>33</sup> Es posible, incluso, encontrar en los textos de Santo Tomás ejemplos de la aprehensión del objeto de la cogitativa, idéntico al objeto de la estimativa natural. *In II Sent*, d. 20, q. 2, a. 2, ad 5: «*Alia 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.*»

compone y divide las intenciones. En otras palabras, la cogitativa, en virtud de su unión con la razón universal que la gobierna, realiza una comparación de los aspectos de beneficio y perjuicio de los singulares materiales, de la cual surge una disposición a considerar esos singulares como convenientes o nocivos en orden a la operación. Esta disposición o *experimentum* se acumula en la memoria, de modo que una nueva aprehensión de la cogitativa en el presente puede ser comparada con una intención captada en el pasado:

De la sensación se origina la memoria en aquellos animales en que perdura la impresión sensible, como se dijo más arriba. La memoria muchas veces repetida sobre una misma cosa, pero en diversos singulares, produce el *experimentum*, pues «*experimentum*» no parece ser otra cosa que tomar algo de las muchas cosas retenidas en la memoria. Sin embargo, el *experimentum* no se logra sin cierto razonamiento sobre los singulares; comparando uno con otro, lo cual es propio de la razón. Por ejemplo, cuando uno recuerda que tal hierba repetidas veces curó a muchos de la fiebre, se dice que hay *experimentum* de que tal hierba tiene eficacia contra la fiebre<sup>34</sup>.

Los animales irracionales superiores tienen la potencia memorativa, que es un tesoro en el cual se acumulan las estimaciones realizadas acerca de la conveniencia o perjuicio de los singulares. Sin embargo, la repetida operación de aprehender la *intentio* en el hombre supone una comparación —denominada aquí «razonamiento»— que no ocurre en el bruto. Como únicamente la cogitativa es capaz de llevar a cabo este discurso, sólo el hombre es capaz de acumular en la memoria una experiencia acerca de los sensibles singulares.

Dicha disposición a considerar la operatividad de los objetos es la materia sobre la cual la razón superior elabora los

---

<sup>34</sup>In *Libros Post. Analyt.* II, lec. 20, n° 11: «*Ex sensu fit memoria in illis animalibus, in quibus remanet impressio sensibilis, sicut supra dictum est. Ex memoria autem multoties facta circa eandem rem, in diversis tamen singularibus, fit experimentum; quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis. Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis. Puta cum aliquis recordatur quod talis herba multoties sanavit multos a febre, dicitur esse experimentum quod talis sit sanativa febris*».

juicios de causalidad universales. De esta manera, la operación de la cogitativa se torna indispensable para conocer la utilidad de los objetos a nivel intelectual:

Mas la razón no se detiene en el *experimentum* de las cosas singulares, sino que de los particulares, sobre los que se ha experimentado, toma lo común, lo cual se consolida en el alma y lo considera a él sin considerar a ninguno de los singulares. Y esto común es lo que toma como principio del arte y de la ciencia. Por ejemplo, una vez que el médico consideró que esta hierba curó a Sócrates de la fiebre, y a Platón y a muchos otros hombres en concreto, tiene el *experimentum*; pero cuando su consideración llega a generalizar que tal especie de hierba cura la fiebre sin más, esto ya se toma como cierta regla de arte médico<sup>35</sup>.

La experiencia producida por la cogitativa es un principio a partir del cual la razón universal conoce en universal la operatividad de las diferentes especies de objetos. El acto de la cogitativa permite, de esta manera, la elaboración del juicio universal de causalidad, y es la razón por la cual Aristóteles la denomina «intelecto» en sus obras<sup>36</sup>.

En conclusión, lo propio de la cogitativa es realizar una estimación del bien o mal sensibles, aunque de una manera diferente a la aprehensión de la estimativa natural. La singularidad de la operación de la cogitativa reside en la posibilidad

---

<sup>35</sup> *Ibidem*: «Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune, quod firmatur in anima, et considerat illud absque consideratione alicuius singularium; et hoc commune accipit ut principium artis et scientiae. Puta quamdiu medicus consideravit hanc herbam sanasse Socratem febrientem, et Platonem, et multos alios singulares homines, est experimentum; cum autem sua consideratio ad hoc ascendit quod talis species herbae sanat febrientem simpliciter, hoc accipitur ut quaedam regula artis medicinae».

Acerca de la absoluta necesidad de la operación de la cogitativa para conocer en el orden universal, cfr: C. *Gent.* III, cap. 84, n° 14.

