

308913 /  
24.



**UNIVERSIDAD PANAMERICANA**

**FACULTAD DE FILOSOFIA**

**INCORPORADA A LA  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**

**ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA  
COGITATIVA EN SANTO TOMAS**

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:**

**LICENCIADA EN FILOSOFIA**

**P R E S E N T A ;**

**MARIA REGINA ARENA BARROSO**

**DIRECTOR DE TESIS: DRA. ROCIO MIER Y TERAN SIERRA**

**MEXICO, D. F.**

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

**1997.**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# TESIS CON FALLA DE ORIGEN

**PAGINACION VARIA**

**COMPLETA LA INFORMACION**

## INDICE

<b>Introducción</b>	<b>5</b>
<b>Capítulo I. La cogitativa considerada como facultad</b>	<b>9</b>
1. El término "cogitativa"	9
1.1 Nombres con que Aquino designa a esta facultad	11
2. La diversidad de las potencias se establece en razón de la diversidad de actos, y los actos por sus objetos.	14
3. Acto primero y acto segundo	18
4. Potencia activa y potencia pasiva	19
5. Acciones Inmanentes y acciones transeúntes	20
6. La facultad como propio	22
7. Distinción de potencias por sus objetos	25
<b>Capítulo II. Operaciones de los seres vivos</b>	<b>29</b>
1. La vida: fin de las operaciones	29
1.1 Jeraquía de las operaciones	32
1.2 Una potencia procede de la esencia del alma mediante otra	34
2. Alma sensitiva	37
2.1 Los procesos relacionados con el conocimiento sensible	42
3. Diferencia entre sensibilidad animal y humana	44
4. El conocimiento sensible se ordena al conocimiento intelectual	47
5. La percepción	51
6. La cogitativa: facultad bifronte	63
7. Funciones de la cogitativa	64
8. Objetos de la estimativa y la cogitativa	68
9. La percepción del sentido común	75
10. Relación con la memoria	78

<b>Capítulo III. La cogitativa como valoración práctica</b>	<b>81</b>
1. Objeto y diferencias de la estimativa animal y la cogitativa humana	86
2. Comparación con la estimativa	93
2.1 Diferencia entre apetito natural y apetito animal	95
2.2 El apetito sensible y la voluntad	100
2.3 Concupiscencia natural y no natural	101
3. Relación con las potencias cognoscitivas	103
4. El juicio práctico de la cogitativa	111
4.1 Función especulativa de la cogitativa	119
<b>Conclusiones</b>	<b>123</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>129</b>

## INTRODUCCION

El propósito de esta tesis es exponer la doctrina de Santo Tomás acerca del sentido interno conocido en la escolástica como "cogitativa". El tema resulta importante y actual porque desde el punto de vista teórico o sistemático constituye uno de los puntos clave para explicar la totalidad de la teoría del conocimiento en el tomismo.

En efecto, como podrá verse más adelante, la cogitativa es un tema necesario en la doctrina tomista para enlazar el ámbito del conocimiento sensitivo con el reino del conocer intelectual, e incluso más todavía, con el dominio del querer sensitivo y del querer racional o voluntario.

De tal manera que se intentará en este trabajo explicar qué es en sí mismo este sentido interno, cuáles son sus relaciones con el resto de la sensibilidad, tanto los sentidos internos como los externos; cuáles son sus relaciones con las facultades volitivas y de qué manera se

---

presenta en el hombre este sentido para hacerlo distinto de la manera como se encuentra en los demás animales.

Como consecuencia del propósito de estudiar lo que el sentido es en sí mismo, habrá que exponer que se trata de una facultad, es decir, tendrá que explicarse lo que es una potencia operativa del ser vivo animal, cuáles son sus objetos, etc.

Por otra parte, se trata de un tema que implica cierta importancia para el tomismo en la medida que éste desea el diálogo con otras disciplinas científicas, incluso con la psicología moderna y las explicaciones contemporáneas acerca del conocimiento. Si realmente hay un núcleo filosófico que a lo largo del tiempo no es olvidado, sino que se enriquece con las nuevas aportaciones de los investigadores, entonces debe haber elementos en las viejas explicaciones medievales que sigan siendo verdaderas al enfrentar los problemas que entraña el conocer humano.

La tarea de comparar las tesis tomistas acerca de la cognitiva con las explicaciones modernas de la percepción, la memoria, etc. sería un estudio muy rico pero rebasa el propósito de este trabajo.

Hay que tener en cuenta, en este sentido, que el marco de referencia desde el cual se realizan las observaciones empíricas acerca de la sensación, la percepción, el recuerdo, etc. son muy distintas en el caso de la psicología experimental moderna y la psicología aristotélica también, a su modo, experimental. Específicamente, mientras que Aristóteles y con él Santo Tomás consideraron el ser vivo fundamentalmente como un ser compuesto de cuerpo y alma en

Indisoluble unidad, del acto y la potencia, de la materia y la forma, la psicología contemporánea tiende a pasar por alto estas consideraciones ontológicas.

En este trabajo se da por supuesta la teoría hilemórfica de Aristóteles sobre el ser vivo. Dicha teoría implica ideas determinantes tales como la definición del alma que es la esencia del ser vivo y su forma, la parte actual del vivo; la que a su vez es sustento de las facultades a través de las cuales actúa; el alma es asimismo principio animador, principio de vida, pero también principio organizador del ser vivo.

El alma es forma, principio según el cual se organiza el cuerpo. En cierto modo es productivo del cuerpo. No es el alma un simple principio de ordenación estática de la materia, sino que actúa más allá de la materia que actualmente informa. El alma es productiva respecto de su cuerpo, operativa, potente.

De acuerdo con esto, el estudio de la cogitativa como facultad que se aborda en primer término, tiene presente continuamente que las especificaciones de toda facultad le advienen por el principio organizador esencial, el alma de cada viviente.

En el segundo capítulo explica las aportaciones de la sensibilidad externa al conocimiento, tanto en los animales como en el hombre, y la manera como forman parte del alma animal y del alma racional.

Posteriormente se estudia la comunicación que existe entre la sensibilidad interna y la racionalidad, las características diferenciales del sentido común, la imaginación y la memoria en los animales y en

el hombre, diferencias que se deben a la participación de la racionalidad.

Finalmente, la cogitativa es analizada como presente entre la sensibilidad y la razón, pero siempre está asentada en la parte sensitiva humana. No obstante, su vecindad con la inteligencia hace posible el conocimiento esencial de lo singular, y es asimismo un factor importante en los sentimientos, la volición de lo particular, la previsión, etc., esto es, las operaciones del actuar concreto.

## CAPITULO I

### LA COGITATIVA COMO FACULTAD

#### 1. El término "cogitativa"

Este nombre proviene del verbo latino "cogito", pensar. Pensar implica cierta inquisición. "Cogitare" es también considerar las cosas según sus partes y propiedades, discurrir o comparar.<sup>1</sup>

Pensar puede entenderse en tres sentidos, dice Tomás de Aquino; primero de manera general, significando la aplicación del entendimiento a una cosa. Otro más propio, significando la aplicación del entendimiento que conlleva cierta búsqueda antes de llegar a la perfecta inteligencia por la certeza de la visión; pensar, propiamente, sería 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 universales, en cuyo caso pertenece a la parte

1. 1 Sent. 3, 4. c.

Intelectiva, bien sobre representaciones particulares, lo cual pertenece a la parte sensitiva.<sup>2</sup>

Así pues, se utiliza este término por su afinidad con el intelecto (cogito) y con los sentidos (co-agito).

Lo sublime que tienen las potencias cogitativa y la memoria se debe a cierta afinidad y proximidad a la razón universal que repercute sobre ellas.<sup>3</sup>

Sin embargo, una función análoga a la de la cogitativa en el hombre se encuentra en los demás animales.

Lo que en otros animales es llamado facultad estimativa natural, en el hombre es llamada "cogitativa", y se dice que hay una semejanza con el pensar porque descubre ciertas intenciones por comparación.

Por eso es también llamada "razón particular", compara las intenciones particulares como la facultad intelectual compara las universales.<sup>4</sup>

La cogitativa aprehende al individuo, como existente bajo la naturaleza común, lo que ocurre en cuanto se une a la parte intelectual en un mismo sujeto.<sup>5</sup>

Lo que en Aristóteles es el entendimiento pasivo, para Sto. Tomás es la cogitativa junto con la imaginación y la memoria. "Más en las potencias cognoscitivas, hay que tener en cuenta un doble principio

---

2. S. Th. II<sup>II</sup> 2, 1, c.

3. S. Th. I. 4, ob. 5.

4. S. Th. I. i. d. 4, c.

5. In. II De An., [3, pdr. 398.

pasivo: uno el mismo entendimiento posible; otro el entendimiento llamado por Aristóteles pasivo, que es la razón particular, esto es, la potencia cogitativa, con la memoria y la imaginación".<sup>6</sup>

El entendimiento pasivo no es el único motor porque versa sobre lo particular, y para mover se requiere una consideración universal, propia del entendimiento posible, y otra particular, que puede ser del entendimiento pasivo.

Al entendimiento pasivo o cogitativa le corresponde, junto con la memoria y la imaginación, preparar los fantasmas para recibir la acción del entendimiento agente, por el que se hacen inteligibles en acto; y es por esto que a esta facultad se le denomina entendimiento y razón.<sup>7</sup>

#### 1.1. Nombres con que Aquino designa a esta facultad.

Santo Tomás va a utilizar diferentes términos para referirse a la facultad cogitativa. Esto podría llamar la atención ya que si se toma en cuenta una clasificación rigurosa daría pie a confusiones. Pero conociendo la filosofía del Aquinate nos podemos dar cuenta que él toma en cuenta una visión de conjunto del hombre y sus facultades.

Cuando se trate de distinguir y conceptualizar, dice Angelo da Castronovo,<sup>8</sup> dará una diferenciación de acuerdo al objeto propio de cada facultad, a su acto, por su función dentro del conjunto. Pero más que en el aspecto diferencial nos podemos fijar en su teoría en su conjunto. Y así cuando hable de la cogitativa enfatizará su

6. S. Th. I-II, 51, 3, c

7. S. CG. II, 60.

8. Angelo da Castronovo, 'La cogitativa in S. Tommaso', *Doctor Communis* vol. XII, pág. 99

carácter especial, en cuanto que es propia del hombre, puesto que es el nexo entre sensibilidad y entendimiento. Y puesto que tiene una visión de conjunto no se refiere a esta facultad siempre de la misma manera y con los mismos términos. Así, por ejemplo, la llama "cognitio"; "ratio particularis", que a su vez designa a la memoria y a la imaginación; "intelecto pasivo"; otras veces la reserva para referirse a la imaginación; "ratio" ó "intelectus"; "opinio"; otras veces se refiere a ella diciendo "et alia huiusmodi", y "cogitativa" que puede también equivaler a "intelecto speculativo". De acuerdo con esto nos podríamos preguntar: ¿es accidental o tiene significado concreto cada nombre que se le asigna?, ¿tiene diferentes funciones?, ¿por qué llama a la cogitativa razón particular? Santo Tomás la designa así tomando en cuenta su acto, ya que discurre sobre los particulares. O bien, cuando utiliza el término "intelecto pasivo", lo hace tomando en cuenta el juicio en el que termina la indagación de la cogitativa. Es el principio y término de todo conocimiento humano.

Por su objeto, la llama facultad "estimativa" puesto que juzga formalidades en cuanto buenas o malas en concreto.

La llama también "imaginación" por su proximidad con ésta, comparte este nombre con la memoria y la imaginación, la cogitativa y la imaginación actúan juntas. Se le puede también llamar genéricamente "el sentido" porque su objeto es la materia singular. Por el uso instrumental del contingente. Y ella a su vez es principio inmediato y término de todo conocimiento intelectual, es instrumento del entendimiento. "Esta opinión mueve, pero no aquella que es universal, o si ambas mueven, aquella que es universal mueve como

causa primera e inmóvil, la de lo particular empero como causa próxima y en cierto modo participando del movimiento"<sup>9</sup>.

La denomina "razón particular" por analogía con la razón universal, porque es capaz de razonar sobre las cosas singulares, como la razón universal puede razonar sobre las universales.

Los animales conocen el valor de las cosas por juicio natural (*ex instinctu naturae*), y no por comparación (*per collationem quandam*) como el hombre.

Algunas veces llama Santo Tomás "intellectus" (particular) a la cogitativa: "pertenece al intelecto el juicio absoluto de los primeros principios en las cosas universales, y a la razón discurrir o pasar de los principios a las conclusiones; análogamente acerca de los singulares versa la potencia cogitativa, que se denomina intelecto en cuanto que juzga absolutamente de los singulares"<sup>10</sup>.

Pero Santo Tomás prefiere llamar a esta facultad "cogitativa" puesto que indica su afinidad con el intelecto (*cogito*) y con los sentidos (*co-agito*), en lugar de "intelecto pasivo" como su maestro.<sup>11</sup>

De modo enunciativo hay que decir que la cogitativa es una facultad cognoscitiva que posee el hombre. En relación a la terminología escolástica prefiere usar el vocablo "estimativa", para diferenciar la facultad humana de la facultad animal. Se trata, por tanto, de un sentido, pues los sentidos son comunes al hombre y a los animales.

---

9. In. III De An., 16. párr. 846.

10. In. VI Eth., lect. 9.

11. Cfr. Angelo Da Castronovo, "La cogitativa..." pág. 103

Para comenzar el estudio de lo que es este sentido considerado en sí mismo, hay que mencionar lo que significa ser una facultad; después, hay que explicar que las facultades son operativas; qué cosa son los sentidos y cuál es su clasificación y los criterios en que dicha clasificación se basa, a fin de que se comprenda por qué la cogitativa es un sentido interno. Una vez establecidos esos antecedentes será posible exponer las peculiaridades propias del sentido interno llamado cogitativa, que lo distinguen de los demás.

**2. La diversidad de las potencias se establece en razón de la diversidad de actos, y los actos por sus objetos.**

Decimos que la cogitativa es una facultad porque es principio de operaciones.

Ahora bien, la facultad cogitativa es una potencia relativa al acto de percibir ciertas intenciones. Y este principio no puede reducirse a otros porque tiene principios distintos:

"La especie de cualquier potencia se tiene por su relación al acto, de donde es necesario que si los actos son diversos en especie, las potencias tengan naturalezas específicamente diversas".<sup>12</sup>

"... es necesario que la diversidad de naturaleza en las potencias se establezca en razón de la diversidad de los actos, la que, a su vez, se establece en razón de la diversidad de los objetos".<sup>13</sup>

---

11. Cfr: Angelo Da Castronovo, "La cogitativa..." pág. 103

12. In II De An., párr., 269.

13. S. Th. I, 77, 3, c.

Una de las grandes aportaciones aristotélicas a la Filosofía fue explicar el movimiento mediante dos principios: acto y potencia. Aristóteles rompe con el estatismo de Parménides y también con el moviismo de Heráclito. En los seres hay algo que permanece a través de los cambios, una suerte de sustrato que soporta las modificaciones.

Para que haya movimiento debe haber algo por actualizar. A este principio existente en los seres capaces de cambiar, Aristóteles lo llamó potencia.

El movimiento, por lo tanto, se define como el acto de aquello que está en potencia, en cuanto que está en potencia. Dicho de otra manera,

"Hay movimiento en tanto que está en potencia: es decir, en tanto que el acto no está reducido a simple determinación, sino que tiene la capacidad (...) para lo otro. El ser en potencia es lo indeterminado... Pero el acto es también movimiento, y no sólo determinación; es referencia a lo otro, y no sólo a sí mismo".<sup>14</sup>

Es decir, los aspectos que llegan o llegarán a ser en una determinada cosa, que es como el sustrato, son sus aspectos potenciales. Este es un primer sentido de la palabra potencia: aquello que llegará a ser en un ente pero todavía no es. La potencia es "el principio del movimiento o del cambio que está en otro".

14. Garay, Jesús de; *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, pág. 122.

Por lo cual decimos que en todo cambio o movimiento hay siempre una potencia que pasa al acto.

Sin embargo, este no es el único sentido del término potencia. Como es bien sabido, en la filosofía aristotélica los conceptos fundamentales tienen varios significados emparentados o análogos. Lo mismo ocurre en la filosofía tomista por cuanto es deudora de los planteamientos griegos.

El sentido más importante del acto es el ser mismo o el existir:

"El ser se compara a todo como acto. Nada tiene, en efecto, actualidad sino en cuanto es. De donde el mismo ser es la actualidad de todas las cosas e incluso de las mismas formas" <sup>15</sup>.

Pero otros significados de la potencia y el acto no se refieren al existir o no existir, sino a otros aspectos "secundarios", relacionados con la materia, la sustancia o el movimiento:

"El acto es el existir de la cosa... Pero estar en acto no se dice de todas las cosas en el mismo sentido sino análogamente, como existe en esto o en orden a esto, aquello existe en aquello o en orden a aquello; pues unas cosas están en relación del movimiento a la potencia, y otras, en la de la sustancia a cierta materia" <sup>16</sup>.

---

15. *S. Th. I, 4, 1, R.3*

16. *Aristóteles 6. 1048b.*

Ahora bien, para explicar cualquier cambio y cualquier potencia hay que tener en cuenta al sujeto o sustrato del cambio. En el caso del conocimiento, se trata de una clase especial de cambio, pero igualmente debe encontrarse en él la potencia, el cambio, el acto y el sujeto.

En el origen del movimiento y del conocimiento hay un acto. El ser en acto siempre es anterior al ser en potencia<sup>17</sup>.

Pues la potencia no puede existir separadamente, sino que requiere un sujeto real existente en acto. Este sujeto de la potencia es un ser en acto o un individuo sustancial existente en acto.

Por eso también puede decirse que un ser tiene potencialidad en cuanto posee cierta alteridad respecto de sí mismo, o cierta capacidad para ser otro diferente de sí.

Por otra parte, esto significa también que la potencia existe solamente en un ser en acto, y a su vez, esa potencia tiende a su propia actualización. La potencia está ordenada a un acto en particular, "todo se muda, pasando de la potencia al acto"<sup>18</sup>.

A lo que apunta el movimiento es al acto respecto del cual está en potencia. Puede decirse que hay correspondencia: A cada tipo de potencia corresponde un acto y no otro.

---

17. Cfr. Aristóteles, *Met.* IX, 8, 1049 b.

18. *Metafísica* XII, 2, 1069 b 15.

### 3. Acto primero y acto segundo

Podemos distinguir ahora dos tipos de actos: "El acto es doble, a saber, acto primero, que es la forma, y acto segundo, que es la operación... el nombre de acto fue aplicado, en primer lugar a la operación, pues este es el sentido más obvio que tiene la palabra acto; pero, en segundo lugar, fue trasladado para designar a la forma en cuanto que la forma es el principio y el fin de la operación"<sup>19</sup>.

Se aplica la noción de acto primeramente a la operación, porque es lo que primeramente conocemos: "Pero, entre todos los actos, el movimiento que percibimos sensiblemente, es el más inmediatamente conocido por nosotros y el primero que se nos muestra.

Por eso, el nombre de acto fue asignado, en primer lugar al movimiento, y a partir de él se aplicó a los otros actos"<sup>20</sup>.

Finalmente, hay que establecer que el conocer es algún tipo de cambio o movimiento; que en todo movimiento hay potencialidad y actualización de esa potencialidad así como un sujeto de la potencia y del movimiento. Asimismo, el tipo de acto que primeramente hay que considerar es la operación, a saber, en este caso, el conocer. El conocer es un movimiento y en él hay que descubrir un aspecto potencial o una capacidad de ser diferente a sí mismo. Esta potencia para conocer es justamente lo que se llama una facultad.

---

19. *De Potencia*, I, I.

20. *In IX Metaph.*, lect. 3, 1805

#### 4. Potencia activa y potencia pasiva

Ahora bien, la capacidad de cambiar puede considerarse de dos maneras que son, en cierto modo, opuestas; y por esa razón la tradición las ha llamado "potencia activa" y "potencia pasiva".

Se distinguen las potencias según que sean principio de obrar en otro, es decir, la potencia activa que no se opone al acto, sino que se funda en él; o según que sean principio receptivo de la acción, en cuyo caso tendremos la potencia pasiva, que se refiere a la potencia.

La potencia pasiva es indispensable para pasar de la potencia al acto. La potencia pasiva no es la pura nada, sino una aptitud para determinada forma. Pero la potencia activa se funda en el acto:

\*Es indudable que cada ser es principio activo de algo por cuanto está en acto y es perfecto, y, en cambio, en cuanto deficiente e imperfecto, es sujeto pasivo<sup>21</sup>.

La potencia activa implica cierta participación del sujeto en la realización o actuación del cambio, no como un mero receptor o materia para un agente externo, sino como un agente él mismo que induce o provoca el movimiento. De aquí que la potencia activa no es solamente una potencia como algo imperfecto, sino que conlleva alguna perfección del sujeto porque indica su fuerza o capacidad para actuar, como un agente de su propio cambio.

---

21. S. Th. I, 25, l. c.

### **5. Acciones inmanentes y acciones transeúntes.**

De acuerdo con lo dicho anteriormente, cada operación está subordinada a su fin. Dependiendo del modo particular como esa operación se relacione con su fin propio se dan dos tipos de acciones, ya sea que la acción posea inmediatamente el fin, o bien, que tienda hacia él sin alcanzarlo de una vez.

Atendiendo a este otro aspecto de las potencias activas cabe diferenciarlas según la manera como alcanzan el fin de su movimiento.

El último fin de ciertas potencias activas es el solo uso de la potencia, y no algo externo producido por la acción de la potencia: como el último fin de la potencia visiva es la visión, y además de ella no es producida por la potencia visiva ninguna obra exterior.

