

# LOS SENTIDOS INTERNOS EN LOS TEXTOS Y EN LA SISTEMÁTICA TOMISTA

por ARMANDO SUAREZ, O. P.

La urgente necesidad de confrontar la *philosophia perennis* con la ciencia actual con objeto de establecer su posible conformidad profunda en todo cuanto, en ambos sectores, es permanente y válido, implica la urgencia de determinar el sentido genuino de la síntesis tomista, en cada punto, y el análisis crítico de los datos actuales de la ciencia experimental correspondientes. La tarea es vasta y atrayente por ambas partes.

Gran parte de la neoescolástica, preocupada por poner al día la psicología del conocimiento sensitivo, ha intentado incorporarse a la corriente experimental, descuidando un tanto el estudio del Dr. Angélico. Los estudios sobre la percepción, sobre el dinamismo de las imágenes, sobre los procesos de aprendizaje, etc., se han podido hacer, así, sin contar apenas con la sistematización tomista de los sentidos internos y, desde luego, omitiendo por completo el papel directriz que corresponde a la cogitativa en tales procesos. Esto, que sería explicable dentro de los escolásticos suarezianos, es inaudito por lo que se refiere a los tomistas.

Y ciertamente los grandes maestros de la restauración del tomismo (un Sanseverino, un Zigliara, un Mercier...) fueron los primeros en descuidar este estudio. Basta comparar el espacio dedicado por Sanseverino en su espléndida *Dynamilogia* a los sentidos internos y, sobre todo, a la cogitativa, con el consagrado a la sensación en general y a cada uno de los sentidos externos en particular.

La reconstrucción del genuino pensamiento tomista por lo que respecta a la teoría de los sentidos internos (tema que las direcciones experimentalistas contemporáneas estudian como problemas de percepción y de los diversos procesos mnemónicos, imaginativos y de aprendizaje) se ha venido haciendo, de pocos años a esta parte, desde dos puntos de vista: histórico y sistemático.

Un estudio de primer orden para sorprender el desarrollo de las ideas

y sistemas en torno a este problema es el de Harry A. Wolfson, publicado en «Harvard Theological Review» <sup>1</sup>. Cornelio Fabro <sup>2</sup>, beneficiándose en parte de este estudio y aportando nuevos datos, ha realizado una reconstrucción histórica (y sistemática a la vez) de gran amplitud y coherencia, tomando a la vez contacto con las diversas tendencias psicológicas modernas, cuyos resultados critica con sagacidad poco común y, lo que es más importante, integran en la sistemática tomista en gran proporción, a nuestro juicio, «Percezione e pensiero» es una de las obras más serias y logradas de la psicología del conocimiento.

Entre nosotros, y ciñéndose exclusivamente al problema del *sensus communis*, el P. Ubeda Purkis ha publicado en esta misma Revista un amplio ensayo histórico que abarca desde Aristóteles hasta Sto. Tomás <sup>3</sup>, donde se da acabada cuenta de los diversos desarrollos y matices del tema en las principales figuras.

Desde el punto de vista sistemático, fue el llorado P. Manuel Barbado, O. P., quien primero hizo ver la amplitud y complejidad de la teoría tomista de los sentidos internos en la dinámica total de las potencias vitales, recogiendo los principales textos y problemas sobre el tema <sup>4</sup>.

Recientemente, el P. Victorino Rodríguez, O. P., ha publicado un estudio sobre «La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección» <sup>5</sup> en que, reuniendo casi exhaustivamente los textos tomistas relacionados con el tema, los somete a una exégesis impecable y a una lúcida sistematización.

Nuestro trabajo, teniendo en cuenta los estudios históricos precedentes <sup>6</sup>, será sin embargo, casi exclusivamente sistemático. Hemos procurado hacer una exégesis cuidadosa de todos y cada uno de los textos, desperdigados a través de la inmensa obra del Doctor Angélico, buscando la coherencia sistemática y la continuidad dinámica, sin desdén, aquí y allá, la posibilidad de entronque con determinadas hipótesis experimentales o doctrinas científicas <sup>7</sup>.

1. *The internal senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts*, en «Harvard Theological Review», XXXVIII.