<sup>36</sup> *Sent. Ethic.* VI, lec. 9, n° 15: «Et quod singularia habeant rationem principiorum, patet, quia ex singularibus accipitur universale. Ex hoc enim, quod haec herba fecit huic sanitatem, acceptum est, quod haec species herbae valet ad sanandum. Et quia singularia proprie cognoscuntur per sensum, oportet quod homo horum singularium, quae dicimus esse principia et extrema, habeat sensum non solum exteriorem sed etiam interiorem, cuius supra dixit esse prudentiam, scilicet vim cogitativam sive aestimativam, quae dicitur ratio particularis. Unde hic sensus vocatur intellectus qui est circa singularia. Et hunc philosophus vocat in tertio de anima intellectum passivum, qui est corruptibilis».

que ella tiene de comparar las intenciones entre sí, teniendo de la substancia singular un conocimiento experiencial acerca de su operatividad mucho más cercano a la realidad que el conocimiento que de la misma posee la estimativa del irracional. Esta experiencia atesorada en la memoria sensible permite a la razón universal conocer el beneficio y perjuicio de los objetos, que se traduce en la formulación de juicios universales de causalidad.

#### b. El comentario al *De Anima*

De lo dicho resulta que la estimativa natural del bruto y la cogitativa humana conocen al individuo singular en cuanto es útil o perjudicial para los fines vitales del cognoscente y de la especie a la que éste pertenece. Pero mientras la aprehensión valorativa del objeto de la primera está condicionada únicamente por la determinación del instinto, la cogitativa conoce la conveniencia o nocividad del objeto, además, en comparación con la experiencia pasada. Se desprende de esto que la valoración de la cogitativa no es siempre nueva, sino enriquecida por las sucesivas aprehensiones realizadas en el pasado y atesoradas en la memoria. Por el carácter móvil de su operación, la cogitativa puede confrontar la aprehensión presente con la experiencia acumulada acerca de objetos similares.

Lo que se quiere decir con esto es que el objeto formal *quod* de la cogitativa es, no cabe dudas, la *intentio* de beneficio o perjuicio sensibles; pero el conocimiento que de ella tiene es más amplio que el de la estimativa natural, y no sólo determinado por el fin de la subsistencia del individuo o de la especie. Esta indeterminación proviene, precisamente, de la dirección racional que la cogitativa recibe por parte de la razón universal. En el Comentario que Santo Tomás realizó al *De Anima* aristotélico esto aparece de manera más clara que en otros textos:

La cogitativa y la estimativa se relacionan de modo diferente. La cogitativa aprehende al individuo como existente bajo una naturaleza común, lo cual ocurre en cuanto se une a la parte intelectual en un mismo sujeto. De tal forma, conoce este hombre en cuanto es este hombre, y este leño en cuanto es tal

leño. La estimativa, por su parte, no aprehende al individuo en cuanto radica bajo una naturaleza común, sino sólo en cuanto es término o principio de alguna acción o pasión, como la oveja conoce al corderito no en cuanto es este corderito sino en cuanto es amamantado por ella, y esta hierba en cuanto es comida. De donde los restantes individuos a los que no se extiende su acción o pasión, de ningún modo son aprehendidos por su estimativa natural<sup>37</sup>.

La estimativa natural no conoce al singular sino en cuanto reporta algún beneficio o perjuicio para el caso presente, pero no es capaz de confrontar esa percepción con otras anteriores. La cogitativa, en cambio, percibe el beneficio que representa esta hierba para la salud, siguiendo con el ejemplo clásico del Aquinate. A su vez, conoce por comparación que esa tal hierba ya curó a alguien de la enfermedad anteriormente, y gracias a este discurso puede percibir a la tal hierba como un «algo» que cura a alguien de una determinada enfermedad. No conoce la substancia «hierba», porque ese es un conocimiento universal solo accesible al intelecto, pero percibe la misma utilidad de la misma hierba en dos momentos diferentes y realiza una comparación, lo cual se llama «tener experiencia» acerca del objeto.

En resumidas cuentas, como la cogitativa es una verdadera *ratio particularis* puede no solo conocer los singulares en cuanto sirven a los fines vitales del individuo, sino que además «se familiariza» con los objetos de una misma especie, aunque sin conocerla en su universalidad. La utilidad o perjuicio de un singular, de esta manera, no es un conocimiento siempre nuevo para el hombre, sino que pasa a formar parte de una sucesión de percepciones realizadas en el pasado.