Pero en otras potencias activas es producida alguna obra además de la acción misma, como por el arte de edificar es producida la casa además de la edificación.

Pero si el fin es la casa o lo edificado, ello no excluye que en otras acciones el acto mismo sea el fin de la potencia. La diferencia entre las potencias activas hay que considerarla así: cuando, además del acto mismo de la potencia, que es la acción, se hace alguna obra, la acción de tales potencias está en lo hecho y es acto de lo hecho, como la edificación está en lo edificado y la construcción en lo construido, y, en general, el movimiento, en lo movido.

---

Cuando por la acción de la potencia se produce alguna obra, aquella acción perfecciona a la obra externa, y no al agente. Está en la obra como acto y perfección de ella, y no del agente. Pero cuando no se produce alguna obra además de la acción de la potencia "...la acción permanece en el agente como perfección suya y no pasa a algo exterior para perfeccionarlo, como la visión está en el vidente como perfección de él, y la especulación en el que especula, y la vida en el alma".<sup>22</sup>

Así, queda distinguida la acción transitiva de la acción inmanente, que se llama operación y que es propia de los seres vivos. Se llama acción transitiva a aquella en la que la perfección lograda por el movimiento se encuentra en una obra externa al agente. Se llama inmanente la operación en la que lo perfeccionado es el actuar mismo y no una obra externa.

Como es manifiesto, las operaciones de conocimiento no producen inmediatamente o de suyo una obra externa, sino que al conocer lo que se produce es conocimiento y éste permanece en el sujeto que conoce. De aquí que la sensación, que es una forma de conocer, implique cierta inmanencia o que el actuar perfecciona al sujeto y no a una cosa externa. Ahora bien, según se verá, esa inmanencia no es idéntica para todas las sensaciones y percepciones pues existen diferentes clases de operaciones y objetos.

Ahora bien, el ejercer las operaciones no le corresponde directamente al alma o esencia, como hemos dicho, sino a las potencias, que son su principio próximo.

---

22. *In IX Metaph., lect. 8*

Por esto dice Santo Tomás que el alma es acto al modo de la ciencia, en la que se posee el hábito aunque no se esté considerando en acto: el alma está presente tanto en el sueño como en la vigilia. La vigilia es el uso de los sentidos: la consideración es el uso de la ciencia.

El alma es la forma sustancial, es la forma por la que existe el viviente. Sólo hay facultades en algo que existe. Las facultades tienen que sustentarse en el alma. El alma es el principio de acción, pero no directamente, sino por sus potencias, y estas potencias son causadas por el alma. Por ello hay que resumir, a este respecto, lo siguiente:

Que las facultades -y por consiguiente los sentidos, que son facultades- son los principios activos por los que el alma actúa o realiza operaciones. En el caso de los sentidos, se trata de operaciones más inmanentes, en la medida que no hay una cosa exterior producida por el operar del sentido o facultad cognoscente, en general. Por otra parte, el alma es el sujeto no sólo del operar sino del sentido mismo, pues el acto de la facultad debe sustentarse en un acto previo que es el existir del sujeto.

#### **6. La facultad como 'propio'**

Ahora hay que decir que la manera como la facultad pertenece al sujeto es especial. Concretamente, las facultades del alma no pertenecen a la esencia o sustancia del alma, ni tampoco son un accidente, es decir, "...aquello que no es causado por los principios esenciales de la especie"<sup>23</sup>.

---

23. S. Th. I, 77, 1.

\*El 'propio' no pertenece a la esencia de las cosas, sino que es causado por los principios esenciales de la especie, de ahí que sea el medio propiamente dicho entre la esencia y el accidente. Y, de este modo, podemos decir que las potencias del alma son un medio entre la sustancia y el accidente, como propiedades naturales del alma<sup>24</sup>.

Las facultades derivan de la esencia del alma, y es por estas facultades como llegamos al conocimiento del alma, puesto que son más evidentes para nosotros que la misma alma. La forma sustancial no la conocemos en sí misma, sino que se nos manifiesta por sus potencias. Esto se debe a que las facultades del ser vivo, sus sentidos en el caso de los animales, no son "accidentales" o prescindibles para la especie: el animal forzosamente siente, y si no sintiera no sería un ser vivo sensible, o sea, un animal. Pero las facultades, según se dijo más arriba, son distintas del alma, y ya que el alma es la esencia del ser vivo, resulta que el sentido no es superfluo para el animal ni tampoco es la esencia, sino algo que lo distingue y se encuentra siempre en él.

En otras palabras, cada especie animal tiene determinados sentidos y en cierto grado de agudeza o desarrollo que le son propios. De allí que cada sentido se presente asimismo de un modo especial en cada clase de animal y, desde luego, en el hombre.

---

24. S. Th. I, 77, 1.

Así podemos distinguir los distintos tipos de alma, según que sus operaciones sean más o menos limitadas, según el grado de perfección de dichas almas.

Los seres inferiores al hombre tienen menos operaciones, porque están limitados a conseguir objetos particulares y concretos. En cambio, el hombre tiene muchas operaciones, y, por lo tanto, potencias, puesto que no está limitado sólo a los seres concretos, sino que está abierto a lo universal: "...puede conseguir la bondad perfecta y universal, puesto que puede alcanzar la bienaventuranza... Y, por eso, el alma humana necesita de muchas y diversas operaciones y potencias"<sup>25</sup>.

La diferencia de las potencias se basa en sus objetos. Pero no puede ser una diferencia accidental de sus objetos, pues en este caso serían un número infinito de potencias. Se distinguen por aquello a lo que esencialmente se ordenan: "No toda la diversidad de objetos establece diferencia en las potencias del alma, sino sólo la diversidad en aquello a que la potencia por naturaleza se ordena"<sup>26</sup>.

Se llega así, finalmente, al criterio para la diferenciación o distinción de las potencias o facultades. Este criterio, que se expondrá enseguida, es uno de los principios más claros establecidos en toda la psicología aristotélica. Además, representa un tema de especial dificultad en el caso de la cogitativa, pues al tratarse de un sentido interno la representación de su objeto propio es menos evidente que la de los sentidos externos.

---

25. S. Th. I, 77, 2.

26. S. Th. I, 77, 3.

## 7. Distinción de potencias por sus objetos

Al igual que el alma no nos es directamente manifiesta, así tampoco nos son manifiestas las potencias que derivan de ella. Por nuestro modo de conocer, nos son más evidentes las operaciones de aquellas facultades.

A su vez, las operaciones las distinguimos por sus objetos. Por lo tanto, las potencias se especifican por sus actos, y los actos por los objetos. Es decir, diferenciamos un acto de otro por el tipo de objeto que se produce o bien por el tipo de objeto que capta: el ejemplo más claro es el de los sentidos externos: El objeto de la vista es el color y la luz, y por eso lo diferenciamos del oído, cuyo objeto es el sonido.

Con este criterio, podemos distinguir las facultades del alma, en general, en tres géneros:

**Primero**, a las potencias del alma que tienen por objeto el cuerpo al que está unido el alma, esto es, su propio cuerpo, las llamamos vegetativas: "...Hay potencias del alma cuyo único objeto es el cuerpo que está unido al alma"<sup>27</sup>.

**Segundo**, otras potencias del alma tienen por objeto todo cuerpo sensible: "Otro género de potencias del alma se refiere a un objeto más universal, como es todo cuerpo

---

27. S. Th. I. 78. 1.

sensible, y no solamente el que está unido al alma<sup>28</sup>.

Y el tercero es el de otras que tienen por objeto a todo ser: "...un tercer género de potencias, cuyo objeto es aún más universal, alcanza no sólo al cuerpo sensible, sino a todo ser sin excepción"<sup>29</sup>.

El segundo género de potencias al que se aludió se puede llamar de las potencias sensibles, pues se refieren al cuerpo sensible, mientras que las potencias intelectuales se refieren al universal. A estas facultades, en cuanto que aprehenden una forma, seguirían otras, que son las facultades apetitivas. Pues a la aprehensión de una forma seguirá un apetito, como explicaremos en otro capítulo.

Así pues, el sentido de la cogitativa se encuentra en el "segundo género" de facultades del alma, y por ello no se referirá a cosas universales sino siempre a objetos particulares, individuales, si bien de un modo especial distinto de la particularidad cuasi - material de los sentidos externos.

Como se ha dicho, hay una cierta jerarquía entre las facultades así como entre las almas que las sustentan. No todos los sentidos son igualmente inmanentes, pues el objeto que los especifica es de distinto modo material o inmaterial. Se llegará a decir que la cogitativa se encuentra en la frontera entre el segundo y tercer géneros de facultades, porque no es tan "material" como los sentidos

---

28.S. Th. I. 78. 1.

29.S. Th. I. 78. 1.

externos ni llega a tener un objeto universal como el del "tercer género" de facultades.

Lo que se acaba de decir en las líneas precedentes ilustra la relación de la cogitativa con las otras facultades cognoscitivas del ser vivo. Pero además de las facultades que sirven para el conocer, existen en el ser vivo otras potencias que le llevan a la posesión de las cosas mediante el apetito. Con esas otras facultades también tiene la cogitativa una relación peculiar que se verá más adelante.





## CAPITULO II

### OPERACIONES DE LOS SERES VIVOS

#### 1. La vida: fin de las operaciones

Existen muchas clases de movimientos, pero lo que propiamente distingue las operaciones de los seres vivos, que es el tema que ahora debe abordarse, es su carácter inmanente.

A la acción inmanente, Aristóteles la llama "praxis". En cambio, la acción de los seres no vivos, es lo que llamamos simplemente movimiento o "poiesis".

"La praxis es considerada como una actividad inmanente, mientras que la poiesis lo es como devenir o movimiento"<sup>1</sup>.

---

1. Varza, Iñaki: "Sobre la praxis aristotélica", pág. 135

Praxis, por lo tanto, es el acto que hace referencia a sí mismo y no a otro, porque el fin de la acción es el mismo acto y no otro. Se da la simultaneidad, y decir que se da simultaneidad es decir que se da la posesión del fin en el mismo actuar.

Las acciones que no son praxis sino movimiento, difieren de ésta porque el acto del movimiento hace referencia a otro y no a sí mismo.

El acto del movimiento es un acto imperfecto, porque es un acto potencial, no se posee el fin, sino que llega al límite o término del movimiento. Decimos que hace referencia a otro porque hace referencia al término del movimiento que es el acto ulterior donde la acción ha cesado. En el simple movimiento, no se da simultaneidad, sino sucesión.

De las acciones que tienen límite ninguna es fin, sino que todas están subordinadas al fin. Se pone como ejemplo el adelgazar, que es fin de la delgadez. Las partes del cuerpo, mientras adelgazan, están en movimiento. Estos procesos no son una acción o, al menos, no una acción perfecta, puesto que no son un fin. Acción es aquella en la que se da el fin. Cuando uno ve, al mismo tiempo ha visto; piensa y ha pensado; entiende y ha entendido; pero no aprende y ha aprendido, ni se cura y está curado:

\*Así pues, de estos procesos, unos pueden ser llamados movimientos, y otros, actos. Pues todo movimiento es imperfecto: así, el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; estos son, en efecto,

---

movimientos y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y, al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son casos distintos, como también mover y haber movido...<sup>2</sup>

Según Yarza, para Aristóteles son praxs perfectas no sólo las operaciones perfectas, sino también la vida. En este sentido, Aristóteles entiende la vida no como acto primero, sino como el ejercicio del vivir mismo, el conjunto de las operaciones vitales, pues la vida podrá decirse praxs en cuanto ella misma es el fin de todas las operaciones:

"... Esas operaciones, vida en acto segundo, están al servicio de la vida, siendo, ellas mismas, vida; su fin es, pues, su mismo ejercicio. Así consideradas el conjunto de las operaciones vitales, puede decirse, al menos hasta cierto punto, praxs, aun cuando en su análisis particular, esto es, tomadas individualmente y desligadas del ejercicio del vivir en el que necesariamente se constituyen, deben ser estimadas como kinesis"<sup>3</sup>.

---

2. *Metafísica IX, 6, 1048 b. 18-35*

3. Yarza, "Sobre la praxs ...", pág. 140-1

Se dijo arriba que podemos distinguir unas operaciones como más inmanentes que otras, en cuanto que su ejercicio suponga proceso o no.

Y así, por ejemplo, la vida de los entes sensibles podrá entenderse, dice Yarza, como praxis no perfecta, porque es un praxis a medio camino entre la perfecta actualidad y el movimiento:

"No es movimiento en cuanto es ella misma su ejercicio, su único fin. Pero tampoco es perfecta la operación, por cuanto su ejercicio supone un proceso"<sup>4</sup>.

#### **1.1 Jerarquía de las operaciones**

La mayor o menor Inmanencia de las operaciones y de las facultades que las realizan está ligada con la Jerarquía de las formas que existe en la naturaleza.

En algunos vivientes, se encuentra solamente la alimentación, el crecimiento, y la disminución; a estos seres vivos les llamamos plantas. Por lo tanto, son vegetales aquellos que "poseen en sí mismos cierta potencia y un principio por el que acogen el movimiento de aumento y disminución". Y, así, cualquiera que se nutra vive, dice Santo Tomás pues, en cuanto que puedan tomar el alimento se realiza el crecimiento.

---

4. Yarza. "Sobre la praxis ..." pág. 142.

La forma de vida de las plantas es la más pobre entre los seres vivos, puesto que sus operaciones se refieren a un cambio en el organismo. se asemejan más a un movimiento. Sus operaciones tiene su principio que es el alma, pero tienen como fin el organismo mismo.

Es una forma de movimiento inmanente, pero el más pobre, por su carácter de proceso, como hemos dicho. Como puede observarse, esta clase de seres vivos poseen las facultades que antes se agruparon en el "primer género", aquellas que sólo atienden al cuerpo que está unido a la propia alma de la que derivan esas facultades.

En las demás formas de vida las operaciones vegetativas que son la nutrición, el crecimiento y la reproducción son necesarias para mantenerse, pero tienen, además de éstas, otras operaciones más perfectas. Así pues, la planta no tiene gran diversidad de potencias por la imperfección de su alma. En los seres que sólo crecen y se nutren, lo vegetativo es el alma, mientras que, en los que vegetan y sienten, es una parte del alma:

"... a toda cosa compete la operación propia según el acto de ser que posee..." Y así "es preciso considerar las operaciones del alma según se hallan en los seres vivientes"<sup>5</sup>.

Las operaciones del viviente conforme al ser material son operaciones que se atribuyen al alma vegetativa, dice Tomás de Aquino, y aunque se ordenan a lo mismo a lo que se ordenan las acciones en las cosas inanimadas, esto es, a la adquisición y conservación del ser, en los vivientes sucede de un modo más alto y más noble. Los seres

5. In. De An., párr. 281.

animados se generan por un principio intrínseco, y se conservan también por un principio nutritivo intrínseco.

Cuanto más perfecta sea el alma ejercerá operaciones más perfectas y diversas. Puesto que "el acto es proporcionado al sujeto que actúa"<sup>6</sup>. Ahora bien, como según el planteamiento de Aristóteles, se da una continuidad en la naturaleza, los seres superiores tienen las perfecciones de los inferiores. Y así, por ejemplo, el viviente no se limita a permanecer en la existencia, sino que "se perfecciona abriéndose a la posesión inmanente de fines"<sup>7</sup>.

### 1.2 Una potencia procede de la esencia del alma mediante otra

Así, el alma sensitiva en el animal será el primer principio de todas sus operaciones vitales, tanto de aquellas que le corresponden por su índole genérica de viviente, la cual comparte con el vegetal como las suyas específicas. Para ello:

"...Es preciso que el alma sensitiva esté provista de las potencias que en la vegetativa existen, y como toda potencia se halla enraizada en la capacidad del alma a que pertenece y de la cual deriva, las potencias vegetativas del animal, que también goza de sensitivas, tienen su asiento en una sustancia cuyo acto primero ha de poseer en su simplicidad, la capacidad radical para unas y otras, lo que sólo es posible, a su vez, si este acto primero,

6. S. Th. I. 12. 3.

7. Riera Matute: "La Articulación del conocimiento sensible", pág. 45.

siendo como es indivisible, tiene de una manera formal la capacidad sensitiva por la que se define, y de una manera virtual o eminente la capacidad vegetativa compartida con la forma sustancial del menos perfecto de los seres vivos<sup>8</sup>.

O, dicho de otro modo que se empleó antes, encontramos aquí el "segundo género" de facultades.

En tercer lugar, y en correspondencia con el "tercer género", las operaciones que se atribuyen a los seres vivos según el ser enteramente Inmaterial, es decir, las operaciones que se atribuyen proplamente al alma, pertenecen a la parte del alma Intellectiva. Las que se les atribuyen según un ser Intermediario pertenecen a la parte sensitiva<sup>9</sup>.

Asimismo, el hombre tiene un alma que es formalmente Intellectiva y "...posee de una manera superior o eminente también, las capacidades del alma sensitiva y la vegetativa"<sup>10</sup>.

Por eso su alma es el primer principio, no sólo de las potencias Intellectuales, sino también de la nutrición, crecimiento, etc., pues hay una unidad en cada ser vivo y está dada por el alma, que es la forma sustancial o acto primero, y sin embargo, no se contrapone a que tenga múltiples potencias. "El alma es una en acto pero múltiple en potencia"<sup>11</sup>.

---

8. Millán Puelles, "Fundamentos de Filosofía", pág. 318.

9. Cfr. *In II De An.*, párr. 285

10. Millán Puelles, "Fundamentos ...", pág. 319.

11. *In II De An.*, párr. 264.

Una consecuencia importante se desprende de esa suerte de "superposición ordenada" de las facultades, que habrá de tenerse en cuenta para comprender la operación de la cogntativa:

Los tres tipos de almas no son solamente distintas, dice Millán Puelles, sino también jerarquizadas; las superiores no están exentas de la capacidad que conviene a las inferiores. El alma sensitiva tiene todo el poder de la vegetativa, y a él añade su propia virtualidad. A su vez, el alma intelectual tiene también la capacidad que corresponde a la sensitiva, y por lo mismo, aquella de que la vegetativa goza. Sin embargo, es sólo una el alma de cada ser vivo, puesto que es su forma sustancial, por lo tanto, lo determina absolutamente.

En este orden, el alma humana tiene, además de su operación propia, la de los demás seres vivos, pero como instrumento para sus capacidades superiores; por esto dice Santo Tomás que "...entre los mortales que tienen intelecto es necesario que preexistan todas las otras partes, como ciertos instrumentos y dispositivos del intelecto que es la última perfección a la que apunta la acción de la naturaleza..."<sup>12</sup>.

El hombre, al tener como propias unas facultades superiores a las sensitivas y vegetativas, influirá sobre éstas, y éstas servirán a las superiores: "...Entre las potencias del alma hay establecido un orden múltiple. Por tanto, una potencia procede de la esencia del alma mediante otra"<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup>. *In II De An.*, párr. 301.

<sup>13</sup>. *S. Th. I. 77. 7. c.*

## **2. Alma sensitiva**

En los seres que sólo crecen y se nutren, lo vegetativo es su alma. Los que además de esto, sienten, son los animales; en ellos lo vegetativo es una parte del alma. Se dice que aquellos seres que tienen sentido son animales.

El alma sensitiva, por lo tanto, tiene como característica propia el ejercer su operación sobre objetos exteriores, según sus funciones propias.

Se pueden distinguir tres funciones principalmente: El conocimiento sensible, el apetito sensible y la potencia motriz.

El animal tiene órganos que van a corresponder a distintas potencias. Las potencias sensibles son potencias orgánicas. Por medio de ellas se da un contacto con la realidad exterior.

Los sentidos son inmutados por objetos sensibles exteriores y, según la diversidad de estos objetos, se distinguen las distintas potencias.

El alma sensitiva, sin embargo, no se limita a la recepción de las formas de los objetos sensibles, que con su presencia lo están inmutando, sino que mediante otras facultades es capaz de retenerlas y conservarlas. Los sensibles son captados por los sentidos externos, pero después pasarán a los sentidos internos, como explicaremos más adelante.

---

Aquí, podemos mencionar, en general, este proceso del conocimiento sensible:

El sentido recibe la especie o forma de los objetos sensibles. A cada sentido le corresponde un género de sensibles; los sentidos se distinguen, según se dijo antes, por aquello que les conviene formalmente, por su sensible propio.

El sentido más imperfecto es el tacto, pues necesita el contacto físico directo con su sensible propio. La modificación del sentido es más material que, por ejemplo, la vista, que es el sentido externo más inmaterial.

Los sentidos externos no sienten sin los sensibles externos. Y, como toda facultad, pueden estar en acto o en potencia, pero, como veremos después, el sentido se hace en acto por el sensible exterior, hay una dependencia de la presencia de estos sensibles externos. Los sentidos, por lo tanto, reciben formas singulares que están fuera del alma.

Podemos distinguir los objetos de los sentidos en sensibles propios, como hemos dicho, que son captados por un solo sentido, y que no puede ser captado por otro, y sobre el cual ese sentido no puede fallar, como el color es objeto de la vista; el sonido, del oído; el sabor, del gusto, etc.; y en sensibles comunes, que son captados por dos o más sentidos, de los cuáles sí existe posibilidad de error, como el volumen, la distancia, etc.

---

Los sentidos van a aprehender formas exteriores y "accidentales" pues se refieren a los "accidentes" de las cosas. Ahora bien, el sentido va a aprehender esa forma que es distinta a la cosa, pues esa forma en la cosa sensible tiene una realidad natural, y en el sentido tiene una realidad intencional. Esto es el conocimiento sensible, una recepción en el sentido de la forma de la materia.<sup>14</sup>

El sentido, por lo tanto, se asemeja a lo sensible en cuanto a la forma, pero no en cuanto a la disposición de la materia, como dice Santo Tomás:

"... La disposición de la cera con respecto a la imagen no es la misma que estaba en el hierro y el oro. Por esto agrega que la cera recibe la señal, es decir, la imagen o la figura del oro o del hierro, pero no en cuanto es oro o hierro, pues se asemeja la cera al sello de oro en lo que respecta a la imagen, pero no en cuanto a la disposición del oro"<sup>15</sup>.