2. Cornelio Fabro, «Percezione e pensiero», Soc. Edit. Vita e pensiero, Milan, 1941.

3. El «sensus communis» en la psicología aristotélica, «Salmanticensis», 3 (1956).

4. *Estudios de Psicología experimental*, C. S. I. C., Madrid, 1946. Como es sabido, estos estudios han sido publicados bajo la dirección del P. Ubeda, pero datan de muchos años atrás.

5. *Estudios Filosóficos*, VI, Mayo-Agosto, 1957, págs. 245-277. El presente estudio estaba ya enteramente redactado cuando apareció el artículo del P. V. Rodríguez. Nuestra convergencia total por lo que respecta a la cogitatura es, para nosotros, una garantía de acierto. Damos gracias a los PP. Ubeda y Rodríguez por su lectura de estas páginas.

6. Una síntesis, aligerada de citas, de este trabajo, forma parte de los comentarios del volumen III a la Summa bilingüe de la B. A. C. (tratado «De Homine», en colaboración con el P. Ubeda, recientemente publicado).

7. A la que, sin embargo, no queremos atribuir mayor alcance que el de una hipótesis de trabajo.

## EL PLANTEAMIENTO ARISTOTELICO

La teoría sistemática de los sentidos internos dentro de la escolástica es el resultado de un lento proceso de elaboración, a partir de los primeros análisis del Estagirita (precedido de las intuiciones de Platón, ciertamente escasas y de poco valor para nuestro propósito), a través de los comentarios árabes y la escolástica de la recepción, con algunas aportaciones de los fisiólogos (Galeno sobre todo) y de los Estoicos, hasta llegar a su plena madurez en Santo Tomás. Las estaciones claves de este recorrido son, a nuestro parecer, las que ilustran los nombres de Aristóteles, Avicenna, Averroes, San Alberto Magno y el propio Santo Tomás <sup>8</sup>.

El Estagirita no ha dejado una construcción sistemática de los sentidos internos; pero ha proporcionado los elementos para su elaboración. Su honda convicción de la continuidad de la naturaleza le llevó, tras el análisis magistral de los sentidos externos, al estudio de una serie de funciones que recoge bajo la denominación de *κοινή αἴσθησις* en relación con determinados problemas que plantea la sensación y, dando un paso más, a la investigación de otra serie de funciones en relación con los procesos superiores (*φαντασία* y *μνήμη*)

El laconismo de sus frases y el sentido aporético de muchas de sus proposiciones, ligado a la imprecisión propia del que por vez primera explora un mundo abandonado antes a simplificaciones precientíficas, cuando no a la pura mitología, han dado ocasión a que el pensamiento aristotélico fuera diversamente interpretado por sus exégetas y sus seguidores a través de los siglos. Intentaremos esbozar en un brevísimos resumen su planteamiento del problema, tal como lo dejan entrever los últimos estudios <sup>9</sup>.

Al tratar de los objetos de los sentidos, Aristóteles introduce por vez primera la luminosa clasificación de los sensibles (*αἰσθηματα*) en propios, comunes y «per accidens» <sup>10</sup>. Los dos primeros constituyen una categoría única, los sentidos «per se» (*καθ' αὐτό*), en oposición a los «per accidens» (*κατα συμβεβηκος*), porque aquéllos inmutan el sentido y éstos no. Pero la captación de los sensibles comunes —que, para Aristóteles se resumen en el movimiento —, si por una parte se hace por cada sentido exterior en cuanto que tales sensibles comunes están inseparablemente ligados a los propios, por otra parte es común a todo sentido, es una función común de la sensibilidad, una (*κοινή αἴσθησις*) <sup>11</sup>. Esta expresión, relacionada con

8. Véase el estudio de Wolfson, citado más arriba. Et. Ubeda, op. cit.

9. Además de la utilizada por Wolfson y Ubeda, puede hallarse también una amplia referencia bibliográfica en Fabro, op. cit., págs. 60-65.

10. *De Anima*, I (425 a-27).

11. *Ibid.*, 425 a-13 ss.

otra del «*De somno et Vigilia*», donde habla de una (κοινή δύναμις a propósito de la conciencia sensorial, ha dado lugar a la teoría escolástica del «sensus communis».