---

<sup>37</sup> *Sent. de Anima* II, lec. 13, n° 16: «*Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa, et aestimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, in quantum unitur intellectivae in eodem subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis; et hanc herbam, in quantum est eius cibus. Unde alia individua ad quae se non extendit eius actio vel passio, nullo modo apprehendit sua aestimativa naturali*».



### c. El objeto formal accidental de la cogitativa.

Se dijo ya que la cogitativa es, por esencia, un tipo de estimativa. Por ello, se denominó «objeto formal esencial» a la *intentio* por ella aprehendida en común con la estimativa natural. Es necesario, sin embargo, afinar la terminología para referirse a este conocimiento más amplio y rico que ella posee de la operatividad del singular. Ella, en efecto, conoce una cierta comunidad de los singulares, los cuales reportan los mismos beneficios o perjuicios, aprehendidos en dos o más momentos diferentes. Esta inferencia es posible porque su modo de operar es el discurso. Pero este modo de operación, es preciso recordarlo, no proviene de su naturaleza sensitiva, sino de su unión con la razón, pues las potencias que son actos de órganos corporales están sujetas al determinismo natural.

La *collatio* o discurso que realiza la cogitativa proviene del movimiento que le imprime la razón universal, por estar aquella en una «frontera» o «confín» entre lo sensitivo y lo intelectual. Pero este modo de operar es *accidental* a la cogitativa considerada como lo que es ella por esencia, a saber, un tipo de estimativa. Por lo tanto, resulta apropiado denominar «objeto formal *quod* accidental» al objeto de la cogitativa considerada como la estimativa que existe únicamente en el hombre, es decir, al singular en cuanto radica bajo una naturaleza común (*sub natura communi*). Sin embargo, no debe entenderse aquí «accidental» como si este objeto fuera un sensible *per accidens* de la cogitativa; solo se está haciendo referencia al objeto en cuanto la estimativa humana toca con la razón, lo cual es accidental a ella en cuanto estimativa.

## Conclusión

El reconocimiento de una doble dimensión de la cogitativa está en Santo Tomás acompañado siempre de la tesis del gobierno de la razón sobre ella, como se pudo constatar en sus textos. Este influjo está siempre vinculado al aspecto operable de los objetos, y esto resulta aún más evidente cuando se tiene en cuenta que la cogitativa no es una facultad distinta de la esti-

mativa natural. Como tal, ella aprehende las intenciones necesarias para la perfección de la vida sensitiva humana. Sin embargo, este objeto formal, sin dejar de ser el mismo que el de la estimativa de los animales, se ve ampliado por el hecho de que el conocimiento sensible del hombre se ordena al intelectual. Así, la cogitativa no sólo aprehende al individuo como beneficioso o perjudicial, sino como sujeto de una naturaleza que la cogitativa no conoce.

De esta manera, el conocimiento de la *intentio* es para la *vis cogitativa* el conocimiento del individuo como participando de una cierta comunidad. En orden a aclarar esta doble modalidad en la aprehensión del objeto formal resulta imprescindible, como se ha podido constatar, utilizar una terminología adecuada. Es por ello que se ha denominado objeto formal «esencial» y «accidental» a esos dos aspectos del objeto formal que capta la cogitativa como un tipo de estimativa y como una potencia exclusiva del hombre.

Esta ampliación es la que permite que la cogitativa considere, en cooperación con la memoria sensitiva, al individuo como siendo un mismo sujeto en situaciones numérica y temporalmente diversas. Y esta aprehensión de sujetos portadores de la misma naturaleza en circunstancias semejantes da lugar a la experiencia. Pero ésta no deja de ser una acumulación de conocimientos en relación al aspecto práctico-operable de los objetos, y es por ello que, supuesto este *experimentum*, la inteligencia puede realizar el juicio universal de causalidad.

Es decir, la *intentio* aprehendida discursivamente por la cogitativa es un sensible *per accidens* respecto de los demás sentidos, pues estos no son capaces de aprehender el aspecto práctico-vital que tienen las cosas materiales. Ese aspecto consiste en la relación entre la cosa conocida y la operación del apetito, y en este sentido se dice que la cogitativa capta un «singular operable». Como dicha aprehensión es discursiva a causa del gobierno de la razón, es posible la constitución de un

*experimentum* que se guarda en la memoria, lo cual es imposible de alcanzar para la estimativa animal, que aprehende su objeto instintivamente. Esa experiencia repetida sobre distintos objetos de la misma especie, permite que la operatividad de la imagen sea para la cogitativa cada vez más patente, más cercana a la realidad. En otras palabras, la cogitativa conoce, gracias al *experimentum*, de una manera mucho más profunda el valor práctico de su objeto en comparación con la estimativa natural, y en este sentido se dice que la cogitativa conoce la substancia singular como sujeto de una naturaleza, y no simplemente como el término de una acción o pasión.