Debe haber, sin embargo, una proporción entre el órgano y aquello que se recibe, pues si lo que recibe excede la capacidad del órgano, éste se corrompería.

Podemos distinguir dos géneros de inmutación del órgano por el sensible: uno en el que el sentido es inmutado por lo sensible según el contacto, como ocurre con el sentido del tacto, que discierne aquellas determinaciones de la que consta el animal, y con el sentido

14. In II De An., párr. 553.

15. In II De An., párr. 554

del gusto que percibe las cualidades que designan la conveniencia en la alimentación por la que se conserva el cuerpo animal.

Por otro lado, el sentido es inmutado por el medio. Esta inmutación ocurre si se da una alteración sensible, como el olor, que inmuta al sentido por la disolución del olor, o bien por algún movimiento local como inmuta el sonido. Existe también la inmutación sensible por inmutación inmaterial solamente del medio y del órgano, que es como inmuta el color<sup>16</sup>.

Después del conocimiento de los sentidos externos, se inicia un proceso de conocimiento de todo aquello recibido directa o indirectamente por los sentidos.

El primer paso es la discriminación de aquellos sensibles recibidos en los sentidos. Se distinguen unos sensibles de otros, por medio de la facultad que Aristóteles llama sentido común, misma que recibe y clasifica todos esos sensibles.

Cornelio Fabro sostiene que se necesita de una potencia que distinga entre los sensibles de un sentido y otro. Esto es posible porque los conoce a todos al mismo tiempo. Cada sentido externo ha percibido el aspecto de la realidad a la cual está capacitado, pero no puede conocer lo que cualquiera de los otros sentidos conoce.

El principio del conocimiento es el órgano sensible, que no considera más que su objeto propio. Se podría decir que han descompuesto el objeto de la realidad en diferentes sensibles. El papel del sentido

---

16. *In II De An.*, párr. 583.

común es unificar en un mismo objeto aquello que cada sentido ha recibido como sensibles diversos.

Otra facultad se encarga de la conservación de las especies recibidas de las cosas sensibles. El animal necesita aprehender las cosas sensibles, no sólo cuando están presentes, sino también cuando han desaparecido. Y esto necesita ser llevado a cabo por una potencia distinta que es la que conserva lo recibido por el sentido común, y es llamada imaginación.

El que imagina se mueve por ciertas representaciones que se llaman "fantasmas" o fantasías. Los sentidos externos no fallan sobre los sensibles propios; en cambio, la fantasía algunas veces es verdadera y a veces es falsa: Todo movimiento de la fantasía que se produce por el movimiento de los sensibles propios, comúnmente es verdadero. En cambio, hay falsedad cuando se da la fantasía sin la sensación de los sensibles propios. Los fantasmas permanecen aunque los sensibles no estén presentes, pues es la imaginación la que los conserva, una vez recibidos los sensibles.

La posibilidad del sentido interno de tener una representación del objeto sin la presencia física de la cosa es muy importante para el animal.

Así como el sentido externo en acto mueve al apetito en presencia de lo sensible, la fantasía lo mueve en su ausencia. Por eso, muchos animales se mueven por la imaginación.

---

Por último, todavía a nivel sensible, hay otra facultad que está ordenada a recibir ciertas "intenciones" como lo dañino, lo útil y otras semejantes que el sentido no aprehende. Esta potencia que las recibe es la "estimativa". Y la memoria es la que las conserva interiormente para poder ser llamadas de nuevo para una consideración actual. La memoria archiva las intenciones, las relaciones de la estimativa, pero, además, las considera bajo la razón del pasado. Considera aquella representación como situada en el tiempo, en relación con otras. Se recuerda como experiencia.

### **2.1 Los procesos relacionados con el conocimiento sensible**

Hasta aquí, cuáles son las facultades sensibles cognitivas. Ahora bien, a la aprehensión de una forma sigue un apetito, lo que nos lleva a otra potencia sensible que es el apetito sensible. Todo apetito es una tendencia a aquello que se aprehendió, como útil o deleitable.

Junto con las potencias de conocimiento y potencias apetitivas, el animal necesita para desplazarse de una potencia orgánica que provoque el movimiento de su cuerpo. Este movimiento de los órganos motores es dirigido, tanto por las potencias cognitivas como por el apetito sensible, que es lo que le sigue en el animal, porque en el hombre lo que le sigue es la voluntad.

La novedad del mundo sensitivo respecto de las plantas, es la aparición de los órganos sensitivos, y la percepción que en ellos se funda. Es gracias a los órganos sensitivos que las posibilidades pueden mostrarse en el marco de los fines sensitivos. No son

---

posibilidades de lo inanimado, sino posibilidades de sus impresiones sensibles:

"Ahora bien, las impresiones sensibles, a partir de las posibilidades que pueden mostrar para el fin de tal o cual acción vital, no son para los sentidos, mientras que, para el fin de la búsqueda de alimentos son sólo posibilidades (todavía no). Pero algo que es realidad para los sentidos y posibilidad para una acción vital, algo, por tanto que es, al mismo tiempo, "ahora" y "todavía no", es un "allí" o, en otras palabras una posibilidad futura realmente sentida ahora. Se puede afirmar, por tanto, que la realidad presente para los sentidos...es, al mismo tiempo, posibilidad futura para la acción vital correspondiente..."<sup>17</sup>.

Así, los animales poseen aptitud para moverse con vistas a objetos que no están presentes actualmente, gracias a las representaciones de sus sentidos internos, particularmente la memoria y la estimativa, que en el hombre se llama cognitiva.

La acción en los animales tiene su origen y principio en una forma adquirida por sus sentidos: "...Se procuran, con sus sentidos, las formas que les sirven de principio para sus operaciones..."<sup>18</sup>.

---

17. Riera Matute. "La articulación del conocimiento sensible", pág. 54-5.  
18. S. Th. I, 18, J. c.

A este nivel, hay una cierta elevación sobre las limitaciones y restricciones de la materia, según Brennan, porque "...sólo en el conocimiento aparece una acción mediante la cual el sujeto, permaneciendo el mismo, se identifica con el objeto... en las funciones sensitivas se consigue poseer otros seres, pero de un modo que perfecciona... lo que posee".<sup>19</sup>

En el conocimiento se posee intencionalmente el objeto. No mediante un movimiento transitivo, sino que tiene lo conocido ya: esto significa una presencia de las formas conocidas que no se limita por la contigüidad física ni la inmediatez temporal.

### **3. Diferencia entre sensibilidad animal y humana**

Las potencias, como hemos visto, derivan del alma. El alma es una y sus potencias son múltiples. Estas potencias que derivan de un alma determinada, de acuerdo a su naturaleza, se dan en cierto orden. Podemos considerar este orden, relacionando unas potencias con otras, y esta relación puede ser según cómo dependen una de otra según su naturaleza, o la podemos considerar de acuerdo a cómo se dan en el tiempo.<sup>20</sup>

Si consideramos la dependencia de una potencia con otra de acuerdo a su naturaleza, podemos decir que las potencias intelectivas son superiores a las sensitivas y por eso las mandan y dirigen. Del mismo modo que las potencias sensitivas son anteriores a las potencias del alma vegetativa.

---

19. Brennan, "Psicología Tomista", pág. 137-8.

20. Cfr. S. Th. I. 77. 4.

Las partes del alma se relacionan ordenadamente entre sí. En los seres intelectuales "...es necesario que preexistan todas las otras partes, como ciertos instrumentos y dispositivos del intelecto, que es la última perfección a la que apunta la acción de la naturaleza"<sup>21</sup>.

Una potencia procede de la esencia del alma mediante otra. Las potencias que son las primeras en el orden de su naturaleza, son el origen de las demás a modo de fin y de principio activo. Hay una participación de la potencia superior sobre la inferior.

De acuerdo con esta teoría las facultades superiores dirigen o influyen en la operación de las inferiores, y así, la operación de los sentidos humanos será en algo distinta a la del resto de los animales aunque sean los mismos objetos los que se presentan ante los sentidos del animal y el hombre.

Lo que determina la diferencia entre los animales es que unos tienen las potencias sensitivas y otros, además de las sensitivas, tienen potencias intelectivas:

"Ahora bien, los que poseen muchas, cualquiera es parte del alma, pero tal alma se denominará por la parte principal, o sensitiva o intelectual"<sup>22</sup>.

Ahora bien, si consideramos la relación entre las potencias según su generación y tiempo, las potencias vegetativas preceden a las sensitivas, y éstas a las potencias intelectivas:

---

21. *In II De An.*, párr. 301.

22. *In II De An.*, párr. 270.

"... lo que es anterior se encuentra en potencia en lo consecuente... en el alma sensitiva, la vegetativa es como cierta potencia suya y como un alma en sentido propio"<sup>23</sup>.

Podemos distinguir las potencias sensibles de las potencias intelectuales, puesto que las primeras son primeramente del compuesto mientras que las segundas son sólo del alma. Aunque, como veremos, el hombre necesita los contenidos de la sensibilidad.

El objeto de los sentidos es lo singular, y el objeto del entendimiento es lo universal. Lo universal supone un despojamiento de la materia. El sentido sólo puede percibir las propiedades corporales. Los sentidos externos son afectados inmediatamente por los objetos sensibles. El sentido no ejerce su operación propia sin que intervenga en ella el cuerpo. El sentir no es un acto exclusivo del alma, sino del compuesto, así como todas las operaciones de la parte sensitiva.

En cambio, el entendimiento realiza su operación sin la intervención del cuerpo. Y puesto que nada corpóreo puede influir en un ser incorpóreo, no basta sólo con la impresión de los cuerpos sensibles para que se produzca la operación intelectual. De aquí que la antigüedad forjara la teoría del intelecto agente para explicar la operación cognoscitiva netamente inmaterial y universal.

En cuanto a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y el animal, pues son modificados del mismo modo por los objetos sensibles exteriores.

---

23. *In II De An.*, párr. 298

Las facultades sensibles están dispuestas para recibir las formas de determinados objetos, a los que actualizan, pues cada acto se da en una materia determinada.

El sentido es aquello que tiene la capacidad de recibir las formas sensibles sin la materia, y la sensación consiste en cierta modificación de modo que el objeto, que está en acto, puede poner al órgano en acto, porque éste ya está en potencia<sup>24</sup>.

#### **4. El conocimiento sensible se ordena al conocimiento intelectual**

Todo conocimiento es inmanente. En el conocimiento sensible se necesita una impresión del medio exterior, pero no es una mera pasividad. Se necesita la inmutación corporal, recibir la acción del objeto sensible, que, por otra parte, no debe tener gran intensidad porque puede dañar el sentido; ni ser muy débil, porque no sería percibido. El sentir, por lo tanto, va acompañado de alguna inmutación corporal, como en la visión la pupila es alterada por la especie del color. El alma sensitiva no tiene operación propia alguna que ejecute por sí misma, sino que todas sus operaciones pertenecen al compuesto<sup>25</sup>.

La simple recepción exterior, como dice Riera Matute, no es una dimensión inmanente. Ahí no hay conocimiento, es meramente información del órgano. Se necesita que esa información sea actualizada, conocida, que se haga inmanente. Y esa operación inmanente del conocer es posible por cierta independencia de la potencia activa del órgano. La información no materializa a la facultad, no se agota al ser informada. La especie impresa es el

24. *Aristóteles. De Anima, II, 424 a.*

25. *S. Th. I, 75, 3.*

resultado de la acción del medio exterior que inmuta al órgano pasivo, y la potencia se relaciona, así, con esa forma que es la especie impresa. En el conocimiento sensible no se prescinde totalmente de la materialidad<sup>26</sup>.

Los objetos sensibles están en acto y están fuera del sujeto, pero están en potencia para ser conocidos por los sentidos, que los actualizan. La facultad sensible es potencialmente semejante a lo que es actualmente el objeto sensible. Cuando todavía no son semejantes, padece la alteración la facultad sensitiva; pero una vez alterada ésta, se asemeja al objeto y es como él.<sup>27</sup> Así, mediante las facultades sensitivas, se posee, además de la forma en cuanto acto primero del cuerpo, otras formas en cuanto conocidas, es decir, intencionalmente.

Los animales tienen como principio de su movimiento una forma adquirida por sus sentidos y, así, entre más perfectos sean sus sentidos, con más soltura se moverán. Pero las facultades sensitivas son capaces de conocer no sólo lo que está en contacto con ellos, sino también lo distante. Ahora bien, estas formas que se procuran con sus sentidos, les sirven como principio para sus operaciones; pero los animales no se pueden determinar a ellos mismos en el fin de sus actos y movimientos, sino que esto les es dado a su naturaleza. Su instinto les inclina a hacer lo que hacen movidos por esa forma percibida por sus sentidos.

El hombre también conoce estas formas sensibles, pero estas formas no son principio de sus operaciones, pues él mismo se fija un fin y a él ordena sus actos, por medio de la razón y del entendimiento, al

---

26. Riera Matute, *La articulación del ...*, pág. 91.

27. *Aristóteles De Anima*, 5, 418 a.

que corresponde conocer la relación que hay entre el fin y lo que a su logro conduce. Así puede subordinar los medios al fin. En el hombre, es la facultad intelectual la que mueve las potencias sensitivas, y éstas mandan la actividad de los órganos ejecutores del movimiento<sup>28</sup>.

Los órganos del sentido del hombre tienen, dice Fabro, una estructura del todo semejante a la de los animales, y no hay razón alguna para suponer una diversidad de función; la diferencia, más bien, va por el lado de que el hombre puede confrontar los contenidos obtenidos.

La sensibilidad humana sirve al conocimiento intelectual, el sentido existe por razón del entendimiento y no al contrario; participa del entendimiento, y éste es su fin. Hay un orden y una jerarquía entre las potencias. La primera es causa de las demás. Una potencia procede de la esencia del alma mediante otra. Las potencias, que según el orden de la naturaleza y perfección, son las primeras, son el origen de las demás a modo de fin y de principio activo<sup>29</sup>.

El conocer del entendimiento se origina en los sentidos, pero conoce en lo aprehendido por el sentido muchas cosas que el sentido no puede percibir. Así, por ejemplo, la excelencia de la cogitativa y la memoria en el hombre no estriba en lo que es propio de la parte sensitiva, sino en cierta afinidad y proximidad a la razón universal, que de algún modo influye en ellas. Por consiguiente, las facultades sensibles no son distintas en el hombre y en los animales, sino que en el hombre son más perfectas por la participación del entendimiento<sup>30</sup>.

---

28. S. Th. I, 75, 3.

29. S. Th. I, 77, 7

30. S. Th. I, 78, 4.

El objeto de toda potencia sensitiva es el mismo: El cuerpo sensible, lo singular y concreto. Pero estos objetos sensibles "no pueden, en el hombre, considerarse al margen del orden intelectual, pues hay que tener en cuenta que quien conoce no es ni la inteligencia ni los sentidos, sino el hombre sirviéndose de ellos... Las diferencias entre lo sensitivo y lo intelectual... tienen que ser compatibles con la unidad radical del hombre"<sup>31</sup>.

Hay una unidad esencial de las experiencias, y éstas son ordenadas por la mente.

El conocimiento sensible humano es sólo una dimensión del conocimiento humano. Entre las diferentes dimensiones tiene que haber una correspondencia, no se pueden considerar aisladamente las acciones que realizan los seres vivos. El entender, el querer y el sentir son acciones immanentes que perfeccionan al agente que las realiza. Pero estas acciones, a la vez presuponen una apertura, un salir de sí, dice Rafael Alvirá; así la percepción es un acto que saca al viviente de sí mismo, que lo abre a algo que no es el sujeto que conoce. Y dice que la percepción no puede explicarse en el hombre, sino en la interacción de las facultades<sup>32</sup>.

Según se ha dicho más arriba, esa interacción tiene como dos direcciones: ascendente y descendente. Por una parte, que podría ser el aspecto ascendente, la sensibilidad proporciona representaciones que sirven de "materia prima" o punto de arranque para la operación intelectual.

---

31. Riera Matute, "La articulación del ...", pág. 94-5.

32. Cfr. Alvirá, Rafael: "Reflexiones sobre el concepto de percepción en la Filosofía aristotélica". *Anuario Filosófico*.

En ese proceso, la cogitativa humana es una forma de sensibilidad superior a la estimativa animal aunque los objetos y la inmutación provocada por los objetos en los órganos sean iguales a los que se producen en los animales. Esa superioridad se debe al fin al cual se dirige la operación de este sentido, mientras que se dirige al movimiento guiado por el instinto en el animal, en el hombre sirve al movimiento gobernado por la razón.

En dirección descendente, la parte racional del alma humana permea la operación de la sensibilidad, fundamentalmente a través de la comparación que es parcialmente intelectual. Este acercamiento de la sensibilidad a la razón es posible por la unidad del sujeto, porque es una sola el alma que actúa por sus potencias, sean ellas sensibles o racionales.

### **5. La percepción**

El conocimiento humano es múltiple, dentro del conjunto de las cosas que abarca hay diferentes clases de objetos, captados asimismo por diferentes clases de operaciones cognitivas.

El primer tipo de conocimiento que tiene el hombre es el conocimiento de los sentidos. La sensación implica la modificación de un órgano sensorial. Sin embargo, no se reduce a la recepción pasiva de cualidades sensibles, sino que, como todo conocimiento, la sensación implica un aspecto de actualización. Cada sentido va a actualizar su sensible propio, no puede conocerlo por pura receptividad, pues es una apropiación del objeto:

---

"La facultad cognoscitiva se compone de potencia activa (forma) y órgano (materia), Pero la potencia activa no puede ser una mera forma del órgano de su facultad, pues en cuanto potencia activa desarrolla una acción inmanente: pasa al acto en el sentido realizativo en que la potencia de la facultad es activa, no puede consistir en mera información del órgano"<sup>33</sup>.

Es la facultad sensible la que objetiva la modificación en el órgano. Hay que destacar, por tanto, que incluso en el nivel más elemental del conocimiento, la sensación, hay ya un aspecto activo a cargo de la facultad o sentido externo. El objeto externo tiene un protagonismo indispensable, debe estar actualmente presente e impresionar actualmente a los órganos de los sentidos, pero sin la actuación de la facultad no se produciría el conocimiento, propiamente, la operación cognoscitiva.

Después de la sensación, en el proceso cognoscitivo, se da la percepción, propia de los sentidos internos. Los sentidos externos se ordenan a un sólo objeto; y no son recibidos simultáneamente en un objeto unificado los diferentes tipos de cualidades sensibles, sino que esa aprehensión unitaria se da en el sentido común, que es un sentido interno. El sentido común es más inmaterial que los sentidos externos:

"El sentido común puede recibir cualidades, no sólo específica, sino también genérica-

---

33. Riera Matute: "La articulación del ...", pág. 90.

mente diversas, porque tiene un grado de inmaterialidad superior al sentido externo: Por esto no sólo juzga mejor las cualidades homogéneas, sino que puede juzgar también las cualidades heterogéneas<sup>34</sup>.

El sentido común se encarga de la primera organización de las sensaciones, que se reciben actualmente. Organiza los datos formales, como veremos más adelante. Ahora bien, es la imaginación quien se encarga de la retención de esos datos, los integra y los estructura mientras el sentido común está ligado al presente.

De allí, puede definirse la percepción "como la aprehensión de un objeto unificado"<sup>35</sup>.

"El árbol consta de tronco, ramas, hojas..., el árbol que percibo ahora tiene una configuración propia, más o menos simétrica, pero característica de su especie. La configuración de una encina no es la de un sauce o un chopo, y el tronco, las ramas, las hojas de la encina tienen una configuración propia que no es la configuración del tronco, ramas y hojas de un sauce o de un chopo, y por esto es por lo que me doy cuenta de que estoy ante una encina y no ante otro árbol. La percepción es, por tanto, la aprehensión de un conjunto configurado"<sup>36</sup>.

Después de la función estructuradora y retentiva de la imaginación, todavía puede darse una segunda organización perceptiva, que corresponde a la facultad estimativa. En el hombre, es justamente esa facultad, lo que conecta la sensibilidad con el entendimiento.

34. Fabro, "Percepción y pensamiento", pág. 178.

35. Fabro, Cornélio; "Introducción al problema del hombre", pág. 47.

36. Fabro, "Introducción al ...", pág. 47

Los sentidos presentan a la Inteligencia su objeto, para que ésta lleve a cabo la abstracción de las notas individuales, "...no se realiza como el paso del conocimiento a otro superior y separado del primero, sino como una profundización del primero por el segundo, en una unidad superior que los integra, la aprehensión de la esencia del ser material por la Inteligencia no se verifica fuera de los datos sensibles, fuera de la realidad concreta aprehendida por la experiencia"<sup>37</sup>.

Así el proceso del conocimiento se inicia en la intuición sensible, que está en contacto con la realidad; se continúa y complementa con la aprehensión de la esencia universal que a su vez, en un momento de reflexión del entendimiento vuelve a la realidad concreta conocida por los sentidos. Hay una integración de los dos tipos de conocimiento. El entendimiento llega indirectamente a la realidad individual, llega por medio de lo que Santo Tomás llamó "la conversión al fantasma"; y concibe esta realidad individual desde su esencia.

El conocimiento intelectual que conseguimos requiere dos cosas: la imagen recibida de los sentidos y la luz natural de la Inteligencia, por cuya virtud abstraemos de la imagen el concepto inteligible<sup>38</sup>.