En relación con los procesos cognoscitivos superiores (τεχνη, φρόνησις, ἐπιστήμη etc.) el Estagirita ha debido estudiar otra serie de funciones sensitivas que, si contribuyen y se benefician de la labor perceptiva de los sentidos inferiores, de algún modo son capaces de superar su condicionamiento al «hic et nunc». El puente entre unos y otros procesos lo proporciona la φαντασία, definida por el Filósofo como «motus factus a sensu secundum actum»<sup>12</sup>. El sentido especial, actuando bajo el aspecto de sensibilidad común, ha dejado en el interior del sujeto, como producto inmanente de su actividad, una huella (μοναί) que perdura y puede reaparecer aún en ausencia del estímulo externo que inicialmente la provocó. Esta nueva función, encargada de elaborar su propio fruto inmanente el φαντασμα, en servicio a los procesos superiores, se diversifica en una serie de sub-funciones cuya distinción de las intelectivas no aparece clara en muchos casos: habla así, junto a una φαντασία αἰσθητική (ataxia sensorial) de una φ λογιστική (fantasía lógica o verbal) y de una φ. βουλευτική (fantasía electiva) y de otra serie de actos o procesos como la δοξα y la υποληφικς (opinión o convicción), la επαγωγή (inducción) y la ἐμπειρία (experimento), que están en estrecha relación con la ἀφαίρησις (abstracción), el λογος (raciocinio), la ἐπιστήμη (ciencia), etc.

Por otra parte, también el propio acto de conciencia sensorial deja su huella en el sujeto en forma de recuerdo, cuya reevocación tanto espontánea (μνήμη) como provocada y discursiva (ἀνάμνησις) da lugar a los procesos de memoria y reminiscencia.

Para el Estagirita, pues, existe no una serie de facultades, sino una sensibilidad general (κοινή αἴσθησις) de la que son «pasiones» o funciones tanto la φαντασία como la μνήμη, funciones que a su vez condicionan, tanto la intelección del concreto como el pensar abstracto y que, por la penetración de los procesos intelectuales en el hombre, extiende sus posibilidades más allá de los límites alcanzados por la pura sensibilidad en los demás animales (lenguaje, racionalización de las pasiones, etc.).

12. *De Anima*, III (429 a-, 1-2): Φαντασία ἄν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένης.

## EL «SENSUS COMMUNIS»

Sto. Tomás acepta la nomenclatura tradicional que dividía los sentidos en externos e internos. La clasificación de los sentidos internos que propone en la Summa <sup>3</sup>, aunque en el *sed contra* se refiera a Avicena, en realidad no es la quintuple de éste sino la cuádruple de Averroes. A cuatro funciones diversas que corresponden a necesidades esenciales de la naturaleza, por ser irreductibles, sirven cuatro potencias distintas: sentido común, imaginación o fantasía, memoria y estimativa o cogitativa. Dos de ellas —el sentido común y la estimativa— son receptoras; las otras dos, retentivas y reproductoras. La elaboración de Sto. Tomás respecto al sentido común, siguiendo en general la línea trazada por Avicenna, aclara no pocos puntos oscuros en las exposiciones de Aristóteles, de Averroes, del propio Avicenna y de San Alberto Magno.

A lo largo de sus obras, Sto. Tomás asigna al sentido común dos funciones específicas: percibir la actividad de los demás sentidos y discriminar las cualidades sensibles de los diversos sentidos externos <sup>4</sup>.

Se plantea, comentando al Estagirita, el problema de la conciencia sensorial y se pregunta: a qué facultad del alma pertenece la conciencia actual de la sensación? No ciertamente a los sentidos especiales, cuya operación se reduce a una respuesta ante el estímulo propio. La vista sólo percibe el color, no el acto de visión. El sentido especial, en efecto, es acto de un órgano corporal y no puede, por esa razón, replegarse sobre sí mismo para conocer su propia actividad <sup>5</sup>. Es preciso, pues, una nueva instancia cognoscitiva, una facultad superior cuya luz ilumine el acto del sentido externo y lo haga consciente. Tal es el «sensus communis». Su mecanismo no puede ser más obvio: la misma inmutación producida por el estímulo en el sentido específico se prolonga, repercute en el sentido común <sup>6</sup>. La inmutación en el «sensus communis» es producida inmediatamente por la sensación exterior, no por el estímulo; pero la sensación actúa como instrumento y en dependencia actual de las condiciones espacio-temporales y de intensidad del propio estímulo. El sentido común,

13. I, 78, 4.

14. I, 78, 4, 2m.: «Oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensum; a quo etiam percipiuntur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre».