## Bibliografía

- AQUINO, SANTO TOMÁS DE, *Summa Theologiae* (Textus Leoninus), Taurini-Romae, Marietti, 1950. Ed. en español: *Suma Teológica de santo Tomás de Aquino*, edición bilingüe, texto de la Edic. Leonina y versión castellana, PP. Dominicos, 16 vols., Madrid, B.A.C., 1947-1960; Buenos Aires, Club de Lectores, 1944-50, 20 vols. *Suma de Teología*, 5 vols., Madrid, B.A.C., 1988-1994.
- , *Summa Contra Gentiles* (Textus Leoninus), Taurini-Romae, Marietti, 1961. Ed. en español: *Suma contra los gentiles*, edic. bilingüe, 2 vols., Madrid, B.A.C., 1967-1968; Buenos Aires, Club de Lectores, 1951, 4 vols.
- , *Scriptum in quattuor libros Sententiarum* (ed. P. Mandonnet et M.F. Moos), 4 vol., Paris, Lethielleux, 1929.
- , *In Aristotelis Libros De Anima Commentarium*, ed. P.F. Angeli y M. Pirota, Taurini, Marietti, 5ª ed., 1959.
- , *In Libros Posteriorum Analyticorum Aristotelis Expositio*, ed. R. Spiazzi, Taurini, Marietti, 2ª ed., 1964.
- , *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, Taurini, Marietti, 1949.
- , *Quaestiones Disputatae De Anima*, ed. M. Calcarreta y T.S. Centi, Taurini, Marietti, 10ª ed., 1965.
- , *Quaestiones Disputatae De Veritate*, ed. R. Spiazzi, Taurini, Marietti, 10ª ed., 1964.
- ARISTÓTELES, *Opera Omnia graece et latine*. Edición en 5 tomos, París, Fermín-Didot, 1927.
- CANALS VIDAL, FRANCISCO, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1987.

- DA CASTRONOVO, ANGELO, «La cogitativa in S. Tommaso»: *Doctor Communis, acta et commentationes pontificiae academiae romanae S. Thomae Aquinatis*, vol. XII, n° II-III, 1959, pp. 99-236.
- DERISI, OCTAVIO N., «Actualidad de la doctrina tomista de los objetos formales», *Sapientia*, n° 118, 1975, pp. 773-800.
- FABRO CORNELIO, *Percepción y pensamiento*, Pamplona, Eunsa, 1978.
- FLYNN, THOMAS V. O.P., «The cogitative power», *The Thomist*, vol. XVI, n° 4, 1953, pp. 542-563.
- GONZÁLEZ, DONATO, O.P., *La cogitativa según Santo Tomás*. Discurso leído en la solemne apertura del curso académico 1960-1961, Pontificia y Real Universidad de Santo Tomás, Manila, Imprenta de la Universidad de Santo Tomás, 1960.
- KLUBERTANZ, GEORGE P., S.J., «St. Thomas and the knowledge of the singular», *The New Scholasticism*, vol. XXVI, n° 2, 1952, pp. 135-166.
- , *The Discursive Power. Sources and doctrine of the vis cogitativa according to St. Thomas Aquinas*, Saint Louis, The Modern Schoolman Press, 1952.
- LOBATO, ABELARDO, O.P., «La cogitativa en la antropología de Santo Tomás», *Journal Philosophique*, vol. 3, 1985, pp. 117-138.
- MANZANEDO, MARCOS F., «La cogitativa del hombre y la inteligencia de los animales», *Angelicum*, vol. 67, n° 3, 1990, pp. 329-363.
- RODRIGUEZ, VICTORINO, «La cogitativa en los procesos de conocimiento y afectión», *Estudios filosóficos*, vol. 6, 1957, pp. 245-278.
- ÚBEDA PURKISS, MANUEL, «Introducción al estudio del hombre», en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* (ed. bilingüe) Iª parte, pp. 75-89, Madrid, BAC, 1959.