La intuición de los sentidos pone al hombre en posesión del ser material en su existencia individual y concreta. Capta el ser material concreto desde su exterioridad accidental, pero no llega a descubrir el ser. La materialidad de su órgano y la de su objeto, el ser corpóreo, le impide penetrar hasta el ser en cuanto tal, que es siempre inmaterial, y como tal, inasequible a una facultad corpórea. Es necesario un conocimiento enteramente inmaterial, espiritual, para llegar a la entraña ontológica inmaterial de las cosas materiales, dejando de

---

37. *Dertal, Octavo: "Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual", pág. 83.*

38. *S. Th. I, 12, 13, c.*

lado las notas materiales que impiden su visibilidad o cognoscibilidad en acto. Esto es lo que hace la inteligencia. Abstrae de las notas materiales<sup>39</sup>.

La potencia es proporcionada a su objeto, y el objeto del entendimiento es la esencia de las realidades materiales. Nuestro entendimiento está naturalmente ordenado al conocimiento de las especies abstrayéndolas de las imágenes. No está limitado por la materia corporal, sino que conoce el universal, que, por ser abstraído de la materia individual, no se limita a ningún individuo, sino que se extiende a infinitos individuos<sup>40</sup>.

La abstracción, en el orden psicológico, designa cierta acción inmanente que consiste en conocer una cosa sin conocer otra con la que se encuentra en el conocimiento sensitivo, pero se da propiamente en el conocimiento intelectual.

El conocimiento intelectual humano no es posible sin los contenidos de la sensibilidad, que se hacen inteligibles por la acción del intelecto agente, despojándolos de la materia y de las condiciones de la materia, de esos contenidos. Y esto que ya hemos conocido, precisamente en cuanto es ya conocido, ya no está sujeto a cambio y es multiplicable en la realidad. Es lo que llamamos universal. Para distinguir un objeto de otro, hay que volver a la sensibilidad. El objeto de los sentidos es lo singular, mientras que el del entendimiento es lo universal.

Ahora bien, nuestro entendimiento abstrae las especies inteligibles de las imágenes en cuanto considera de modo universal la naturaleza de

39. Dertal, "Santo Tomás ...", pág. 107-8

40. S. Th. I, 86, 2.

las cosas y las entiende en las mismas imágenes, porque no entiende nada, sino por referencia a las representaciones imaginativas<sup>41</sup>.

El entendimiento percibe las especies de los cuerpos materiales y móviles de modo inmaterial e inmóvil, conforme a su naturaleza propia, pues lo recibido está en quien lo recibe según su modo de ser.

El alma conoce los cuerpos por el entendimiento con un conocimiento inmaterial, universal, y necesario. Los objetos materiales conocidos están en el que los conoce no materialmente, sino inmaterialmente. El acto de conocimiento se entiende a los objetos fuera del sujeto. Es por la materia por lo que queda determinada la forma de una cosa a un ser único y concreto. En cuanto más inmaterialmente posee un ser la forma del objeto conocido, más perfectamente conoce.

El entendimiento que abstrae la especie inteligible, no sólo de la materia, sino también de las condiciones materiales individuantes, conoce con más perfección que los sentidos que reciben la forma del objeto conocido sin su materia, pero con sus condiciones materiales. Así, el alma es, en algún modo, todas las cosas, en cuanto que está en potencia con respecto a todas ellas; por los sentidos, con respecto a los sensibles y por el entendimiento a los inteligibles.

Parece, sigue diciendo Santo Tomás, que el cuerpo le es necesario al alma intelectual en orden a su operación propia que es el entender, ya que su ser no depende del cuerpo. Si el alma por naturaleza recibiera las especies inteligibles por influjo de principios separados, no de los sentidos, no necesitaría de cuerpo para entender. Pero

---

41. S. Th. I. 85. 1.

tampoco basta con la impresión de los cuerpos sensibles para que se produzca la operación intelectual, sino que se requiere del entendimiento agente que hace inteligibles en acto las imágenes recibidas por los sentidos. Así, la operación intelectual es causada por los sentidos en lo que concierne a las imágenes, y no puede decirse que el conocimiento sensible sea causa total y perfecta del conocimiento intelectual, sino más bien, materia de la causa.

Es imposible que nuestro entendimiento entienda en acto sin recurrir a las imágenes de fantasía, siendo el entendimiento una facultad que no se vale de órgano corporal, pero necesita para el ejercicio del acto de otra facultad que se sirve de órganos: sentido, imaginación y facultades de la parte sensitiva.

No se puede conocer verdadera y completamente la naturaleza de cualquier objeto material, si no se la conoce como existente en concreto. Y lo particular, lo percibimos por los sentidos y por la imaginación, y, por lo tanto, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes de la fantasía, para descubrir la naturaleza universal existiendo en un objeto singular.

Y conocemos las realidades incorpóreas, de las que no tenemos imágenes, por comparación con los cuerpos sensibles<sup>42</sup>.

Si los cuerpos impresionaran directamente la parte intelectual, se seguiría que ésta es una facultad corpórea. No habría diferencia entre sentido y entendimiento. Pero las potencias intelectuales se relacionan con las sensibles. Si se lesiona un órgano, impide la

42. S. Th. I, 84.

operación del entendimiento pues necesita para su operación del órgano corporal, aunque la operación del intelecto no se realiza a través de un órgano corporal.

El sentido lo encontramos en todos los animales, el entendimiento no. También podemos decir que el sentido no se equivoca sobre su objeto, y que el intelecto no siempre es verdadero, porque llega a la verdad inteligible.

El sentir y el entender no se identifican. Son semejantes en que el sentir es cierto conocer. Sentimos algunas veces en potencia, y otras veces en acto; así también, el entender es cierto conocer, pues algunas veces entendemos en potencia y otras veces en acto. Como el sentir es cierto padecer por lo sensible, así el entender es padecer algo por lo inteligible.

Se habla de pasión, en cuanto que el sentido es en potencia con relación a lo sensible y en cuanto a que es receptivo de los sensibles; en el entender se recibe la especie y no el acto. Tanto el sentido como el entendimiento, están en potencia en relación a su objeto y son receptivos del mismo <sup>43</sup>.

Podemos distinguir el sentido del intelecto, en que el intelecto no está mezclado con cosas corporales, ni es algo corpóreo, no tiene un órgano corporal.

El intelecto entiende todas las cosas en potencia, por eso se dice que no está mezclado con cosas corporales para poder conocer, pues no tiene que estar determinado por una de ellas. Todo lo que está en

43. Cfr. *In II De An., lect. 7, párr. 675.*

potencia respecto de algo y es receptivo de lo mismo carece de aquello en relación a lo cual es en potencia y de lo cual es receptivo.

El entendimiento tiene la capacidad de entender todas las cosas sensibles y corporales, no está determinado por una forma corporal, pues no podría conocer las otras formas. Por lo tanto, la forma del entendimiento está en potencia de toda naturaleza sensible. No es en acto ninguna de esas cosas antes de entender. Y si el entendimiento pudiera conocer todo porque tuviera en sí todas las cosas, estaría siempre en acto.

Por lo tanto, el intelecto conoce todas las cosas porque no posee ninguna forma determinada de las cosas corporales que conoce. No tiene un órgano corporal, porque si tuviera un órgano corporal tendría alguna cualidad sensible.

El sentido recibe corporal y materialmente la semejanza de la cosa sentida, en cambio, el intelecto recibe incorporeal e inmaterialmente la semejanza de lo que es sentido.

Finalmente, concluyamos que las operaciones de la inteligencia dependen en cierta manera de la actuación de los sentidos por cuanto éstos aportan una suerte de "materia" del conocimiento, unas especies potencialmente inteligibles sobre las cuales se produce la actuación del entendimiento. La operación de la inteligencia supone un objeto elaborado por una sensibilidad compleja, donde hubo sensación externa y percepción de los sentidos internos, tanto el sentido común unificador del objeto como la imaginación, la memoria

---

y la cogitativa en la que mayormente se da la vecindad con la inteligencia.

Las facultades sensibles, en el orden de la aprehensión, son sólo una dimensión del conocimiento en el hombre.

Los sentidos tienen por objeto a los cuerpos sensibles sin su materia, pero sin prescindir de las condiciones materiales individuantes. Por lo tanto, el sentido versa sobre lo particular<sup>44</sup>. El sentido recibe "corporal y materialmente la semejanza de la cosa que es sentida"<sup>45</sup>, y puesto que todo lo corpóreo es en determinada materia individual, será conocido por las facultades de la parte sensitiva.

Los sentidos externos se distinguen de los sentidos internos. Los sentidos externos son inmutados por los objetos sensibles exteriores, mientras los internos tienen por objeto los que la sensibilidad externa le presenta. Se llaman sensibles propios los que alteran el sentido directamente por sí mismos.

Según Aristóteles, el objeto sensible puede ser considerado bajo dos aspectos:

*a) Accidentalmente sensibles*

"Se dice que un objeto es accidentalmente sensible, cuando, por ejemplo, algo blanco que vemos es el hijo de Dáris; accidentalmente percibimos al hijo de Dáris, porque

---

44. *In II De An.*, párr. 284.

45. *In II De An.*, párr. 377.

está accidentalmente unido a lo sensible blanco que percibimos".<sup>46</sup>

b) Por sí mismos sensibles; que a su vez pueden ser sensibles propios y sensibles comunes

"... El sensible, por sí mismo, puede ser, o propio de cada sentido, o común de todos. Propio: al sensible que otro sentido no puede percibir, y en el cual no cabe error, por ejemplo, la visión de un color, la audición de un sonido, el gusto de un sabor...Puede, sí, errar acerca de la naturaleza del objeto coloreado o sonoro, o acerca del lugar que ocupa. Estos objetos se llaman los propios de cada sentido. Los comunes son: el movimiento, la quietud, el número, la figura, la magnitud; porque estos no son propios de ningún sentido, sino comunes a todos. Ciertos movimientos pueden ser percibidos, tanto por el tacto, como por la vista"<sup>47</sup>.

De acuerdo a estos objetos se distinguirán las diferentes potencias sensibles. Las potencias se especifican por sus actos, y los actos por los objetos.

No podemos confundir los sensibles comunes con los sensibles por accidente, pues, aunque ambos "no son aprehendidos, sino en

46. *Aristóteles. De Anima II, 6, 418 a.*

47. *De Anima II, 6, 418 a.*

cuanto son aprehendidos los sensibles propios<sup>48</sup>, los sensibles comunes son aquellos contenidos de la sensación externa que son captados por más de un sentido externo. En cambio, los sensibles que son sentidos accidentalmente sobrevienen a lo que es sentido por sí mismo<sup>49</sup>.

El sentido común versa sobre las mismas inmutaciones de los sentidos propios, percibe las mismas inmutaciones de los sentidos y discierne entre los sensibles de los diversos sentidos<sup>50</sup>.

Las intenciones percibidas por la cogitativa no corresponden a un órgano determinado, no inmutan a un sentido, **sino que son accidentalmente sensibles**. Para que algo sea accidentalmente sensible se requiere que sobrevenga a lo que es sensible, y que sea aprehendido por el que siente. Es necesario que sea conocido por sí mismo en alguna potencia cognoscitiva del que siente.

Las intenciones sobrevienen a lo que es sensible y son aprehendidas por el hombre. Se refieren a algo singular, las intenciones son captadas por el conocimiento sensible, y contribuyen al conocimiento de los individuos. Y si se refieren a algo universal, son aprehendidas por el intelecto, y contribuyen al conocimiento de los universales<sup>51</sup>. Los animales tienen conocimiento de los individuos, y por esto vemos la operación de la estimativa. Asimismo, el hombre conoce los individuales, pero también puede conocer intelectualmente los individuales, y por eso la cogitativa humana tiene una influencia de la razón.

---

48. *In II De An., párr. 387.*

49. *In III De An., párr. 575*

50. *In II De An., párr. 390.*

51. *In II De An., párr. 396.*

## 6. La cogitativa y el conocimiento universal

Aristóteles aseguró que el universal no tenía una existencia separada, y buscó demostrar la intrínseca posibilidad y realidad del surgir del universal en la mente a partir de la simple observación de las cosas, que se presentaban al observador, del todo singulares, mutables, sujetas al tiempo y al espacio; las ideas por el contrario son universales, necesarias, eternas.

Para Aristóteles entre las facultades cognitivas humanas rige la ley fundamental de su disposición jerárquica, así que no se va de lo menos a lo más perfecto por saltos, sino por grados bien proporcionados y conectados. En vista a este principio debe haber una facultad "bifronte", de una parte vuelta hacia los sentidos que versa sobre singulares y por otro hacia el intelecto que versa sobre universales.

Aristóteles descubrió la organización sensitiva interna, el poder del intelecto posible y agente, y sobre todo la facultad límite que llamó intelecto pasivo, o bien, cogitativa en términos tomistas.

La experiencia sensible es considerada por Aristóteles como un proceso cognoscitivo. Y desarrolla la doctrina sobre la prudencia en los animales o estimativa y sobre la experiencia.

En el siglo XI, Avicena consideró la potencia cogitativa no como una potencia especial, sino como la función propia de la imaginación combinadora; distinta de la facultad estimativa. En el siglo XII Averroes niega la existencia de la potencia estimativa en los animales.

pero admite la cogitativa en el hombre, considerada como dimensión especulativa de nuestro intelecto.

En el siglo XIII Alberto Magno afirma la existencia de un poder estimativo que dirige las tendencias sensitivas, y determina lo que han de buscar y evitar los animales, y la facultad sensitiva suprema es la "fantasía" que en el hombre se llama también "cogitativa". Santo Tomás dice que en los animales se observan conocimientos como Innatos, fijos y específicos; La estimativa capta lo que Avicena llamó "Intenciones Insensatae"; para Santo Tomás, el instinto es, estrictamente hablando, el "juicio natural", de la estimativa. Tiene un significado distinto al de los modernos en cuanto el instinto implica el conocimiento estimativo y además las tendencias y los motivos correspondientes. Gracias a la estimativa y la memoria algunos animales pueden adquirir una prudencia imperfecta. En el hombre los conocimientos instintivos así como los afectos y los comportamientos suelen estar muy modificados por el entendimiento, la voluntad y la cultura. Hay una facultad especial capaz de formar juicios y raciocinios particulares, que toca de algún modo el plano intelectual. Esta facultad compara las intenciones o formas individuales. La cogitativa conoce al individuo en cuanto existente bajo una naturaleza común, por lo tanto, participa del orden intelectual, y de aquí le viene su perfección especial.<sup>52</sup>

#### **7. Funciones de la cogitativa**

La cogitativa no tiene una función rectora sobre los actos del hombre, puesto que tiene sobre ella otra facultad superior que es el entendimiento.

---

52. Cfr. Manzano, "La cogitativa del hombre y la inteligencia de los animales"

La cogitativa es una facultad aprehensiva, por lo tanto, aquí veremos su función cognoscitiva; y en el próximo capítulo veremos su función apetitiva, su repercusión en el actuar del hombre.

El conocimiento del hombre no culmina en la facultad superior de la sensibilidad, en cambio, en el animal su conocimiento no supera la sensibilidad, su facultad superior es la estimativa.

En el hombre, como hemos dicho, la sensibilidad es sólo una dimensión del conocimiento humano.

El hombre tiene una relación cognoscitiva con la realidad exterior, primeramente por la sensibilidad externa, cuyos contenidos serán organizados por la sensibilidad interna preparando así el objeto del conocimiento propiamente humano que es el conocimiento intelectual.

Como hemos dicho, el sentido común conoce de otro modo lo que se conoció en la sensibilidad externa, discriminando e integrando estos contenidos, haciendo, así, una primera organización de los datos sensibles, basándose en los sensibles propios. Y la imaginación formaliza esta primera percepción.

Pero se necesita una segunda organización interior con respecto a los datos formales. La "intentio" con respecto a la "forma", supone una nueva organización que la elaboración interior impone a los datos formales. La ordenación de que se trata, dice Fabro, no consiste solamente en la organización espacio-temporal, sino en la colocación de un hecho, de un objeto, de la colocación de una persona en un

ambiente propio que les corresponde en relación con otros hechos, objetos o personas, de cuya colocación se saca un interés práctico que, ahora y aquí, tienen para el sujeto que hace este examen comparativo. Y a esto es a lo que se le llama organización secundaria<sup>53</sup>.

La cogitativa tiene contenidos que se refieren al significado concreto y a la relación concreta o comparación de orden práctico en el ámbito de la sensibilidad del hombre. Tomás de Aquino dice cuál es el papel de la cogitativa en el conocimiento:

"... La potencia sensitiva en el hombre en su parte superior, algo participa de la potencia intelectual, en quien el sentido se une al intelecto". "La cogitativa aprehende al individuo, como existente bajo la naturaleza común, lo que 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"<sup>54</sup>.

Y es así "... si aprehendo en el orden singular, por ejemplo, cuando al ver lo coloreado percibo este hombre o este animal, semejante aprehensión se produce en el hombre por la potencia cogitativa, que también se llama razón particular. Por esto, contribuye al conocimiento de los individuos, como la razón universal contribuye al de los universales"<sup>55</sup>.

La función de la cogitativa en el conocimiento es la aprehensión, a nivel sensible, del singular, por ejemplo, cuando al ver algo coloreado percibo este hombre o este animal. Y puesto que es en el sentido y no es en el entendimiento en donde la cosa tiene las condiciones

53. Cfr. Fabro, "Percepción y pensamiento", pág. 198.

54. In II De An., párr. 397-8

55. In II De An., párr. 396.

materiales individuantes, el intelecto tiene que recurrir a la sensibilidad para conocer lo particular, puesto que el entendimiento versa sobre lo universal<sup>56</sup>.

El conocimiento sensible no conoce lo particular esencialmente, sino que conoce materialmente las formas de las cosas, con sus condiciones materiales aunque sin materia, y por eso conoce las cosas singulares.

En lo sensible, es donde se capta lo singular, a través de las formas accidentales singulares.

A nivel sensitivo no se conoce la singularidad en cuanto lo que "es", sino las condiciones particulares. Se conoce singularmente lo accidental del individuo.

En cambio, el entendimiento conoce lo singular, esencialmente por la abstracción y la reflexión.

"... el hombre conoce lo singular por medio de la imaginación y de los sentidos y por eso puede aplicar el conocimiento universal, que está en el entendimiento, al particular: pues, hablando propiamente, no son el entendimiento o el sentido, quienes conocen, sino el hombre por medio de ambos..."<sup>57</sup>.

---

56. In II De An., párr. 284.

57. Aquino: "De Veritate", q. 2, a. 3, ad. 3.

En resumen, las funciones de la cogitativa son:<sup>58</sup>

- 1.- Conocer los singulares materiales: sustancias y accidentes.
- 2.- Formar juicios comparativos y raciocinios de orden particular.
- 3.- Preparar las imágenes sensibles internas, el "fantasma" que sirve para formación de la idea.
- 4.- Servir como medio de entre el orden sensitivo y el intelectual.
- 5.- Hacer de puente entre el plano cognoscitivo y el apetito sensitivo, presentándole los valores positivos o negativos de las cosas que mueven nuestra afectividad sensible.

#### **8. Objetos de la estimativa y la cogitativa**

Puesto que Santo Tomás distingue entre "estimativa" en el animal y cogitativa en el hombre, ¿en que consiste esta distinción?, ¿tienen el mismo objeto de conocimiento?

Se puede hacer una distinción en el objeto de una y otra facultades. El objeto formal "quod" puede ser esencial o accidental. De acuerdo con esto el objeto formal esencial es común con los animales, mientras que se distinguen los objetos formales accidentales que es el objeto de la facultad en cuanto facultad de un determinado sujeto ya sea el hombre o el animal. El objeto formal son las "insensatae intentiones" y los sensibles "per accidens" en particular. En lugar de estimativa, en el hombre hay cogitativa, cuyo objeto, como hemos dicho, son las "intenciones", pero cuyo modo de obrar es la

<sup>58</sup> Manzanedo "La cogitativa..."

"collatio"<sup>59</sup>. Los sensibles per accidens son objeto de los sentidos internos a la vez que el entendimiento, según que se perciban en universal o en concreto<sup>60</sup>. Y esta es la diferencia, pues el animal no puede percibirlos en universal.

¿Cuál es el contenido intrínseco de esas intenciones? Fabro dice que la "forma" es el contenido ontológicamente neutro de los objetos, dado por las cualidades exteriores; en cambio la "intentio" es el contenido de valor real que se funda sobre la naturaleza del objeto, e interesan la naturaleza del sujeto. Además, ese contenido es siempre un contenido concreto<sup>61</sup>.

En primer lugar podemos decir con Castronovo<sup>62</sup>, que el contenido ontológico de las intenciones, es un contenido de valor. La cogitativa y la estimativa están preparadas para la percepción de lo útil y nocivo, y esto forma el contenido primero de las intenciones.

¿Pero es el único contenido? No, sirve también para indicar algo más que el solo valor de los objetos. Aquino utiliza el término como sinónimo de la naturaleza de las cosas, de la "quidditas", de la "ratio" del objeto; ¿hay diferencia entre "ratio" e "intentio"? Se distinguen en cuanto que una cae bajo la consideración del objeto, la otra bajo la consideración del conocimiento; pero se identifican por su contenido ontológico: la "intentio rei" podríamos decir, aquello valorativo en el conocimiento es la misma "ratio" de la cosa en cuanto es conocida.

Por lo tanto, el contenido de las intenciones es no sólo aquello que es estimable, sino todo objeto que puede ser conocido.

---

59. S. Th. I. 78. 4. c.

60. in II De An., 13, párr. 395.