15. I, 87, 3, 3m.: «sensus proprius sentit secundum inmutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale inmutet seipsum; sed unum inmutatur ab alio. Et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem».

16. I, 78, 4, 2m.: «hoc enim (perceptio intentionis sensus) no potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo inmutatur; in qua inmutatione perficitur visio, et ex qua inmutatione sequitur alia inmutatio in sensu communi, qui visionem percipit».

determinado a conocer por la sensación externa, toma conciencia de la misma: conoce las «intenciones» de todos los sentidos externos.

Toda intercomunicación entre los sentidos externos es imposible, pues sus objetos son cualidades de diverso género <sup>17</sup>. La vista conoce el color, no el sonido. Y viceversa. Sin embargo, es un hecho de conciencia que percibimos la diferencia entre lo blanco y lo dulce, lo áspero y lo chirriante. Esta discriminación, que no es sólo de orden intelectual (no podría serlo en una inteligencia discursiva sin una percepción sensorial precedente), sino de orden genuinamente sensorial, ha de ser realizada por un sentido superior. Este sentido ha de ser necesariamente uno.

La discriminación, en efecto, exige que las cualidades a distinguir, estén presentes a una única facultad-árbitro. La unidad de juicio entrafía y supone siempre unidad de aprehensión: no basta la unidad del sujeto sentiente, pues aquí se trata de una operación con especificación única y simultánea. Debe conocer y juzgar de la diversidad de cualidades sensibles que *hic et nunc* afectan al sujeto sentiente por diversos lados en un instante indivisible, única posibilidad para que pueda, así, ejercer también una función integrativa <sup>18</sup>.

Aunque los sensibles comunes son considerados por Aristóteles como el objeto propio de la sensibilidad común, el Angélico rechaza expresamente esta doctrina y sigue la opinión de Avicena.

Sto. Tomás comienza situando estas cualidades comunes entre los sensibles accidentales y los propios y, aún admitiendo el número de cinco (numerus, magnitudo, figura, motus, quies) frente al Filósofo, que los reducía más bien al movimiento, él los reduce preferentemente a la cantidad <sup>19</sup>. Los sensibles comunes son percibidos por todos los sentidos externos (aunque no todos los sensibles comunes) <sup>20</sup> como modificaciones de sus propios objetos específicos. No es, por tanto, que exista un sentido especial para esta modificación o estímulo especial. Son los mismos estímulos específicos los que producen una sensación modalmente distinta en dependencia de la distancia, superficie afectada, etc., con que actúen sobre el sentido externo <sup>21</sup>. Tan estrecha es la vinculación del sensible común

17. *De Anima*, III, 1, 581: «Non enim visus cognoscit sensibile auditus, neque auditus sensibile visus, secundum quod ipsa sunt; quia visus nihil patitur ab audibili, nec auditus a visibili».

18. *De Anima*, III, 3, 6.

19. I, 78, 3, 2m.: «Sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem».

20. *De Anima*, II, 13, 386: «communialia sensibilia sunt ista quinque: motus, quies, numerus, figura et magnitudo. Haec enim nullius sensus unius sunt propria, sed sunt communialia omnibus. Quod non est intelligendum sic, quasi omnia ista sint omnibus communialia; sed quaedam horum, scilicet numerus, motus et quies, sunt communialia omnibus sensibus. Tactus vero et visus percipiunt omnia quinque».

21. *De Anima*, II, 13, 394: «Differentiam autem circa inmutationem sensus potest aliquid facere dupliciter. Uno modo quantum ad ipsam speciem agentem; et sic faciunt differentiam circa inmutationem sensus sensibilia per se, secundum quod hoc est color...

al propio, que si no tuviéramos más que un sentido, si no fuéramos capaces de ver realizados esos mismos sensibles comunes en otro plano sensorial, seríamos incapaces de distinguirlo de los sensibles propios<sup>22</sup>. Los sentidos especiales perciben los sensibles propios «proprie per se»; los comunes, «per se sed non proprie»; pero ambas categorías de sensibles constituyen una sóla de sensibles «per se», opuesta a la de los sensibles «per accidens» que no inmutan ni directa ni modalmente el sentido<sup>23</sup>.

Podemos considerar la relación del sentido común con los sentidos externos en un doble orden: estático y dinámico.

El sentido común se relaciona con los sentidos especiales de manera semejante a como el centro de un círculo con los radios que en él convergen<sup>24</sup>. La propia vida del alma no llega a los sentidos externos sino a través de la fuente común de este sentido general. De él derivan, en él están enraizados y a él vuelven inflexiblemente, cada vez que las cualidades sensibles muerden su sensibilidad<sup>25</sup>. Tan integrador se muestra en su actividad que su objeto propio, aunque más universal, no es radicalmente diverso de lo que perciben los sentidos especiales<sup>26</sup>. Pero el sentido común es una potencia interna del alma sensitiva, llamada común no por predicación, como si fuera un género, sino en cuanto tronco y raíz de los sentidos especiales<sup>27</sup>. Los sentidos especiales, como inferiores, se le comparan entonces como instrumentos suyos<sup>28</sup>.

Quaedam vero alia faciunt differentiam in transmutatione sensuum, non quantum ad speciem agentis, sed quantum ad modum actionis. Qualitates enim sensibiles movent sensum corporaliter et situalter. Unde aliter movent secundum quod sunt in majori vel minori corpore, et secundum quod sunt in diverso situ, scilicet vel propinquo, vel remoto, vel eodem, vel diverso. Et quoc sunt in diverso situ, scilicet vel propinquo, vel remoto, vel eodem, vel diverso. Et hoc modo faciunt circa inmutationem sensuum differentiam sensibilia communia». Cf. et, I, 7, 8, 2, 2m.

22. *De Anima*, III, 1, 582: «causa cuius habemus plures sensus... (est)... ut nos non lateant ea quae consequuntur ad sensibilia propria, et sunt communia diversis sensibilibus, sicut motus, et magnitudo, et numerus. Si enim esset solus sensus visus; cum ipse coloris tantum sit, et color et magnitudo se consequantur, quia simul cum colore inmutatur sensus a magnitudine; inter colorem non possemus discernere et magnitudinem, sed viderentur esse idem. Sed nuñc quia magnitudo sentitur alio sensu quam visu color autem non, hoc ipsum manifestat nobis quod aliud est color et magnitudo. Et simile est de aliis sensibilibus communibus». Cf. et, *De Anima*, II, 13, 388.

23. *De Anima*, II, 13, 393: «Quidquid igitur facit differentiam in ipsa passione vel alteratione sensus, habet per se habitudinem ad sensum, et dicitur sensibile per se. Quod autem nullam facit differentiam circa inmutationem sensus, dicitur sensibile per accidens».

24. *De Anima*, III, 12, 768: «sensus communis comparatur ad sensus proprios ut quoddam medium, sicut centrum comparatur ad lineas terminatas ad ipsum».

25. *De Anima*, III, 3, 609: «Vis sentiendi diffunditur in organa quinque sensum ab aliqua una radice communi, a qua procedit vis sentiendi in omnia organa, ad quam etiam terminantur omnes inmutationes singulorum organorum».

26. *De Anima*, II, 13, 386-90: «unde impossibile est quod sensus communis habeat aliquod proprium objectum; quod non sit objectum sensus proprii». Cf. et *De An.* III, 1, 580.

27. I, 78, 4, 1m.: «Sensus interior non dicitur communis per praedicationem, sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum».

28. *De Sensu et Sensato*, 19, 287: «ubicumque sunt diversae potentiae ordinatae,

Por otra parte, aunque los sentidos especiales inmuten al sentido común, no por eso es menor su dignidad y perfección superior. Pues si bien es verdad que el agente de suyo, es más noble que el paciente, en este caso la imperfección es sólo «secundum quid»: en cuanto es, como el mismo sentido externo y todas nuestras facultades cognoscitivas (excepto el intelecto agente) una potencia pasiva. Pero la pasividad es aquí propiamente hablando precognoscitiva: una vez en posesión de su especie impresa, de su determinante cognoscitivo, el sentido común produce una acción muy superior a la del sentido externo, por ser de un grado de inmaterialidad mucho mayor <sup>29</sup>, y tener un objeto más universal.