61. Fabro. "Percepción y pensamiento", pág. 156.

62. Cfr. Castronovo; "La cogitativa in S. Tommaso"

Ahora bien, si el término "intenciones" indica valor esencial de las cosas, se necesita determinar si la cogitativa, aprehendiendo las intenciones, aprehende una cosa o la otra o ambas.

La cogitativa llega al conocimiento de la esencia y, por lo tanto, bajo este aspecto la cogitativa se diferencia de la estimativa animal, que percibe el objeto sólo en cuanto delectable.

La percepción de los sensibles "per accidens" difiere profundamente también, ya que el animal percibe por ejemplo la hierba en cuanto es su comida, el cordero en cuanto es comible, mientras que la cogitativa conoce a Callia y Sócrates en cuanto que son tales hombres. Por lo tanto, si los sensibles "per accidens" son conocidos en concreto son objeto de la cogitativa, conoce en concreto este hombre; y la "ratio" de este individuo, que el entendimiento aprehende en universal. Las intenciones aprehendidas son diversas, por su contenido, de aquellas que aprehende la estimativa, esta aprehende las cosas en cuanto estimables, en relación con una necesidad del sujeto.

El objeto de la cogitativa es, por tanto, la "quidditas rei particularis", la esencia de las cosas en concreto. El entendimiento no puede conocer por ejemplo la animalidad y racionalidad en abstracto si antes no lo ha conocido en concreto a través de la cogitativa. La cogitativa aprehende en singular todo aquello y sólo aquello que el entendimiento aprehende en universal. Es, por lo tanto, concluye Castronovo, la cogitativa la llave para la explicación de la aprehensión de los objetos por parte del entendimiento, es ella la que opera el paso del límite de los sentidos a la mente. Santo Tomás

---

distingue en los contingentes aquello que es necesario y aquello que es mutable, el primero cae bajo el dominio del entendimiento, el segundo directamente bajo el dominio de los sentidos y sólo indirectamente bajo el entendimiento.

Todo esto lo resume (S. Th. I, q. 86, a. 3, c.) diciendo que:

- 1.- La cogitativa conoce las intenciones en general en cuanto identificándose con la misma "ratio" particular de las cosas.
- 2.- La cogitativa toma con su poder singular el contingente en cuanto tal.

En el caso de la estimativa para los animales, está más desarrollada la función valorativa, y no el conocimiento singular que es el único que tienen, mientras que para el hombre está menos desarrollada la facultad valorativa ya que es propia del entendimiento, mientras que la función propia de la cogitativa es el conocimiento del singular, pues el universal es propio del entendimiento.

La razón universal establece la premisa mayor universal y la cogitativa pone la menor particular (I, 81, 3).

La "experiencia" resulta de la comparación de muchos singulares conservados en la memoria. La cogitativa presenta al entendimiento el "fantasma", formado por una junta con la memoria y la imaginación. No se limita a los conceptos que implican utilidad o nocividad, sino a todos los conceptos abstraídos de la realidad

---

concreta e individual, porque el individuo, en cuanto tal, es una entidad insensata. Tanto la estimativa como la cogitativa influyen "objetivamente" de modo inmediato sobre el apetito sensitivo, presentándole inmediatamente los objetos como convenientes o como nocivos para el sujeto.

Las demás facultades, como la imaginación o la memoria, sólo influyen en el apetito sensitivo mediante la estimativa o mediante la cogitativa. En la voluntad sólo influye por sí mismo el intelecto posible, la cogitativa influye en cuanto asociada al entendimiento.<sup>63</sup>

¿Qué papel tiene la cogitativa en la percepción de los valores humanos?<sup>64</sup> El hombre también percibe aquello útil o nocivo, mediante la cogitativa, que aunque tenga el mismo lugar que la estimativa, tiene siempre un modo propio de obrar. Mientras el animal con su estimativa conoce lo útil, lo apetecible, en cuanto término de su acción o pasión; la cogitativa al contrario conoce los valores en cuanto propiedad de una naturaleza.

Consecuentemente, se dice que la prudencia, que es la virtud de la actuación correcta, tiene como sujeto primario el intelecto; por su parte, la cogitativa es sujeto secundario, influye en la voluntad, y permite usar y comparar las experiencias anteriores y actuales, para la valoración de las cosas y de las situaciones concretas, con juicios y razonamientos particulares.<sup>65</sup>

La actividad de la cogitativa, no se cierra en el mismo conocer, sino que está abierta al apetecer y al querer, por lo tanto es un principio de conocimiento práctico.

63. Cfr. Manzanedo, "La cogitativa del hombre y la inteligencia de los animales".

64. Cfr. Rodríguez Victorino: "La cogitativa en los procesos afectivos"

65. S. CG. II, 60.

El principio sobre la afectividad de una potencia cognoscitiva como es la cogitativa es el orden intencional, en cuanto que aprehende el bien, ejerciendo así una influencia objetiva inmediata sobre el apetito sensitivo. El apetito se mueve hacia su objeto si lo aprehende bajo la razón de bien o de mal, de conveniente o nocivo. Las demás facultades sensibles lo aprehenden materialmente y "per accidens", pero no formalmente.

El animal no se mueve sólo por lo delectable y contristante según el sentido (externo), sino también por lo conveniente o no para el desarrollo y conservación de la vida y de la especie. Así, una sensación de placer es un bien del sentido, pero no siempre es el bien de la naturaleza animal. Por eso el animal puede abandonar la comida o el colto ante otra exigencia más imperiosa para su naturaleza. El placer tiene razón de bien apetecible: parcialmente, en cuanto conveniente al sentido del tacto, o totalmente, en cuanto conveniente a la naturaleza. El bien de la naturaleza está por encima de lo placentero. La razón de conveniencia o nocividad, aprehendida por la cogitativa, está en orden a la naturaleza.

El apetito no sigue a la imaginación, puesto que no se impresiona ni se mueve ante la simple aprehensión de las cosas, tal como las presenta la imaginación, es necesario aprehenderlas bajo la razón de bien o del mal, de conveniente o nocivo<sup>66</sup>.

Es la cogitativa la que mueve inmediatamente. El sentido, la imaginación y la razón, son las vías de acceso a la emotividad. La emoción puede provenir de una impresión externa ante un objeto presente, real y actualmente percibido por el sentido externo; o puede

---

66. In III De An., 4. párr. 634-5.

originarse en la interioridad del sujeto (recuerdo, combinación imaginaria de sensaciones anteriores, etc.) sin estímulo externo actual, o es causada por la cogitativa. Así como el ser de las cosas sensibles no llega al entendimiento especulativo sino a través de la aprehensión y juicio de los singulares de la cogitativa, así tampoco el bien que entrañan las cosas sensibles afecta a la voluntad sino a través de una valoración práctica del singular en concreto, que es la función práctica de la cogitativa. La voluntad es más dependiente de lo singular que el entendimiento. La voluntad tiende al bien pero realizado en los singulares<sup>67</sup>.

La emoción presupone la percepción del aspecto valorativo de una situación, ante la cual responde el individuo. Las alteraciones corporales asociadas a la emoción pasan a ser conscientes parcialmente. Emoción se define como la conciencia de un cambio que afecta a toda la persona. Hay cierta relación entre la conciencia del valor y los estados emocionales, dice Allers.

Una persona puede percibir un valor en algún objeto en particular, y no reaccionar emocionalmente ante él; así como en un tiempo reconocer un valor y no después<sup>68</sup>.

La cogitativa conoce lo conveniente o inconveniente a la naturaleza sensible del hombre, ella mueve objetiva e inmediatamente al apetito sensitivo, ella provoca inmediatamente la emoción.

Lo sensible se abre a lo racional y voluntario por medio de la cogitativa. Lo racional y sus motivos se participan intrínsecamente en

---

67. Rodríguez, Victorino; "La cogitativa en los procesos afectivos"

68. Allers, Rudolf; "The Cogitative aspect of emotions"

la emotividad humana. La efectividad sensible sigue el juicio de la cognitiva, y este juicio es controlable por la razón<sup>69</sup>.

#### 9. La percepción del sentido común

La percepción se refiere a los objetos de la sensibilidad externa sin necesidad de "re-objetivar". Es un nivel objetivo superior a la sensibilidad exterior. El sentido común objetivo superior a la sensibilidad exterior. El sentido común objetiva la diferencia de los sensibles propios de cada sentido externo, que, una vez sentidos, pueden ser percibidos en cuanto diferentes. Y no es una reobjetivación porque "La percepción es un nivel cognoscitivo superior a la sensibilidad externa; le corresponde un objetivo intencional... que versa sobre el nivel inferior"<sup>70</sup>.

Así, pues, la sensibilidad interna es posterior a las objetivaciones propias de los sentidos externos. Los sentidos externos captan sus objetos cuando éstos están presentes. Estos objetos serán, a su vez, objetivados primeramente por el sentido común, que discrimina eso conocido. Conoce de diferente manera lo ya conocido por los sentidos externos. Unifica las sensaciones. El sentido común unifica las sensaciones en una percepción.

El sentido común tiene dos funciones:

\*Una de ellas es por la que percibimos las acciones de los sentidos propios, por ejemplo, sentimos que vemos y oímos.

Otra es por la que distinguimos entre los

69. Rodríguez, V.: "La cognitiva ..."

70. Polo, Leonardo: "Curso de teoría del conocimiento", I: pdg. 338-345

sensibles propios de los diversos sentidos, por ejemplo, que lo dulce es distinto de lo blanco<sup>71</sup>.

El sentido propio y el sentido común están ordenados a la recepción de las formas sensibles. Su retención y conservación se ordena en la imaginación, que es como un depósito de las formas recibidas por los sentidos<sup>72</sup>. La imaginación puede re-objetivar lo percibido.

El sentido común y la imaginación constituyen la percepción primera, y se basan en lo ya conocido en la sensibilidad externa.

En cambio, la percepción segunda que corresponde a la estimativa y la memoria, no se basa en lo ya conocido por los sentidos externos, sino que se basan en lo que éstos captan accidentalmente.

Por esto, se consideran la cogitativa y la memoria como sentidos internos intencionales, mientras que el sentido común y la imaginación se consideran como sentidos internos formales<sup>73</sup>, que primeramente se alimentan de la sensación de los sentidos externos.

Tanto en los sentidos internos formales, como en los intencionales, hay una facultad que recibe y otra que conserva, ya sea formas o intenciones. Puesto que "...recibir y retener se atribuye en los seres vivos corporales a sentidos distintos"<sup>74</sup>. Por lo tanto, los sentidos formales, el sentido común y la imaginación, tienen por objeto las formas o cualidades sensibles que están o han estado presentes. Es el sentido común el que recibe las formas y la imaginación la que las retiene. Los sentidos intencionales, en cambio, perciben las

71. *In III De An.*, párr. 584

72. *S. Th. I, 78, 4.*

73. Fabro, "Percepción y pensamiento", pág. 193-4.

74. *S. Th. I, 78, 4.*

Intenciones no percibidas por los sentidos externos, la cogitativa es la facultad que recibe, y la memoria la que las conserva.

Es necesario que el alma perciba no sólo las formas, sino también las Intenciones:

Si el animal se moviese impulsado solamente por lo que agrada a los sentidos, no habría necesidad de atribuirle más que la aprehensión de las formas sensibles, que le producen agrado o repulsión. Pero el hecho es que busca unas cosas y huye de otras, no sólo porque sean convenientes o nocivas, sino también por razón de otras utilidades o perjuicios:

\*...La oveja que ve venir al lobo huye, no por lo repulsivo de su figura o su color, sino como de un enemigo de su naturaleza; e igualmente el pájaro recoge pajas, no por placer sensible, sino porque son útiles para construir su nido. Por eso le es preciso al animal el percibir esas Intenciones que no percibe el sentido exterior, y además que exista en él un principio propio para esta percepción, puesto que la percepción de las formas sensibles proviene de la Inmutación del sentido, mas no así de estas representaciones<sup>75</sup>.

Estas Intenciones se refieren a valores concretos, dice Fabro, que son importantes para la conservación de la vida, y no pueden ser

75. S. Th. I, 78, 4, c.

reemplazados por las características exteriores de los objetos<sup>76</sup>. Si, como hablamos dicho, no hay diferencia en la manera como son modificados por los objetos sensibles exteriores, ni en el hombre ni en los animales, sí se distinguen las facultades intencionales, puesto que el hombre, por medio de la confrontación entre los contenidos de los objetos percibidos, controla su conducta, mientras que el animal irracional, no.

Las intenciones son contenidos de valor real que se fundan en la naturaleza del sujeto y es siempre un contenido concreto, o sea, ligado a los objetos y sujetos particulares<sup>77</sup>.

Estas intenciones son recibidas por la cogitativa, que se distingue de la estimativa en el animal, porque tiene "cierta afinidad y proximidad con la razón universal", que, de algún modo, refluye sobre ella<sup>78</sup>.

#### 10. Relación con la memoria

Santo Tomás utiliza los términos "phantasia", "imaginatio" e "imaginativa" para referirse a los sentidos internos: la memoria, la imaginación y la estimativa, tienen un significado genérico. El término "phantasma" se refiere a la imagen completa elaborada por la imaginación, la memoria y sobre todo la cogitativa (*De Ver. 15. 11*).

Además de la aprehensión de los objetos sensibles presentes, se necesita la aprehensión de los ausentes, para poder apetecerlos y buscarlos o rechuirlos. Se reciben las especies sensibles presentes, y se conservan (intencionalmente) cuando están ausentes. La recepción y la conservación han de hacerse por facultades distintas: hay

76. Cfr. Fabro, "Percepción y pensamiento", pág. 194-5.

77. Cfr. Fabro, "Percepción y pensamiento", pág. 195-7.

78. S. Th. I, 78, 4.

necesidad de que el animal perciba algunas formas o "Intenciones" especiales, no percibidas por los sentidos externos, como son las intenciones de nocividad o utilidad para su especie; estas intenciones son conservadas por la memoria.

La imaginación y la estimativa versan sobre objetos presentes o considerados como tales<sup>79</sup> mientras la memoria versa sobre objetos en cuanto pasados.

"La importancia objetiva de la memoria parece evidente. Si nos faltara totalmente la memoria sólo tendríamos sensaciones e imágenes inconexas; no podríamos entender ni juzgar, ni razonar acerca de las personas y las cosas.

Sobre todo no podríamos recordar o reconstruir mentalmente el pasado ni proyectar el futuro probable (o por lo menos posible)...".<sup>80</sup>

Memoria es el poder y acto de recordar cualquier objeto conocido anteriormente por el mismo sujeto. La memoria considera el pretérito concreto y por eso es una facultad sensitiva. Y se aplica también este nombre al acto en que vuelva a conocer algún objeto ya antes conocido.<sup>81</sup>

La imaginación, la memoria y la estimativa prescinden de la presencia físico-actual del objeto. Cuando Tomás hable de sentidos en oposición a "phantasias" o "imaginatio" se refiere a los sentidos que sólo pueden conocer cuando está físicamente presente el objeto, es decir, los sentidos externos y el sentido común.

---

79. *Mansanedo Marcos F., "Existencia y naturaleza de la memoria"*

80. *Ibid., pág. 282*

81. *Ibid., pág. 283.*

"La memoria implica conocimiento de lo pasado a lo ya conocido exteriormente de cualquier modo, sensitiva o intelectualmente. Pero estrictamente hablando implica conocimiento o reconocimiento del pretérito concreto, es decir, de lo conocido antes por otros sentidos".<sup>82</sup> La memoria es de propiamente en el orden sensitivo, pues el entendimiento abstrae de lo concreto y por extensión se llama memoria al reconocimiento de cualquier objeto.

Los hombres además de tener memoria espontánea, tienen reminiscencia o memoria inquisitiva, actúa como "inquiriendo silogísticamente" el pasado concreto o individual. Ahora bien la memoria tiene por objeto la conservación de las "intenciones no-sentidas", y por el mismo aspecto de pretérito que considera la memoria es también una "intención no-sentida".<sup>83</sup>

---

82. Marzanedo, Marcos P., "Existencia y naturaleza de la memoria", pág. 285

83. *Ibid.*, pág. 288

### **CAPITULO III**

#### **LA COGITATIVA COMO VALORACION PRACTICA**

En los dos lugares principales en que el doctor Angélico procede a una justificación de las diversas potencias y, en concreto, de los distintos sentidos internos que tanto la observación de la conducta animal como la introspección hacen sospechar, la necesidad de la estimativa o cogitativa está en las exigencias biológicas del animal. Sin duda el texto más claro es el de la Summa. Es preciso que una facultad perciba ciertos valores para que la afectividad reaccione en su búsqueda o en su huida, según las necesidades específicas del animal. Tales valores no pueden ser percibidos por el sentido externo, porque no son estímulos específicos (sensibles <per se>) que inmuten con su acción los receptores sensoriales, ni los otros sentidos internos que se limitan a prolongar esa inmutación en ausencia del estímulo externo: es preciso una facultad, otro sentido interno que

---

perciben tales valores prácticos o <intenciones>. Tal es el nervio de la argumentación.

Los sentidos externos tienen necesidad, para obrar, de ser inmutados por los objetos sensibles exteriores, cuya presencia no depende de la razón. Pero las facultades internas, tanto las apetitivas como las aprehensivas, no necesitan de los objetos exteriores. Por eso, están sometidas al imperio de la razón que puede no solamente provocar o calmar los efectos de las potencias apetitivas, sino también cuestiones de la potencia imaginativa<sup>1</sup>.

La cogitativa, por tanto, no está sujeta o limitada a los contenidos formales, y lo que hace es tratar de "unificar todo cuanto la experiencia pasada ha recogido de positivo en torno al objeto, a fin de tener una concepción unitaria concreta del mismo, donde permanezcan distintos los contenidos formales de aquellos reales"<sup>2</sup>.

La cogitativa, por lo tanto, "organiza los contenidos reales en el espacio y en el tiempo y debe, por lo tanto, unirlos, manteniéndolos distintos, en los contenidos propios"<sup>3</sup>.

Se necesita la cogitativa, pues si sólo se tuviera el sentido común, la vida quedaría en total dependencia del mundo exterior. En cambio, se tienen por medio de la cogitativa, aprehensiones de las cuales se extraen valoraciones prácticas de los objetos en relación con las propias necesidades<sup>4</sup>.

Si el sujeto se quedara sólo en la primera organización interna, no tendría aprehensión ni sobre el pasado, ni sobre el futuro. No basta

1. S. Th. I, 81, ad. 3.

2. Fabro, "Percepción y pensamiento", pág. 204.

3. Fabro, "Percepción y pensamiento", pág. 204.

4. Fabro, "Percepción y pensamiento", pág. 205.

que reciba las formas de los objetos sensibles mientras con su presencia están inmutando al sujeto, sino que es necesario que capte cierto valor en los objetos.

Hay una valoración del singular que se da con la comprensión de su significado, y se realiza un juicio particular sobre los singulares:

"Una vez experimentado un objeto y un contenido de valor dado, queda en el sujeto como una huella, por la cual puede ser evocada la representación del objeto, y por la cual también, en la representación real del objeto, éste puede ser visto por el sujeto con la luz y en la relación primitiva. Gracias a este proceso, el sujeto puede, tan pronto como se presenten las organizaciones primarias, apreciar los objetos según las relaciones que mejor convienen a sus necesidades"<sup>5</sup>.

En el ámbito de lo particular, la cogitativa hace comparaciones, así como el entendimiento las hace en el ámbito de lo universal.

Y así, la cogitativa percibe las intenciones especiales mediante cierta deducción. La cogitativa descubre esta clase de representaciones por medio de una comparación. Por eso la llama Santo Tomás, "razón particular", pues confronta estas intenciones particulares<sup>6</sup>.

---

5. Fabro. "Percepción y pensamiento", pág. 206.

6. S. Th. I, 78, 4.

Y es función de la cogitativa comparar estas representaciones que percibe; compara las representaciones individuales, y de esto proviene en el hombre el movimiento del apetito sensitivo, como veremos más adelante. Sin embargo:

"...La razón particular es movida y dirigida naturalmente por la razón universal, y por esto en la argumentación silogística se deducen, de las disposiciones universales, conclusiones particulares"<sup>7</sup>.

Así, la cogitativa, al poder recibir y valorar en concreto los contenidos de la experiencia, puede llegar a la información de nuevas síntesis sensoriales de valor superior que son los fantasmas, que logra gracias a su función comparativa en la que también intervienen la imaginación y la memoria. Y prepara así, para el intelecto, las condiciones de la realidad: de las cuales el intelecto abstrae el universal<sup>8</sup>.

Por lo tanto, la cogitativa interviene en la acción prudencial y práctica, puesto que aprehende el singular, y al hacer un silogismo, cuya premisa mayor es universal realizada por la mente, y la premisa menor es singular, dada por la razón particular, en la conclusión se da una elección para el obrar singular. Se aplica el universal al singular mediante la cogitativa.

Fabro dice que la cogitativa recoge, funda y organiza los datos de la experiencia actual y pasada y puede juzgar, de todos los sensibles, y

---

7. S. Th. I, 81, 3.

8. Fabro, "Percepción y pensamiento", pág. 222-2.

en particular de los sensibles "per accidens". Así, ofrece al entendimiento las condiciones de hecho de la realidad<sup>9</sup>.

Resulta, pues, manifiesto que la cogitativa ocupa un lugar clave para la acción práctica, porque mientras la Inteligencia en su función teórica no se dedica al obrar particular, en su función práctica necesita de un conocimiento de los Individuales que sólo alcanza gracias a la sensibilidad.

Ese conocimiento sensible de los Individuales tiene que ser superior al que alcanzan los sentidos externos porque precisamente éstos pierden al objeto en cuanto individuo al captarlo a través de sus accidentes o sensibles propios. La condición del individuo se consigue a través de las delimitaciones particulares pero sin las condiciones materiales y esto lo consigue la sensibilidad interna que capta, además de los sensibles propios y los sensibles comunes, los sensibles por accidente o las intenciones no percibidas por los sentidos externos.