Considerando las cosas en un plano más dinámico, decíamos que la inmutación producida en el sentido externo, que no es puramente orgánica o material, sino intencional o cuasi espiritual <sup>30</sup>, produce una nueva inmutación, de mayor inmaterialidad (quidquid recipitur...) en el sentido común <sup>31</sup>. Es de advertir que, según el Angélico, los sentidos específicos juzgan verdaderamente de las diferencias de sus sensibles propios. En esto, si bien en los comentarios al Estagirita se muestra tan indeciso como él, plegándose a su método aporético, en sus propias obras es de una claridad y decisión absolutas. La experiencia viene en confirmación de su sentencia: si la vista percibe dos superficies coloreadas de blanco y negro en un acto de visión simultáneo, percibe las dos superficies como distintas. Y la razón es que, los contrarios son tales en el mundo puramente físico de las cualidades pasivas, no en el intencional o cognoscitivo <sup>32</sup>. A través de un contrario se conoce al opuesto, porque en cierta manera se incluyen, al relacionarse entre sí como lo perfecto y lo imperfecto en el mismo género <sup>33</sup>.

inferior potentia comparatur ad superiorem per modum instrumenti, eo quod superiori movet inferiorem».

29. I, 57, 2: «Hoc enim rerum ordo habet. quod quanto aliquid est superius, tanto habeat virtutem magis unitam et ad plura se extendentem: sicut in ipso homine patet quod sensus communis, qui est superior quam sensus proprius, licet sit unica potentia, omnia cognoscit quae quinque sensibus exterioribus cognoscuntur, et quaedam alia quae nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis».

30. I, 78, 3: «Est autem duplex inmutatio: una naturalis, alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma inmutantis recipitur in inmutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma inmutantis recipitur in inmutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur inmutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alloquin...».

31. I, 1, 3, 2m.: «nihil prohibet inferiores potentias vel habitus diversificari circa illas materias quae communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori: quia superior potentia vel habitus respicit objectum sub universaliori ratione formali. Sicut objectum sensus communis est sensibile, quae comprehendit sub se visibile et audibile: unde sensus communis cum sit una potentia, extendit se ad omnia objecta quinque sensuum». Cf. et. I, 57, 2; 77, 3, 4m.; Qto. De Anima, XIII, 15m; XX, 17m; De An. III, 3, 612.

32. I, 77, 3, 2m.: «Potentia animae non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum: sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris».

33. Ibid.: «Et hoc ideo, quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se habeant sicut perfectum et imperfectum».



Pero sólo el sentido común es capaz de percibir las diferencias entre cualidades pertenecientes a diversos sentidos, como sólo él es capaz de percibir los actos de estos sentidos. Pero, ¿qué relación existe entre ambas funciones y cuál es la especificativa del sentido común?

Algunos autores tomistas (v. gr. Juan de Sto. Tomás, Grenier, J. Gredt, etc. <sup>34</sup>), sostienen que los sentidos externos gozan ya de una cierta e incompleta conciencia de sus propios actos: una conciencia *in actu exercito*, que se opondría a otra *in actu signato* realizada por la potencia superior al enfocar el acto de la sensación externa. Parece que es más bien una preocupación exegética por conciliar algunos textos antinómicos del Sto. lo que les ha llevado a adoptar tal punto de vista que, sin embargo, nos parece extraño tanto respecto al pensamiento histórico, como a la sistemática total del tomismo. Es afirmación constante del Angélico que los sentidos todos, por ser potencias corporales, no pueden retornar sobre su propio acto para conocerlo y que sólo la potencia superior podría convertirse al acto de la inferior, de la que recibe su inmutación, como el sentido se convierte al sensible que le inmuta <sup>35</sup>. De lo contrario la potencia debería utilizar su propio órgano como instrumento del conocimiento de su propio acto: lo que sería absurdo <sup>36</sup>. La reflexión supone el más alto grado de inmanencia en la operación cognoscitiva del sujeto <sup>37</sup> y sólo las facultades espirituales, cuyo objeto es universal, ilimitado, pueden replegarse totalmente sobre sí mismas y hacerse autotransparentes <sup>38</sup>. El acto del sentido común no es, estrictamente hablando, pues, una reflexión, sino parcial e impropia: en realidad se trata de un conocimiento directo de la operación del sentido externo.

Por otra parte, parece que para Sto. Tomás, la función propia y específica del sentido común es la discriminación de los sensibles *per se* de los diversos sentidos específicos y esto porque su objeto incluye en sí, «formaliter eminenter» (como dirá Cayetano) el de los sentidos externos. La función que realiza un sentido inferior puede ser realizada por otro superior, pues éste obra «per unum», aquéllos «per multa». La facultad superior enfoca su objeto bajo una formalidad más universal y, por ello, su grado de integración es mucho mayor. Los sentidos externos se diversifican por objetos que, tomados conjuntamente, constituyen el objeto del

34. J. DE STO. TOMAS, *Cursus Phil.*, Quebec, 1944. vol. I, pág. 378. J. GREDET, *Elementa Philosophiæ Aristotelico-Tomisticae*, 7a. edit., Herder, 1937, vol. I, p. 3P9-72. REMER, *Psychologia*, ed. 6, Roma, Gregoriana, 1935, p. 88.

35. I, 14, 2, 1m.

36. In I Sent. d. XIX, q. 7, a. 1; III Sent. d. 23, q. 1, a. 2, ad 3m.; De Ver. I, 9; 10, 9. Cfr. M. Roland-Gosselin, «Ce que Saint Thomas pense de la sensation immedie et de son organen». Rev. de Science Philos. et Theol., VIII, 1914, pág. 104-105.

37. I, 14, 2, 1m.

38. I, 87, 3, 1m.: «Objectum intellectus est commune quoddam, scilicet ena et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum intelligere». Cf. et. I, 14, 1; 84, 2; De Ver. II, 6.

sentido común. Se plantea, pues, una verdadera antinomia. ¿Qué decir?

La solución nos parece perfectamente clara y coherente. Es el adagio aristotélico mil veces repetido por Sto. Tomás «sensus in actu est sensible in actu» el que nos da la clave. El acto del color en cuanto tal y el de la visión son uno e idéntico acto: difieren tan sólo con la mínima distinción real: la que existe entre el «quo est» y el «quod est», entre esencia y existencia. El objeto no es más que la forma especificativa de la operación. Se trata de una identidad intencional, de una comunidad estrechísima, mucho más íntima que la que existe entre materia y forma, que permanecen distintas en el compuesto<sup>39</sup>. El sentido externo no puede percibir más que uno de los aspectos de esta identidad porque su operación está toda ella volcada sobre el objeto y en esa captación se agota toda su capacidad intencional. Pero el sentido común que recibe no ya el nudo estímulo de la cosa sensible sino la inmutación provocada por la sensación, puede percibir los dos aspectos, pues ambos han sido motivos de su conocimiento. Y siendo el acto de la sensación el objeto motivo, él ha de ser también el terminativo. El «sensus communis» puede juzgar de los sensibles propios precisamente porque tanto los sentidos externos como sus operaciones terminan en él, a él llevan su caudal y en él perfeccionan su acto. De aquí se sigue que el objeto formal «quo» del sentido común ha de ser el acto de todos los sentidos especiales, es decir, la actividad cognoscitiva externa, respecto de la cual, el contenido, es decir, el conjunto de los sensibles «per se» tiene la categoría de objeto formal «quod»: el sentido común juzga de las diversas cualidades sensoriales o sensibles propios porque conoce los actos a los que tales sensibles especifican<sup>40</sup>.

De todo ello se deduce que la primera función integradora del sentido común es de carácter eminentemente subjetivo. El opera la síntesis de sus objetos por la referencia a la unidad del sujeto sentiente. El «sensus communis» integra bajo el mismo yo, en «mi» actividad, las diversas operaciones de los sentidos específicos, dando conciencia al sujeto de su propia existencia y unidad vital<sup>41</sup>. Regula lo que podemos llamar *atención sensorial*, por la que el sujeto vuelve la vista o el oído hacia el lugar de donde viene el estímulo. Esta sistemática puede proporcionar los elementos de solución al problema de las sensaciones inconscientes. El acto de

39. Vide Cajet. In I partem. q. 14.

40. En el Comm. al libro III *De Anima*, conduce el Santo una discusión que tiende a justificar la posición perpleja de Aristóteles en torno a la conciencia sensitiva y llega a afirmar: «avisus videt se videre» (n. 585). Pero notemos que ya concluye allí que es por otra acción distinta de la que ve el color (n. 587) y, por otra parte, en todas las obras propias sostiene lo contrario y apoyándose precisamente en la razón decisiva de la materialidad del órgano (I, 87, 3, 3m.). Por lo demás, el proceso *in infinitum* a que aporéticamente alude (n. 586), no urge: no es necesario conocer el acto del sentido común para que cumpla su misión de conciencia sensitiva y, en el hombre, la forma superior integradora de conciencia que es el intelecto, consigue conocer su propio acto.