La cogitativa en cuanto orientada a la acción práctica se vincula con la Inteligencia porque la acción del hombre es deliberada, gobernada por la razón. No es ella misma una función racional, pero proporciona el conocimiento de los Individuales a nivel sensible que la razón puede comparar a nivel inteligible. Por eso es como un puente entre la sensibilidad y la Inteligencia en el caso del conocer humano.

---

9. Fabro, "Percepción y pensamiento", pág. 222.

## 1. OBJETO Y DIFERENCIAS DE LA ESTIMATIVA ANIMAL Y LA COGITATIVA HUMANA

Deducida la existencia de la estimativa como necesaria para explicar el comportamiento animal, es preciso determinar su objeto. Se habla al respecto de *intentiones insensatae*. ¿Qué son tales intenciones? Por la descripción que hace, debemos concluir que se trata de valores, o, si se prefiere, de discriminaciones de valor, utilidades concretas, relaciones concretas (fundamentalmente percibidas) de los objetos o conjuntos perceptivos con las necesidades, emociones, capacidad de manejo, etc... del sujeto. 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: contenidos absolutos (superficies, sonidos, colores...), de valor neutro para el sujeto. Pero estas intenciones se dicen *insensatas*, ¿por qué? ¿No es la cogitativa un sentido, el supremo de los sentidos internos? Desde luego. Aquí la negación implicada no es de todo carácter sensible, sino de lo propio del sentido en cuanto potencia orgánica: el padecer su objeto primeramente como modificación físico-química del órgano o receptor sensorial medida por la intensidad, cualidad y demás condiciones del estímulo externo. La cogitativa supone la entrada en juego de un factor subjetivo (lo veremos más adelante), y una cierta elaboración que no está inmediatamente condicionada por el estímulo externo.

Aquí es el momento de precisar la diferencia entre la estimativa animal y la cogitativa humana. Respecto a la primera tenemos que deducir su estructura y objeto de las manifestaciones comportamentales; de la cogitativa podemos verlos por introspección.

---

La conducta animal manifiesta ante todo un carácter de estabilidad y fijeza que no tiene la del hombre; por complicado y sutil que sea el comportamiento de un insecto, observa una uniformidad y una seguridad que en vano buscaríamos en el hombre. Esta misma uniformidad arguye falta de inteligencia, pues a la razón le es connatural el progreso. De estas someras indicaciones podemos ya inducir las dos diferencias principales que distinguen al sentido supremo en el hombre y en los irracionales: la diferencia en el objeto y en el modo de obrar.

La función práctico-afectiva es la única función biológica de la estimativa y función propiamente sensible de la cogitativa humana. Tan importante es, a los ojos del Doctor Angélico, esta función de captar el individuo concreto, que aparece como condición sine qua non del conocimiento universal de la naturaleza específica por parte del entendimiento.

La otra diferencia que establece Santo Tomás entre la estimativa animal y la cogitativa humana, es la del modo propio de operación. Un término de origen metafísico y de gran trascendencia en toda la filosofía tomista, aclarará el problema: la participación<sup>10</sup>. Dejando a un lado la participación lógica, y ateniéndose a la participación real, la noción se realiza de un modo riguroso y primario en los seres creados con respecto a Dios por lo que se refiere a las perfecciones trascendentales, el ser y las <pasiones entis>.

De un modo análogo y deficiente, dependiente a su vez de esa primera participación trascendental, puede hablarse también de una

---

10. Cfr. Fabro, Cornelio: "La noción metafísica de participación".

participación predicamental en la que participante y participado pertenecen ambos al orden predicamental. Este es nuestro caso.

Dentro ya de límites intraespecíficos e incluso en el mismo supuesto o sujeto substancial, cabe hablar de una especial participación. La raíz de esta participación en el orden estático hemos de verla en la participación de la forma por la materia, en virtud de la cual cabe que la materia prima sea actualizada en diversa medida y en diversos estratos por las perfecciones específicas de la forma informante. Esta participación entitativa y estática se proyecta en el orden dinámico por una participación de las funciones superiores por las inferiores. Tal sucede en el hombre.

Aún aquí se pueden establecer dos tipos de participación. Una generalísima que corresponde a todas las facultades humanas, incluso a los sentidos externos, por esa su ordenación trascendental al fin de la inteligencia.

Pero de un modo especialísimo y estricto, puesto que intervienen relaciones de causalidad (emanativa, eficiente instrumental y final), la racionalidad es participada en el hombre por la cogitativa. Con ella está el intelecto, en efecto, en contacto inmediato y estrechísimo, de ella recibe sus determinantes cognoscitivas y a ella vuelve para la verificación sensible de sus juicios y para ordenar el imperio de la afectividad. En el caso de los sentidos formales (externos, común y fantasía) la ordenación trascendental al fin de la inteligencia, no modifica en absoluto la estructura esencial ni el objeto especificativo; tan es así que muchos animales aventajan al hombre en la perfección de algunos sentidos específicos, incluso por lo que se refiere al tacto

---

(los insectos son más sensibles a la percepción de los mínimos cambios de temperatura que el hombre), si bien no se puede afirmar lo mismo respecto del conjunto. En el caso, en cambio, de los sentidos intencionales la participación implica una emergencia de estructura, una ampliación trascendente del objeto formal y una sinergia y comunicación especial en el modo de obrar. La razón está precisamente en que el objeto especificativo de estos sentidos es el sensible *per accidens*, los valores ontológicos que definen el comportamiento animal y que son, a su vez, el alimento propio de la inteligencia. Téngase en cuenta que la forma participada es aquí (y no lo era en el caso de los brutos) inherente al sujeto: la racionalidad se da esencialmente en el hombre. De ahí que se dé no sólo una participación de semejanza, sino una participación intrínseca de la realidad participada que comunica sus perfecciones a la realidad participante según relaciones definidas de causalidad. Claro es que se trata del orden accidental y dinámico y esto impone muchos correctivos a la analogía; pero no deja de darse una cierta analogía de atribución intrínseca. Lo mismo hay que decir del apetito sensitivo respecto de la libertad.

Esta participación, pues, supone no sólo que la estructura esencial de la cogitativa está abierta al influjo del intelecto (participación que llamaríamos antecedente o *in actu primo*), sino que, de hecho, en su modo de obrar (*in actu secundo*) obra bajo el influjo y la dirección del intelecto. "Esta parte del alma (la cogitativa) se dice intelectual como también racional, en cuanto participa en algo de la razón, al obedecer a la razón y al seguir su movimiento"<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup>. *In III De An., lect. 10 párr. 745.*

Preelsamente de esta actividad comparativa, de este proceder suyo racional, discursivo, recibe la estimativa el nombre de cogitativa<sup>12</sup>.

A través de muchos textos se ha podido comprobar cómo, para Santo Tomás, la actividad de la cogitativa no es una pura recepción del dato (como en el sentido externo) ni una pura re-construcción del mismo en ausencia del estímulo (como en la fantasía), sino que es una actividad organizadora de toda la percepción en vista de los intereses biológicos del sujeto (y de los superiores fines de la Intelectualidad en el hombre).

Si es capaz de alcanzar de algún modo al individuo «sub natura communi», esto no es un acto de intuición, sino el término de un examen comparativo, de una collatio, o, como dice en el comentario a los Posteriora Analytica, de una Inductio. La cogitativa, por disponer de la información del exterior al mismo tiempo que de la afectividad y de la motricidad, es una verdadera facultad piloto y viene a coincidir, en líneas generales, con lo que uno de los más conspicuos genistas de hoy día ha llamado Inteligencia sensorio-motriz<sup>13</sup>. La cogitativa puede, en efecto, beneficiándose de las experiencias sensoriales de todos los sentidos específicos y de sus propias discriminaciones de valor conservadas por la memoria, anticipar las situaciones nuevas reduciéndolas a los términos de la experiencia pasada. "Pues conocer las cosas futuras a partir de las presentes y pasadas, se hace por cierta deducción (collatio)"<sup>14</sup>.

---

12. S. Th. II - II, 2, 1, ob. 1.

13. Piaget, Jean: "El nacimiento de la inteligencia en el niño".

14. S. Th. II - II, 47, 1.

### 1.1. LA FUNCION PRACTICA DE LA ESTIMATIVA

Al señalar el destino sensible <per accidens> que captan la estimativa y la cogitativa respectivamente, Aquino nos hace ver que la única función de la estimativa animal es la regulación de su comportamiento dirigiendo su apetito, función que, no pudiendo ser realizada por los otros sentidos, exige precisamente una potencia especial.

Si es verdad que en el hombre la cogitativa alcanza privilegios que no alcanza la estimativa de los irracionales, también lo es que no pierde en absoluto nada de lo que es esencial a aquélla: también en el hombre la regulación de la afectividad es función propia y exclusiva de la cogitativa. La coherencia sistemática lo exige así y son numerosos los textos que lo afirman explícitamente. En el 3 de la q. 81 afirma que El apetito sensitivo es movido en los otros animales por la virtud estimativa...pero el lugar de la estimativa lo ocupa en el hombre la cogitativa<sup>15</sup>.

Pero, a lo largo de las obras no faltan textos en que parece desmentir el carácter universal de esta regulación, admitiendo junto a la cogitativa o en lugar de ella, otros sentidos como capaces de desencadenar movimientos apetitivos.

El problema de la posible actuación inmediata del sentido externo sobre el apetito se circunscribe, en realidad, al desencadenamiento de dos especies de pasión tan sólo: el placer orgánico y el dolor físico. El apetito trascible, en efecto, por lo mismo que tiene por objeto un bien sensible que supera lo deleitable secundum sensum, precisa

15. Cfr. S. Th. I, 81, 3.

siempre la intervención de la cogitativa o estimativa<sup>16</sup> y , por otra parte, los sentidos externos sólo actúan ante estímulos presentes y no podrían excitar pasiones que abstraen de la presencia o ausencia, como el amor y el odio, ni menos aún las que supone ausencia -deseo y fuga-. Incluso habría que deslindar el problema concerniente a los sentidos estéticos, la vista y el oído, para referirnos tan sólo a los sentidos más biológicos, reductibles al tacto. Percibir los sensibles como bienes del cognoscente y amarlos en consecuencia es sólo posible a la cogitativa, en cuanto participa de la razón.

Sólo ella, en efecto, tiene el poder de reflexión impropia sobre el resto de los sentidos, externos e internos y sólo ella está en contacto directo con el apetito y con la razón para poder percibir en concreto un valor universal, como son la verdad y la belleza. Son, pues, estos sentidos que el Aquinate llama «maxime cognoscitivi», la vista y el oído, los únicos capaces de producir, no por sí solos, sino bajo el juicio de la cogitativa y el intelecto, la delectación propia del conocimiento. Sólo la cogitativa, en efecto, participa formal, intrínseca e inmediatamente de la razón y eleva la percepción sensitiva humana sobre la de los otros animales. El placer estético no es, por consiguiente, una pasión natural, sino animal-racional y, por lo mismo, exige la intervención de la cogitativa en su desencadenamiento<sup>17</sup>.

---

16. S. Th. I. 81. 2.

17. S. Th. I. II. 30. 4.c.

## 2. Comparación con la estimativa

También en los animales, la estimativa se ordena a la percepción de las intenciones no percibidas por los sentidos externos.

El animal busca lo que es conveniente a su naturaleza y huye de lo que es nocivo. Como ya dijimos, la oveja que ve venir al lobo, huye, no por lo repulsivo de su figura o su color, sino como de un enemigo de su naturaleza: e igualmente, el pájaro recoge pajas, no por placer sensible, sino porque son útiles para construir su nido. Los animales perciben las intenciones especiales tan sólo por cierto instinto natural<sup>18</sup>.

La estimativa va a conectar las acciones del animal con las finalidades implícitas de la naturaleza de cada animal. Es la facultad que coordina el comportamiento animal. El animal no puede, como el hombre, ponerse fines objetivos, sino que actúa de acuerdo con sus instintos.

El animal aprehende lo individual por la estimativa natural, pero no lo aprehende en cuanto existente bajo una naturaleza común, como lo hace la parte intelectual del hombre, sino sólo en cuanto es término o principio de alguna acción o pasión, como la oveja conoce al corderito, no en cuanto este corderito, sino en cuanto es amamantado por ella, y esta hierba, en cuanto es comida<sup>19</sup>.

La estimativa se encuentra en los animales para que, por ella, se ordenen las acciones propias o pasiones que han de ser buscadas o evitadas<sup>20</sup>.

---

18. S. Th. I, 78, 4.

19. In II De An., párr. 398.

20. In II De An., Párr. 398.

La estimativa relaciona aquello que el animal conoce con sus necesidades y lo hace moverse hacia un fin. Como los animales no se determinan a sí mismos, el fin de sus actos o movimientos lo llevan en su naturaleza, cuyo instinto los inclina a hacer lo que hacen<sup>21</sup>.

Así, movidos por su naturaleza, ejecutan algunas operaciones determinadas y uniformes dentro de su misma especie. La golondrina, por ejemplo, construye siempre el mismo nido. Esta es una de las principales diferencias con el actuar del hombre.

En la facultad estimativa no hay juicio o cierta deducción como la cogitativa, sino que, instintivamente, sigue su percepción o huye de ella. Por lo tanto, a la percepción sigue la tendencia.

Es por el instinto que ciertos animales parecen participar de prudencia y sabiduría, y éstos son lo que, por la estimativa natural, "juzgan" rectamente lo que ha de hacerse instintivamente, no por reflexión.

Por la estimativa, se capta la conveniencia o inconveniencia para la propia naturaleza del animal de alguna realidad sensible singular.

En el animal, la estimativa es la facultad aprehensiva superior, la que gobierna todo su actuar.

---

21. S. Th. I, 18, 3.

### 2.1. Diferencia entre apetito natural y apetito animal

Santo Tomás distingue entre lo que es el apetito natural y el apetito animal. El apetito natural es la inclinación que, tienen todos los seres hacia algo; de ahí que toda potencia desea con apetito natural lo que le es propio. En cambio, el apetito animal sigue a la aprehensión de una forma; por eso necesita de una potencia especial. Y esto lo explica diciendo que las cosas se apetecen tal como son en su naturaleza, y en la facultad aprehensiva no están según su naturaleza, sino según su imagen:

"El animal, mediante la facultad apetitiva, desea el objeto visto, no sólo para mirarlo, sino también para otros fines útiles. En cambio, si el alma no precisase las cosas percibidas por los sentidos, más que para el ejercicio de estos, es decir, para sentirlos, no habría necesidad de que la facultad apetitiva constituyese un género especial de potencias del alma, puesto que bastaría con el apetito natural de las potencias"<sup>22</sup>.

Así, después que ha aprendido un objeto, lo desea, tiene una inclinación hacia él, esta inclinación en el animal está determinada, tiende a todo lo que le es deleitable o útil. Si no hay aprehensión del objeto apetitivo, no se dará el apetito.

Los sentidos conocen las cosas presentes, y la imaginación percibe las imágenes de los cuerpos aunque estén ausentes, pero el

22. S. Th. I, 78, 1, ad3.

entendimiento aprehende los conceptos universales que abstrae de las cosas singulares independientemente de que estén ausentes o que estén presentes.

El apetito que sigue a la aprehensión de la parte sensitiva -apetito sensible- se le llama "sentido" por pura analogía. En cambio, el apetito que sigue a la aprehensión del entendimiento, se le llama apetito racional:

"Mas, siendo el acto apetitivo una inclinación a la realidad en sí misma, por una cierta analogía, la aplicación del apetito al objeto real y adhesión afectiva a él, recibe el nombre de sentido, como si, por esta adhesión, se obtuviese experiencia de las cosas, en cuanto se complace en ellas"<sup>23</sup>.

Por el conocimiento hay una posesión del objeto, el conocimiento es intencionalmente posesión de su objeto. El apetito es tendencial al objeto conocido. Pues de toda forma deriva cierta inclinación, el animal necesita del apetito para dirigirse a los objetos que capta como deseables o como útiles:

"...Todas las cosas desean, naturalmente, ser del modo que son. Ahora bien, el deseo de los seres cognoscitivos proviene de un conocimiento y los sentidos no conocen más que lo actualmente existente y presente al sentido, mientras que el entendimiento conoce la existencia en absoluto y abstrayendo del tiempo"<sup>24</sup>.

El apetito animal, como el apetito natural, tienden siempre hacia un objeto, que conviene al ente que lo desea. Podemos distinguir dos

23. S. Th. I. 75. 6. c.

24. S. Th. I. 75. 6. c.

operaciones: una que busca adquirir lo que debe conservar su naturaleza, y otra que emplea una cualidad activa para la destrucción de todo lo que le puede ser contrario, para que no se corrompan.

Es por la potencia apetitiva por la que el animal tiende afectivamente hacia lo que conviene a su propia naturaleza y hacia lo que es capaz de conservarla, en función de aquello que lo pone en peligro, y para defender la propia naturaleza. La estimativa en el animal, que aprehende las especies que los sentidos no son capaces de recibir, los percibe como útiles o nocivos, y así se dice que los animales tienen cierta prudencia natural. Por su apetito concupiscible tiende al objeto que le procura un goce, lo hace en proporción a su propia naturaleza. El apetito irascible es necesario para que el animal se conserve en la existencia, para asegurar su propia conservación.

Las potencias del apetito sensitivo son de la misma naturaleza en el hombre y en el animal. Pero el apetito sensitivo en el animal, está movido y determinado por las apreciaciones de su estimativa, mientras que en el hombre está determinado por la cogitativa que confronta las imágenes de los objetos particulares, y está dirigida por la razón universal<sup>25</sup>.

El apetito irascible y el concupiscible, obedecen en el hombre, a la razón, en cuanto a sus mismos actos. En los animales, el apetito sensitivo está ordenado a ser movido por la estimativa; así, la oveja teme al lobo porque le estima enemigo suyo.

---

25. S. Th. I, 81, 5, c.

En el hombre, como el resolver los principios universales en conclusiones particulares no es obra del entendimiento en cuanto tal, sino de la razón, se dice que el apetito concupiscible y el irascible obedecen a la razón, más que al entendimiento. Así también, el apetito sensitivo se subordina a la voluntad en el orden de la ejecución, que se realiza por la fuerza motriz.

En los animales, a la actividad concupiscible e irascible, sigue inmediatamente el movimiento, por ejemplo, cuando la oveja huye inmediatamente por temor al lobo, pues hay en ellos un apetito superior que oponga resistencia.

En cambio, el hombre no se mueve inmediatamente al impulso del apetito irascible y concupiscible, sino que espera del mandato del apetito superior, que es la voluntad. Pues en todas las potencias motoras ordenadas la una a la otra, la segunda no se mueve sino en virtud de la primera; por eso, el apetito inferior no basta para mover hasta tanto que el superior lo consienta.

El hombre se determina a sí mismo al fin. El fin no está determinado por su instinto como en el animal.

Santo Tomás dice que todo agente necesariamente obra por un fin. Y, si en una serie de causas subordinadas se quita la primera, necesariamente faltan las demás. Y la primera de todas las causas es la final. El agente no realiza el movimiento, sino por la intención del fin. Esta determinación, así como en la naturaleza racional se realiza por el apetito racional, o voluntad, en los demás seres se realiza por

---

una inclinación natural, llamada apetito natural. Los animales son determinados por un instinto<sup>26</sup>.

Se tiene que tomar en cuenta que una cosa en su acción o movimiento tiende al fin de dos modos, ya sea moviéndose por sí misma al fin, como el hombre; o bien, movido por otro, como la saeta tiende a un fin determinado movida por el arquero que le imprime su dirección a tal fin.

Y de este modo, los seres dotados de razón se mueven por sí mismos al fin gracias al dominio de sus actos que les da el libre albedrío, "La facultad de la voluntad y de la razón". En cambio, los que carecen de razón, tienden al fin por una inclinación natural, como movidos por otro y no por sí mismos; puesto que no conocen la función del fin, y, por lo tanto, no pueden ordenar nada al fin, sino que tienen que ser ordenados por otro. Y, por esto, dice Santo Tomás que toda la naturaleza irracional es, con relación a Dios, como un instrumento respecto del agente principal.

Por lo tanto, es propio de la naturaleza racional tender a un fin moviéndose y dirigiéndose por sí misma; pero la naturaleza irracional, en cambio, tiende al fin como impulso y dirigida por otro, ya sea a un fin conocido, como los animales irracionales; o bien, a un fin desconocido, como los seres privados enteramente de conocimiento<sup>27</sup>.

---

26. S. Th. I - II, I, 2, c.

27. S. Th. I - II, I, 2, c.

## 2.2. El apetito sensible y la voluntad

Ahora bien, en el hombre es claro que el acto del apetito sensible puede ser voluntario, en cuanto que el apetito sensible, por su misma naturaleza, está exigiendo el movimiento de la voluntad.

Podemos decir que hay facultades de la parte sensitiva que son comunes al hombre y al animal, pero hay que decir también que están revestidos de cierta excelencia por su conexión con la razón, y así como están sometidas a la razón, tanto la cogitativa como la memoria, el apetito sensitivo posee en nosotros cierta dignidad en cuanto que su misma naturaleza le exige someterse a la razón<sup>28</sup>.

Las potencias inferiores del hombre, tanto aprehensivas como apetitivas, deben someterse a las potencias superiores; la potencia superior aprehensiva que es el entendimiento y a la potencia superior apetitiva que es la voluntad.

En los seres privados de razón y de entendimiento no puede haber voluntad, porque no puede captar lo universal, pero tienen apetito sensitivo que los determina a algún bien particular. Las causas particulares son movidas por la causa universal. Quien sí posee voluntad, tiene como objeto el bien en universal y se somete a las causas particulares para poder llegar a lo que se propone, igual que el gobernador de la ciudad, que intenta el bien común, e instituye por su imperio todos los oficios particulares de la misma<sup>29</sup>.

Es propio del hombre ordenar todos sus actos al fin al que tiende por sí mismo. Tales son los actos voluntarios los propiamente humanos.

28. S. Th. I - II. 74, 3.

29. S. Th. I - II. 1, 2, 3.

Pero, en el hombre, no sólo hay actos voluntarios, ni sólo hay una razón universal, sino que hay actos que corresponden a la concupiscencia y una "razón particular" que pertenecen a la sensibilidad.

### **2.3. Concupiscencia natural y no natural**

Tenemos que decir con Santo Tomás que la concupiscencia es el apetito del bien delectable; pero lo delectable lo es en dos conceptos. Primero, en cuanto es conveniente a la naturaleza, como la comida y la bebida, por ejemplo. A esta concupiscencia de lo delectable se le llama natural. Segundo, como conveniente en cuanto a la aprehensión, así, cuando se aprehende algo como bueno y conveniente, y por ello se deleita en tal cosa. A esta concupiscencia de lo delectable se le dice no natural.

El primer modo de concupiscencia, o sea, la natural, es común a los hombres y a los animales, puesto que para unos y para otros hay algo conveniente y delectable, según la naturaleza.

El segundo modo de concupiscencia, o sea, lo no natural, es propio del hombre, a quién le compete concebir como bueno y conveniente algo que está fuera de lo que la naturaleza requiere. Por esto dice que la primera es concupiscencia irracional; y la segunda, con la razón, y Aristóteles la llama supranatural<sup>30</sup>.

En la concupiscencia no natural, a la aprehensión acompaña un acto deliberativo. En cambio, en la concupiscencia natural, a la

---

30. S. Th. I - II, 30, 3. c.

aprehensión de una cosa como conveniente, no la acompaña ningún acto deliberativo propiamente, es decir, ningún acto voluntario.

La concupiscencia natural tiene por objeto lo que la naturaleza requiere, y ésta dirige siempre a una cosa finita y cierta<sup>31</sup>.

Ahora bien, todo lo que hace el hombre sin perfecta deliberación, no lo hace plenamente como hombre, ya que no interviene lo que es más importante en él. Las acciones que realiza el hombre, unas son acciones humanas y otras son acciones del hombre.

De las acciones que el hombre ejecuta, solamente pueden llamarse "humanas" aquellas que son propiamente del hombre como tal. Y si el hombre difiere de las criaturas irracionales en tener dominio de sus actos, por lo tanto, solamente aquellas acciones de las cuales el hombre es dueño, pueden llamarse con propiedad humanas.

Este dominio de sus actos lo tiene por la razón y la voluntad, y por eso el libre albedrío se llama, como hemos dicho, facultad de la voluntad y de la razón. En consecuencia, sólo se podrán considerar como acciones propiamente humanas las que proceden de una voluntad deliberada. Si algunas otras acciones hay en el hombre, pueden llamarse acciones del hombre, pero no propiamente humanas, porque no son del hombre en cuanto tal<sup>32</sup>.

Una acción puede llamarse voluntaria de dos maneras porque es imperada por la voluntad, como el pasear o el hablar, o porque emana directamente de la voluntad, como el acto mismo del querer<sup>33</sup>.

---

31. *S. Th. I - II, 30, 4. c.*

32. *S. Th. I - II, 1. 1. c*

Un acto del apetito sensible puede ser voluntario del primer modo. En cuanto sea imperado por la voluntad, en ese sentido es humano.

Ahora bien, el acto humano tiene una causa interior, tanto mediata como inmediata. Es causa inmediata del acto humano; la razón y la voluntad por que el hombre es libre. Y causa mediata, la aprehensión de la parte sensitiva y el mismo apetito sensitivo.

Así como el juicio de la razón lleva a la voluntad a algo razonable, la aprehensión de los sentidos inclina al apetito hacia sus objetos. Esta inclinación, a veces, arrastra a la misma razón y a la voluntad<sup>34</sup>.

Se someten los actos a nuestro imperio en cuanto tenemos poder sobre ellos. Y dice Santo Tomás que para saber en qué medida los actos de los sentidos están sometidos al imperio de la razón, hemos de atender hasta qué punto tenemos dominio sobre ellos. El apetito sensitivo, para su actuación depende, no sólo de la potencia del alma, sino también de la disposición corporal, y por eso se distingue del apetito intelectual o voluntad<sup>35</sup>.

### **3. Relación con las potencias cognoscitivas**

Por otra parte, la actividad de una potencia del alma, depende de un conocimiento o aprehensión, que, si es imaginativo y, en consecuencia, particular, es regulado por el conocimiento universal de la razón, como toda virtud universal. En consecuencia, bajo este aspecto, los actos del apetito sensitivo están sometidos al imperio de la razón; pero las cualidades y disposiciones corporales no se

---

33. S. Th. I - II. 1. 1. ad. 2.

34. S. Th. I - II. 75. 2. c.

35. S. Th. I - II. 17. 7. c.

subordinan, y ellas impiden a su vez que esta sumisión de los movimientos sensibles a la razón sea completa.

A veces, los movimientos del apetito se suscitan tan súbitamente ante la aprehensión de una imagen o una sensación que el movimiento se substrahe del imperio de la razón. Y, así, dice Aristóteles que la razón ejerce sobre la parte irascible y concupiscible no un "dominio despótico", propio del amo con su esclavo, sino un "dominio político", o real, como se ejerce para con los hombres libres que no están totalmente sometidos a su poder<sup>36</sup>.

El dominio despótico es aquel que se ejerce sobre los siervos, los cuales no disponen de ningún medio para resistir las órdenes de quien les manda, pues nada propio tienen.

En cambio, el poder político y regio, es el que se ejerce sobre los hombres libres, los cuales, si bien están sometidos al gobierno de su jefe, poseen, sin embargo, cierta autonomía que les permite resistir sus órdenes.

Y, de acuerdo a esto, se dice que el alma domina al cuerpo con imperio despótico, puesto que, los miembros corporales en nada pueden oponerse al mandato del alma, sino que, conforme a su deseo inmediatamente se mueven el pie, la mano o cualquier otro miembro capaz de movimiento voluntario.

En cambio, el entendimiento o la razón dice que imperan al apetito concupiscible e irascible con imperio político, porque el apetito

---

36. S. Th. I - II, 17, 7, c.

sensitivo tiene cierta autonomía que le permite resistir al mandato de la razón.

El apetito sensitivo no sólo puede ser movido por la estimativa en los animales, y por la cogitativa en el hombre, dirigida ésta por la razón universal, sino también por la imaginación y los sentidos. Y por esto es que experimentamos la resistencia que el apetito concupiscible e irascible oponen a la razón al sentir o imaginar algo deleitable que la razón prohíbe o algo triste que la razón manda. Pero aunque opongan resistencia, lo propio es que el apetito inferior obedezca a las órdenes de la razón<sup>37</sup>.

Ahora bien, el entendimiento teórico, dice Aristóteles, no piensa nada que se refiera a la práctica, ni se pronuncia por nada que se haya de huir o de obtener. El entendimiento teórico se distingue del entendimiento práctico en el fin. El entendimiento práctico discurre con miras a conseguir algo. Y es lo que se apeteece lo que constituye el principio del entendimiento práctico<sup>38</sup>.

Las potencias apetitivas son distintas a las demás potencias del alma. Puesto que las potencias se distinguen de acuerdo a la razón de sus objetos, El objeto de la potencia apetitiva es el bien aprehendido.

Pero el intelecto y el sentido aprehenden de un modo distinto el bien, pues el intelecto aprehende el bien conforme a la razón universal de bien, en cambio, el sentido lo aprehende bajo una determinada razón de bien.

---

37. S. Th. I. 81. 3. c.

38. Cfr. Aristóteles, *De Anima* III. 9 y 10: 432b - 433a.

El apetito que sigue a la aprehensión del intelecto, es la voluntad. En cambio, en la parte sensitiva, el apetito concupiscible sigue a la aprehensión del bien apetecible en cuanto es deleitable para el sentido. A este bien se ordena el apetito irascible.

El movimiento del animal siempre se produce debido a algo, ya sea imaginado, o deseado. El animal no se mueve sino apeteciendo algo, a no ser que sea violentado.

Si el movimiento siempre se refiere a lo que se ha de huir u obtener, en el hombre podemos decir que es su entendimiento el que lo mueve, en cuanto que considera especulativamente, pues no se pronuncia por nada de lo que se ha de huir u obtener. El entendimiento teórico no mueve. Aunque el intelecto, dice Santo Tomás, considere especulativamente sobre lo operable, lo hará de un modo universal, y no como principio de una operación particular, pues no manda huir de algo, ni manda tampoco obtenerlo, como cuando pensamos que algo es terrible o deleitable. Y aquí el intelecto no manda temer o desear<sup>39</sup>.

Lo que mueve es la facultad apetitiva. El entendimiento no mueve sin apelición, ya que la voluntad es un apetito, y siempre que se produce un movimiento por medio de la deliberación, influye también la voluntad.

Dice Aristóteles que, en cambio, el apetito mueve a veces en sentido contrario al de la deliberación, puesto que la concupiscencia es una de las clases de apetito<sup>40</sup>.

---

39. Cfr. *De Anima* III, 14.

40. Cfr. *De Anima* III, 10, 433a.

Y así, hay hombres que, al abandonar la ciencia del intelecto, siguen en sus motivaciones a la fantasía, como aquellos que no actúan por la razón sino que se mueven por el mero impulso.

No se apeteece por apetecer, sino que se apeteece algo, puesto que el apetecer es cierto movimiento que tiende a algo.

Cuando deliberamos acerca de lo que se ha de hacer, lo primero es suponer el fin y después ya procedemos en orden a investigar aquellas cosas que nos llevan al fin. El hombre es capaz de subordinar como medios al fin, todo lo que nos conduzca a él. Lo último en la acción del intelecto práctico es principio de la acción.

Tanto el intelecto como la fantasía, mueven en tanto que representan lo apetecible.

El intelecto no puede mover sin el apetito. La voluntad, en tanto que es cierto apetito, es por la que se mueve el intelecto.

El apetito mueve sin la razón, como cuando la concupiscencia es la que mueve, en cuanto que es un apetito que no siempre se da con rectitud.

El apetito y la fantasía pueden producirse con rectitud o sin ella. Por eso, dice Santo Tomás, nuestras acciones pueden carecer de rectitud en cuanto carecemos del intelecto y de la razón<sup>41</sup>:

---

41. *Cfr. De Anima III, 15.*

"Por eso, aunque siempre mueve un objeto apetecible, puede ser éste un bien real o sólo aparente y aun no un bien cualquiera, sino un bien práctico, que es el que puede ser diverso de lo que es"<sup>42</sup>.

Tal apetecible, dice Santo Tomás, es un bien verdadero cuando persiste en el juicio del intelecto recto o un bien aparente cuando se aparta del juicio del intelecto recto por causa del apetito o la fantasía.

Puesto que no todo bien es apetecible y mueve, sino el bien operable, que es el bien aplicado a la acción que puede presentarse de modo diferente.

En el hombre hay apetitos contrarios, y esto se puede dar en cuanto que la concupiscencia puede oponerse a la razón. Cuando los deseos se oponen a la razón, se originan esos apetitos contrarios. Y esto sólo es posible, dice Aristóteles, en los seres dotados de sentido del tiempo.

El hombre, que no sólo es capaz de reconocer lo que es presente, sino que se considera también el pasado y el futuro, puede confrontarlos, y así el entendimiento puede concebir, en vistas a un bien mayor, y planear como medios, acciones presentes para alcanzar un fin en el futuro.

El intelecto, algunas veces ordena, por alguna razón, que el concupiscible se retraga en vistas a una futura consideración. Por ejemplo, sigue comentando Santo Tomás, como cuando el que tiene

<sup>42</sup>. De Anima III, 10, 433a.

fiebre, considera, por algún juicio que debe abstenerse del vino para que no aumente la fiebre.

En cambio, la concupiscencia incita a obrar como quien sólo ve lo presente, pues aquello que es deleitable en el presente es completamente deleitable y bueno, y no se considera como algo futuro:

“...Porque el entendimiento, alargándose a lo futuro, nos manda resistir, y la concupiscencia manda obrar, como quien sólo ve lo presente: ya que lo que deleitable aparece como completamente deleitable, precisamente porque no se ve lo futuro”<sup>43</sup>.

El animal siempre se mueve por un bien actual que mueve al apetito, en cuanto ha sido aprehendido o imaginado. No puede oponer resistencia.

Lo imaginado también puede mover, puesto que la fantasía es cierta representación, a la cual puede seguir un apetito. Así los animales, al imaginar algo distante, lo desean y se mueven hacia eso.

Ahora bien, el hombre, dice Santo Tomás, es manifiesto que busca, desea, lo que tiene más bondad, esto es lo que es mejor, y considera lo que ha de hacer, es decir, delibera, y esto es obra de la razón. El hombre necesita pensar qué es lo mejor que se ha de hacer, para después poder elegir.

---

43. De Anima III, 10, 433b.

El hombre es capaz de opinar, en cambio, el animal no puede deliberar, aunque tenga imaginación. El apetito inferior que sigue a la fantasía no tiene deliberación. El apetito concupiscible y el apetito irascible se mueven sin deliberación si siguen a la fantasía sensible.

Lo propio del hombre es que el apetito superior, que es la voluntad, y que corresponde a la razón deliberadora mueve al apetito que pertenece a la fantasía sensible. Y así, el continente vence a las pasiones, por la deliberación de la razón.

Por un orden natural, el apetito superior mueve al inferior. Y así, el apetito inferior, aunque posee un movimiento propio, se mueve por un orden natural, por el movimiento del apetito superior y por el movimiento de la razón deliberadora.

Lo universal mueve, sin embargo, como causa primera e inmóvil y, en cambio, la opinión de lo particular mueve como causa próxima y en cierto modo participando del movimiento. Es necesario que el movimiento del hombre siga a la aplicación de la opinión universal en lo particular.

El objeto de la voluntad, que es presentado a la voluntad por la razón, es el bien intelectual. En cambio, el bien sensible, que es presentado por los sentidos o la imaginación, no es proporcionado a nuestra facultad volitiva, sino sólo al apetito sensitivo, pues la voluntad puede tender al bien universal que la razón aprehende, y en cambio, el apetito sensitivo sólo tiende al bien particular que perciben los sentidos.

---

Y el entendimiento práctico inquiere y delibera sobre los medios que conducen al fin; y la rectitud de la razón, en lo que concierne a estos medios, consiste en conformarse al apetito del fin debido. Y este mismo apetito supone una apreciación recta del fin, que es dada por la razón<sup>44</sup>.

Peor con un solo acto, la razón no puede lograr un dominio pleno sobre la facultad apetitiva. La razón juzga en cada acto que debe ser apetecido, pero no puede obtener que la potencia apetitiva tienda a objeto de un modo connatural y en todas las circunstancias, sino que esto se logra mediante el hábito de la virtud, es decir, con una serie reiterada de actos<sup>45</sup>.

#### **4. El juicio de la cogitativa**

Del estudio de los otros sentidos internos hemos podido extraer la conclusión de que tanto el sentido común como la fantasía y la memoria, no conocen nuevos aspectos de la cosa, sino conociendo nuevos aspectos del cognoscente: conciencia actual (sentido común) y pretérita (memoria) y abstracción activa o reproductibilidad imaginativa (fantasía) de contenidos en ausencia del estímulo externo. La aparición de estas instancias subjetivas ha hecho posible la reconstrucción del objeto de percepción, fragmentado inicialmente al ser recibido por distintos receptores sensoriales. Pero, ¿sucede otro tanto con la cogitativa?

La estimativa juzga de un modo natural de los valores útiles de las cosas; pero no lo hace en virtud de un contenido que le venga de la acción misma de la cosa sobre el sentido; veíamos ya cómo en la

---

44. S. Th. I - II, 19, 4, c.

45. S. Th. I - II, 51, 3, c.

definición misma de <sensible per accidens> se incluía el no ser conocido por inmutación alguna, ni absoluta ni modal, proveniente del objeto sensible.

Siendo potencia sensible, la cogitativa no puede conocer a no ser que sea inmutada orgánicamente, para adquirir la actualidad necesaria para poder conocer. Claro que la cogitativa no es inmutada, como tampoco la fantasía ni la memoria, por el sensible en acto (el estímulo externo en su condición física), sino por el sentido en acto, esto es, por un conocimiento precedente.

**Pero si no queremos reducir la cogitativa a la fantasía e identificarlas, si justificamos la existencia de la cogitativa por la necesidad de que el animal capte valores que la fantasía es incapaz por sí sola de descubrir, es preciso que hagamos intervenir una nueva instancia subjetiva, un principio de conocimiento que, no siendo resultado inmediato de la acción absoluta del objeto sobre el sentiente (acción que mediría absolutamente ese contenido objetivo), haga sin embargo conocer ese objeto bajo un nuevo aspecto, a una nueva luz, en una nueva relación con el sujeto sentiente. ¿Qué puede ser esta nueva instancia subjetiva?**

Informada así la cogitativa de modo preconsciente, en virtud de esa su actualidad primera, recibe, pues, los contenidos o determinantes objetivos que le vienen de los otros sentidos con una disposición determinada, en virtud de la cual resulta una valoración de los mismos en relación con su disposición fisiológica, de cuya valoración resulta en el apetito la emoción en su doble constitutivo: como

actitud psíquica, de deseo, fuga, tristeza y como expresión corporal en la sintomatología vegetativa correspondiente.

En el animal este esquema está comprobado: "Las urgencias sexuales en la vida del animal indican claramente la total dependencia de su apetencia emocional de las disposiciones corpóreas. Siguiendo ciclos bien definidos, las glándulas gónadas se hacen activas y segregan sus hormonas; juicios instintivos indican que la copulación es agradable y conveniente en este momento. El período de celo se ha establecido. Los cambios fisiológicos, pues, en los animales influyen necesariamente los juicios instintivos y, necesariamente también, provocan el correspondiente estado emocional"<sup>46</sup>.

En el hombre obedecen a este esquema las emociones experimentadas en la primera infancia, de carácter igualmente instintivo y, en su conducta ulterior, los actos "primo primi". Estos últimos, en efecto, son actos del apetito sensitivo y, por tanto, deben ser originados por alguna percepción. Pero su diferencia respecto de los "motus secundo primi" está precisamente en el punto de donde parte la iniciativa: en los primeros, la iniciativa está en la disposición orgánica del apetito; en los segundos, la iniciativa corresponde a la cognitiva.

El componente fisiológico o material de la pasión no la constituye esencialmente por sí solo, ni es capaz, por tanto, de desencadenarla sin una percepción correspondiente<sup>47</sup>. Es preciso, en cualquier caso, una valoración cognoscitiva. Pero esta valoración, que comienza siendo instintiva en el hombre, esto es, dependiente por entero de las tensiones orgánicas, poco a poco se va racionalizando, ligándose a

46. Cfr. Ubeda y Soria, "Trat. pasiones", pág. 596

47. Cfr. Ubeda y Soria, "Trat. pasiones", pág. 603.

Intereses más vastos y complejos, independizándose en cierta medida del estado fisiológico y organizándose en torno a valores reales, objetivos (sociales, estéticos, religiosos, etc.). La educación, el lenguaje y, sobre todo, la aparición y actuación progresiva de la inteligencia en el hombre, amplía estas valoraciones hasta el infinito y el apetito se pliega a esta riqueza de motivos. Estas discriminaciones de valor, conservadas por la memoria, pueden entonces, de por sí, desencadenar la emoción correspondiente, sin necesidad de un estado de tensión fisiológica precedente (al menos, de una tensión urgente).

La cognitiva, merced a su participación intrínseca de la racionalidad, puede extender, por analogía, la valoración primitiva que recaía sobre objetos capaces de satisfacer necesidades instintivas a objetos ligados a ellos por algún tipo de asociación (principalmente por semejanza, pero también por mera contigüidad y hasta por contraste). Los procesos asociativos que se desarrollan, así, continuamente en nuestra percepción interna pueden, por sí mismos, provocar reacciones emocionales que sean antecedentes o que sigan al imperio voluntario.

Precisamente este es el modo propio y exclusivo de la cognitiva humana frente a la estimativa animal: mientras ésta paga su infalibilidad instintiva al precio de una limitación estricta en su comportamiento y en sus reacciones emocionales, la cognitiva se ve obligada a elaborar sus criterios mediante indagaciones, experiencias, analogías y deducciones, pero para conseguir una ampliación virtualmente indefinida en el ámbito de sus discriminaciones, de su vida emocional y de su comportamiento. En

---

todo caso, estas emociones provocadas ya por valoraciones prácticas fruto de la experiencia, son ya "motus secundo primi" y sólo éstos son imperables y libres con libertad participada<sup>48</sup>.

Por otra parte, si esta ampliación del campo de conciencia y de la variabilidad de movimientos afectivos es la condición de una psicología verdaderamente humana y de una vida moral, es también la condición de posibilidad de perturbaciones mentales de origen psicógeno. Los animales no padecen neurosis. La complejidad, en cambio, del mecanismo humano cognoscitivo-afectivo le hace vulnerable en diversa medida, según la constitución psicósomática, las exigencias del ambiente y la capacidad de síntesis psíquica de la personalidad. Determinadas reacciones afectivas, más o menos íntimamente ligadas a los instintos fundamentales, pueden encontrar obstáculos excesivos para su descarga y ser automatizadas; inconscientes, no por eso dejan de tener una actividad; pero se trata de una actividad perturbadora, que busca la descarga a través de procesos simbólicos, de síntomas corporales o de ideas obsesivas.

Una vez excitada la pasión, bien sea por un movimiento instintivo (motus primo primi) bien por una discriminación de la cogitativa no imperada por la razón (pasión antecedente) el juicio de la cogitativa ya no goza de una libertad y objetividad perfectas y puede ser decisivamente vencido por la pasión.

Ahora bien, la recta razón preexige los principios de donde procede su raciocinar. Pero para descender a los casos particulares es necesario que la razón parta, no sólo de los principios universales, sino también de los particulares... Ocurre a veces que tal principio

---

48. Cfr. Ubeda y Sorta, "Trat. pasiones", pdg. 603, 4.

universal, conocido por entendimiento o por ciencia (síndéresis o ética), es deformado en este caso particular por alguna pasión...

Estos fines están inscritos en el dinamismo esencial de su apetito, que tiende a ellos de una manera natural<sup>49</sup>. El juicio axiológico en los animales no tiene, pues, sentido, más que en el orden de los medios, como regulador de una conducta cuyos fines no conoce -pero los conoce Dios, autor suyo. De ahí la analogía tantas veces repetida, entre la estimativa animal y la prudencia humana que se extiende a sus actos respectivos.

Si la prudencia debe determinar los medios concretos con que se debe procurar el fin de las virtudes morales, tanto por lo que supone de singularidad material, como por razón de la materia a regular, los movimientos afectivos, la colaboración de la cognitiva se hace indispensable. Aquino reconoce explícitamente la necesidad de esta colaboración para el acto completo y perfecto de la prudencia.

Por lo dicho se puede sospechar la importancia que tiene la actuación de la cognitiva para toda nuestra vida moral y plenamente humana. El papel desempeñado por ella en las diversas etapas del acto humano completo es distinta.

En el orden de la intención, es donde, ciertamente, la colaboración de la cognitiva puede ser reducida al *minimum*: puede ser enteramente accidental tratándose de actos eólicos de las potencias superiores.

¿Por qué? Porque la singularidad es aquí condición de apetibilidad; pero al no ser singularidad material, no precisa de la función

49. Aquino, "De virt. incomm.", a.6.

concretiva propia de la cogitativa. De ahí que quepa concebir un odio universal al mal en la voluntad. En tal acto, el papel de la cogitativa se reduce a un apoyo extrínseco de la intelección, el exigido por la "conversio ad phantasmata" que acompaña a todo universal directo.

En el orden de la elección ya es otra cosa. La elección, como los actos preparatorios que a ella inmediatamente se ordenan, es "de his quae per nos aguntur"<sup>50</sup>, de nuestras acciones particulares, de la actividad concreta del hombre de carne y hueso. De ahí la actuación necesaria de la cogitativa en la línea misma de la motivación, actuación que determinará y será determinada recíprocamente por una especial "conversio ad phantasmata" por parte del intelecto.

En el orden de la elección son tres los actos cognoscitivos a los que se puede reducir nuestros procesos deliberativos: el consilium, el iudicium de agendis o juicio prácticamente-práctico electivo y el imperio (que entra ya en el orden de la ejecución)<sup>51</sup>. La necesidad del consejo o deliberación está clara: "en las cosas prácticas se encuentra mucha incertidumbre, por versar las acciones sobre cosas singulares y contingentes, tan inciertas por su misma variabilidad. En materias dudosas e inciertas la razón no da su juicio sin una deliberación e investigación precedente. Por eso es necesaria una indagación que se llama consejo"<sup>52</sup>.

Elegido el bien o la acción a realizar, el impulso de esa elección traduce en imperio a las potencias encargadas de su ejecución. El imperio es, precisamente, el acto más propio de la razón práctica y el que define propiamente a la prudencia<sup>53</sup>.

---

50. S. Th. I - II. 13, 4.

51. S. Th. I - II. 57, 6.

52. S. Th. I - II. 14, 1.

Tratándose de operaciones a realizar por el apetito sensitivo o por la facultad motriz, la intervención de la cogitativa es inexcusable y su colaboración con el entendimiento, que la instrumentaliza, entrecuchisma.

Debemos sin embargo, hacer una distinción. Hay un imperio que recae sobre los actos propios de la cogitativa y este es concomitante a toda intelección, pues no entendemos nada en nuestro actual estado de encarnación sino convirtiendo a los fantasmas, esto es, incorporando el abstracto al concreto.

Este imperio de la razón incluye la moción al uso propio de la voluntad, a quien pertenece mover a todas las potencias imperables del alma para que realicen sus operaciones<sup>54</sup>, potencias entre las que se encuentra la cogitativa: "usus cogitativae virtutis subjacet voluntati"<sup>55</sup>. Con la misma virtualidad impulsora se mueve y aplica al acto del imperio, tanto a la razón particular como a la universal, esto es, al entendimiento y a la cogitativa, a menos que el acto de elección sea precisamente el acto de ésta o de aquélla separadamente.

Pero el imperio racional sobre las pasiones y sobre la motilidad se ejerce a través de la cogitativa. La voluntad mueve inmediatamente a todas las facultades en el orden de ejercicio; pero no en el de especificación. Por eso, especificada por el imperio, que incluye tanto el precepto de la razón como la orden concreta y circunstanciada de la cogitativa, puede intensificar o mitigar la pasión, encauzarla o permitir que se desborde.

---

53. S. Th. II - II, 47, 8.

54. S. Th. I - II, 16, 1.

55. S. Th. I, 11, 2.

#### 4.1. Función especulativa de la cogitativa

La estimativa, lo decíamos al principio, no tiene en el animal actividad propiamente especulativa. La aprehensión de un contenido absoluto que precede y condiciona toda apreciación práctica relativa era realizada en él por la imaginación. De ahí que tratáramos primeramente de la función práctica de la misma. Si la cogitativa humana tiene una función especulativa, ella no le compete por lo que tiene de potencia sensitiva, sino por ser facultad suprema sensible de un animal racional.

Decíamos también cómo, para el funcionamiento práctico de la estimativa, era precisa la intervención de un elemento preconsciente que actuara a modo de virtualidad de conocimiento, sin ser especie innata, para que adquiriera conocimiento de un valor que no estaba determinado por la acción del estímulo en los receptores sensoriales. Aquí hemos de encontrar algo análogo.

El elemento preconsciente que determina el descubrimiento, en el sensible per se que presenta la imaginación como determinante objetivo, del sensible per accidens objeto motivo de la cogitativa (el <individuum sub natura communi>), es precisamente la acción del intelecto agente que eleva la potencia sensitiva sobre su propio nivel y actúa en el acto primero de la formación del fantasma.

De lo expuesto se deduce que la cogitativa es capaz, en el orden especulativo, de conocer algo "per modum simplicis apprehensionis", porque la acción del intelecto agente no aporta, en realidad, dato objetivo alguno (un "quod") que pueda entrar en comparación con el

dato externo, sino tan sólo una referencia del acto de la cogitativa al objeto especificativo de la intelección, el ser universal. La cogitativa está ya, en su estructura esencial, adaptada a esta coordinación con la inteligencia y participa, por tanto, intrínsecamente, de su racionalidad.

Aquino hace referencia, en este sentido, a los actos de la cogitativa por los que se origina (mediante la intervención del intelecto agente, siempre supuesta) el concepto universal en nosotros: "si se consideran muchos singulares que son indiferentes respecto de algo único que existe en todos ellos, y ese algo único, según lo cual no difieren, es captado por el entendimiento, se tiene ya el primer universal, sea esencial, sea accidental. Pues porque encontramos que Sócrates y Platón y muchos otros hombres son indiferentes en cuanto a la blancura, por eso extraemos de ellos este algo único que es la blancura, como un universal que es accidente. Y, de modo semejante, porque encontramos que Sócrates y Platón y otros muchos hombres son indiferentes en cuanto a la racionalidad, por eso extraemos de ellos ese algo único, en el cual no difieren, que es la racionalidad, como universal que es diferencia (específica)"<sup>56</sup>.

Este proceso, en lo que tiene de función sensitiva, tiene por término la fijación de todos los aspectos perceptivos en torno a contenidos de valor o cualificaciones de los objetos dentro del universo de intereses y conocimientos del sujeto. Estos contenidos de valor son la "significación" de los conjuntos perceptivos que la elaboración primaria *segrega* como unidades espacio-temporales.

---

56. *In Post. Analyt.*, lect. 20, párr. 594-5.

Amplios sectores de experimentalistas reconocen esta doble etapa en la percepción: la de asimilación de puros contenidos formales o aspectos fenomenales y la de «incorporación del significado»<sup>220</sup>. La psicopatología sensorial comprueba también la existencia de situaciones psíquicas en que el enfermo percibe perfectamente: la configuración visual, táctil, etc., de los objetos pero es incapaz de reconocerlos como cosas, de discriminar su valor, de clasificarlos y nombrarlos.

Mirado el proceso como preambular a la intelección y dirigido de algún modo por el intelecto agente, este proceso no es otro que la percepción del singular de una naturaleza determinada por la cogitativa en el fantasma de la imaginación y con la aportación de la experiencia pasada acumulada en la memoria.

La cogitativa, en efecto, no puede nunca conocer sino en presencia del fantasma de la imaginación. La imaginación es la potencia precisamente de la que depende ella de un modo inmediato y primario en la adquisición de su propia especie impresa o determinante cognoscitivo y es el término objetivo de cuya relación con la disposición afectiva juzga en su función práctica: ahora bien, la cogitativa es potencia puramente cognoscitiva, no conservadora: ha de conocer su objeto, las *intentiones insensatae* "en" el fantasma, como una determinación suya, como una "*intentio circa formam*".

Ni se diga que basta la memoria para independizar las intenciones de su vinculación al fantasma: en primer lugar, porque el acto de la cogitativa es determinante del de la memoria, que se limita a conservar o registrar sus discriminaciones de valor; pero, además,

---

hemos visto ya como lo propio de la memoria era tender al fantasma, como la imagen es antes aprendida; y que es conservación actual del fantasma, no según sí mismo, pues esto corresponde a la facultad imaginativa, sino en cuanto el fantasma es la imagen de algo que antes se ha sentido.

La cogitativa y la memoria conocen el fantasma bajo un aspecto que, por ser en algún modo reflexivo, no le es dable conocer a la fantasía. Es el mismo problema y solución idéntica a la que plantea el sentido común respecto de los sentidos externos. Conocer una cosa en su imagen (propio de la imaginación), no es lo mismo que conocer esa imagen como imagen de la cosa o como reproducción de una percepción anterior de esa cosa: esto implica ya una cierta reflexión sobre el mismo fantasma que no le es posible a la fantasía por ser facultad orgánica.

Y el conocer esa imagen como principio de un movimiento afectivo y en relación con la apetibilidad del objeto representado o como término a quo de la abstracción intelectual; tampoco es un conocimiento que vaya incluido en la simple reproducción de los aspectos puramente formales (sensibles per se) de la cosa: precisa igualmente una facultad que domine y sea objetivamente determinada por el fantasma, de una parte, y por la potencia apetitiva o por el intelecto agente relevante, de otra.

---

## CONCLUSIONES

En este trabajo tratamos de introducirnos a la doctrina de Santo Tomás de Aquino sobre la cogitativa. La cogitativa es clave para entender la teoría del conocimiento de Sto. Tomas; dada la naturaleza del hombre, compuesta de cuerpo y espíritu. Es necesario abstraer las notas materiales contenidas en las representaciones imaginativas, porque no se puede conocer verdadera y completamente la naturaleza de cualquier objeto material, si no se conoce como existe en concreto.

---

Quisimos comenzar por definir a la cogitativa como una facultad por que Sto. Tomás parte del principio de que los actos se especifican por sus objetos y las facultades por sus actos, y en el caso de la facultad designada con el nombre de cogitativa, es importante especificar cual es su objeto. Vimos que tiene una función teleológica en relación con su objeto. Es preciso ver la diferencia de ésta facultad con respecto, principalmente, a las facultades sensitivas internas; pero ante todo cabe decir que se establecen con afán de explicitar y especificar el proceso cognoscitivo del hombre, pero teniendo muy presente que el conocimiento y el actuar en el hombre no es fragmentario sino que está implicada toda la persona, con la totalidad de sus facultades. Estas facultades se entretajan formando una unidad.

Todo conocimiento intelectual presupone una percepción anterior y ésta a su vez una sensación previa, de esta manera todo conocimiento tiene un principio en la sensibilidad en contacto con la realidad, por lo que el hombre esta "abierto al mundo mediante el conocimiento".

Las sensaciones están referidas a un objeto percibido, son la base de una aprehensión. En base a esto, se funda una segunda aprehensión, y por esto St.o Tomás dice que una potencia procede de la esencia del alma mediante otra.

En una primera instancia las potencias sensibles reciben las formas de los objetos exteriores. A cada sentido le corresponde un género de sensibles.

Luego se da un proceso de discriminación de dichos sensibles, su verificación y conservación.

Ahora bien, se da también una percepción de ciertas intenciones como lo dañino o lo útil, que será el objeto de la facultad que nos interesa y que está relacionado a la memoria que los conserva bajo la razón de pasado.

Por otra parte, afirmamos que el apetito sensible es la tendencia a aquello que se aprehendió como útil o deleitable.

Después de apuntar el objeto propio de la cogitativa nos pareció conveniente, en un segundo capítulo, entender las operaciones de los seres vivos, para explicar la diferencia entre la sensibilidad animal y la humana y de este modo entender como el conocimiento sensible se ordena al conocimiento intelectual.

Explicamos como en todo ser vivo se da una jerarquía de sus facultades, la potencia primera es en el orden de la naturaleza origen de las demás a modo de fin y principio activo. Esto es diferente si consideramos la primacía en términos de generación y tiempo. También consideramos que el sentir es un acto del compuesto. No se da por una simple recepción exterior sino que necesita una actualización, que de lugar a formas intencionales; asimismo el fin de los actos y movimientos, en los animales, está determinado por su

naturaleza, a diferencia del hombre quien se fija un fin y a él mismo ordena sus actos por medio de la razón y el entendimiento. Es la facultad intelectual lo que mueve las potencias sensitivas. El hombre confronta los contenidos obtenidos, de esta manera podemos afirmar que en la persona humana el sentido existe en razón del entendimiento y no al contrario.

El conocimiento en el hombre se origina en los sentidos pero conoce muchas cosas que el sentido no puede percibir porque hay potencias más perfectas en el hombre por la participación del entendimiento, que es de origen espiritual.

En el hombre el objeto de la potencia sensitiva es el cuerpo sensible, lo singular y concreto, pero no al margen del orden intelectual, pues no conoce el sentido o el entendimiento, sino el hombre sirviéndose de ellos porque hay una unidad radical en el hombre, que no se puede separar en su proceso cognoscitivo.

El conocimiento humano requiere la imagen recibida de los sentidos y la luz natural de la inteligencia por cuya virtud abstraemos de la imagen el concepto inteligible.

La materialidad del órgano y de su objeto le impide al sentido penetrar hasta el ser en cuanto tal, que es siempre inmaterial, y como tal, inasequible a una facultad corpórea; y aunque es verdad que no se entiende sin los sentidos, también debemos afirmar que no basta con la impresión de los cuerpos sensibles para que se

---

produzca la operación intelectual o sensible, porque esta impresión si bien es la materia del conocimiento, no es la causa.

Tanto sentido como entendimiento están en potencia en relación a su objeto y son receptivos del mismo, y mientras el sentido versa sobre lo particular, el entendimiento versa sobre lo universal.

En este punto fundamos la necesidad de la cogitativa, de la cual tratamos en el último capítulo. Dijimos que las intenciones percibidas por la cogitativa son accidentalmente sensibles, y que se refieren a algo singular, las intenciones son captadas por el conocimiento sensible. Pero como las cosas son singulares, mutables sujetas al espacio y al tiempo; y las ideas son universales, necesarias y eternas, se necesita por tanto una facultad vuelta hacia los singulares y hacia el universal, y esa es la cogitativa. Para Sto. Tomás la cogitativa conoce al individuo en cuanto existe bajo una naturaleza común, por lo tanto, participa del orden intelectual, y de aquí le viene su percepción.

La cogitativa conoce los singulares materiales; forma juicios comparativos y raciocinios de orden particular; prepara las imágenes sensibles internas, "el fantasma", que sirve para la formación de las ideas; sirve como medio entre el orden sensitivo y el intelectual; presenta los valores positivos o negativos de las cosas que mueven nuestra afectividad sensible.

El objeto de la cogitativa es por tanto, la esencia de las cosas particulares. Aprehende en singular todo lo que el entendimiento aprehende en universal. Aprehende el contingente en cuanto tal y

conoce los valores en cuanto propiedad de una naturaleza.<sup>17</sup> Y organiza los contenidos reales en el tiempo y en el espacio. Hace comparaciones, percibe las intenciones mediante cierta deducción. Interviene en la acción prudencial, se aplica el universal al singular mediante la cogitativa. Recoge y organiza los datos de la experiencia actual y pasada.

Concluimos nuestro trabajo haciendo un juicio práctico de esta función especulativa de la cogitativa. Esperamos que hayamos cumplido con nuestro objetivo inicial de tratar de explicar la importancia de esta facultad en el cuerpo de la filosofía Tomista.

## BIBLIOGRAFIA.

### LIBROS:

- AQUINO, Tomás,  
AQUINO, Tomás, "Suma Teológica", ed. BAC, Madrid 1988  
"Comentario al 'Libro del Alma' de Aristóteles",  
Trad. y notas M.C. Donadio Maggi,  
ed. Fundación Arché. Buenos Aires, 1979
- ARISTOTELES. "Metafísica", ed. trilingüe de V. García Yebra,  
Madrid, 1982.
- BASAVE, Agustín, "Fundamentos de Filosofía del Hombre",  
ed. Austral, 1978.
- BRENNAN, Robert.  
DERISI, Octavio, "Psicología Tomista", ed. Morata, 1969.  
"Santo Tomás de Aquino y la Filosofía Actual"  
Universidad Católica Argentina,  
Buenos Aires, 1975
- FABRO, Cornelio, "Percepción y Pensamiento", ed. EUNSA,  
Pamplona, 1978
- FABRO, Cornelio, "Introducción al Problema del Hombre",  
ed. Rialp, Madrid, 1982
- GILSON, Etienne,  
GARCIA LOPEZ, Jesús, "El Tomismo", ed. EUNSA, Pamplona, 1978  
"Estudios de Metafísica Tomista",  
ed. EUNSA, Pamplona, 1976
- JOLIVET, Régis. "Psicología", ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires,  
1979.
- MILLAN PUELLES, Antonio "Fundamentos de Filosofía", ed. Rialp,  
Madrid, 1962
- POLO, Leonardo, "Curso de Teoría del Conocimiento I",  
ed. EUNSA, Pamplona, 1984
- RIERA MATUTE Agustín, "La Articulación del Conocimiento Sensible",  
ed. Universidad de Navarra, S.A.  
Pamplona 1970
-

- AQUINO, Tomás, "Los principios de la realidad natural", Tradición, México, 1975  
 AQUINO, Tomás, "Suma Contra Gentiles", BAC, Madrid, 1967  
 ALVIRA Tomás, "Naturaleza y Libertad", ed. EUNSA, Pamplona, 1985  
 COPLESTON, "Historia de la Filosofía", Ariel, México, 1988

#### ARTICULOS

- ALLERS Rudolf, "The Intellectual cognition of Particulars", The Thomist, 1941  
 ALLERS Rudolf, "The Cognitive Aspect of Emotions", The Thomist, 1942  
 DA CASTRONOVO, Angelo, "La Cogitativa in S. Tomasso", Doctor Communis, Roma, 1959  
 FLYNN Thomas V., "The Cognitive Power", The Thomist, 1935  
 FABRO Cornelio, "La Percezione Intelligibile, del Singolare Materiali", Angelicum, Roma, 1939  
 FABRO, Cornelio, "Participación e causalità: secondo S. Tomaso d' Aquino", società coitrice internazionale, Torino, 1960  
 HIRSCHBERGER, Johannes, "Historia de la Filosofía", Herder, Barcelona, 1985  
 LENNON Joseph L., "The Notion of Experience", The Thomist, 1960  
 LOBATO Abelardo, "Avicena y Santo Tomás", Estudios filosóficos, Santander, 1955  
 MANZANEDO, Marcos F., "La Cogitativa del Hombre y la Inteligencia", Angelicum, Roma 1990  
 MANZANEDO Marcos F., "La Memoria en sus Relaciones con otras Facultades Anímicas", Studium, 1974  
 MANZANEDO Marcos F., "Existencia y Naturaleza de la Memoria según Santo Tomás", Studium, Madrid, 1973

- |                         |   |
|-------------------------|---|
| PEREZ FERNANDEZ Isacio, | "Profundidad Ontológica de la Diferenciación Personal y su Radicación somática", Estudios Filosóficos, 1966 |
| REIMERS Adrian J,       | "St. Thomass Intentions at De Veritate", Doctor Communis, Pontificia Academia di                            |
| RODRIGUEZ, Victorino,   | "La Cotitativa en los Procesos de Conocimiento y Afección", Estudios Filosóficos, Santander, 1957           |
| SCHMIDT, Robert W,      | "The Problem of Perception", The Thomist, Washington, D. C. 1942  |
| SUAREZ, Armando         | "Los Sentidos Internos en los Textos y Temática Tomista", Salmanticensis, Roma, 1959.                       |
| THUM Beda,              | "La Dottrina de S. Alberto Magno Sui Sensi Interni", Angelicum, Roma, 1944                                  |
| WOLFSON Harry A.,       | "The Internal Senses in Latin, Arabic and hebrew Philosophic Texts", Harvard Theological Review, 1935       |