41. «Sensu enim commune percipimus nos vivere», *De Anima*, II, 13, 390.

la sensación, en cuanto tal y considerado aparte del correspondiente acto de conciencia, se realiza en el órgano del sentido externo; pero sólo la percepción del «sensus communis», puede perfeccionar la sensación al hacerla consciente y revelar así la dualidad implícita en su identidad acto-objeto. La dependencia actual que los sentidos externos tienen del sentido común en la recepción y empleo de la energía sensitiva, hace ver a su vez que tales sensaciones inconscientes son un caso límite que podemos considerar por abstracción, pero que en la realidad sólo podrían tener un carácter patológico.

Pero esta primera síntesis de carácter subjetivo determina otra, de carácter perfectamente objetivo. La actividad sensorial, por lo mismo que ha de captar el objeto a través de unas facultades orgánicas que sólo son capaces de reaccionar ante estímulos específicos, se ven obligadas a proporcionar una visión fragmentaria del objeto. Pero el objeto sigue siendo una unidad. No bastaría a reintegrar esa unidad una pura síntesis subjetiva, respecto de la cual los diversos objetos formales son extraños. Pero en el mismo objeto de los sentidos especiales se encuentra el principio unificador: los sensibles comunes. El Santo constataba, lo hemos visto ya, que los sensibles comunes no podrían distinguirse de los propios si no se captaran más que por un sólo sentido. Pero al ser captados por diversos sentidos, permiten constatar su unidad y distinción relativa. La cantidad aparece así como un dato común a los objetos vistos y a los tocados: lo que da lugar a un primer fenómeno de constancia perceptiva, simultánea esta vez, que permite la integración y unificación de los diversos sensibles propios. Los sensibles comunes, que sólo el sentido común puede percibir como distintos de los propios, tienen así esta función de integrarlos en la unidad del objeto total de percepción.

### LA IMAGINACION O FANTASIA

El segundo de los sentidos internos que se presenta en el orden de la dependencia objetiva y de perfección es la fantasía. También aquí el hecho de depender los más ricos análisis tomistas del texto aristotélico al que comenta, hace difícil discernir el propio pensamiento del Angélico. En el Estagirita el concepto de fantasía, lo hemos visto ya, aparece con una equivocidad proverbial. En el Santo se halla bastante reducida esta equivocidad, pero no deja de permanecer un concepto lábil, de extensión variable según el contexto. Frecuentemente en él es sinónimo también de todos los sentidos internos, excluido quizás únicamente el sentido común. Esta sinonimia es característica de aquellos textos que se refieren al sentido interno por comparación al externo y de muchos en que se trata, de pasada, del fantasma en relación con la intelección. Hay que tener, por

esto, muy en cuenta esta imprecisión terminológica cuando se trate de atribuir funciones específicas a la fantasía que son comunes a los sentidos internos. Sin embargo, a través de numerosos lugares hay textos suficientemente claros para estructurar la teoría tomista de la fantasía.

Ante todo debemos decir que para el Aquinate no hay distinción (como la hay para Avicena) específica entre fantasía e imaginación. Son una e idéntica facultad. La función característica que para Avicena distingue a la imaginación de la fantasía (la capacidad por parte de ésta de construir imágenes nunca vistas) no aparece más que en el hombre, como participación de la razón, y se refunde en una sola potencia <sup>42</sup>.

La definición aristotélica de la fantasía es muy singular: «*motus factus a sensu secundum actum*» <sup>43</sup>. El Santo la comenta, haciendo ver que se trata de una huella dejada por el acto del sentido común y que, por tanto, es propia sólo de los vivientes sensitivos y no puede aparecer sino en los que tienen sentidos. Si se carece de un determinado sentido, es imposible imaginar nada acerca de aquél sector sensorial <sup>44</sup>. Del hecho de que esa huella o traza sea causada por sensaciones precedentes, se sigue que ha de ser en todo semejante a ellas <sup>45</sup>. Esta inmutación consecutiva, sin embargo, es de muy diferente naturaleza que la provocada por la sensación externa en el sentido común. En este último caso se trata de una prolongación simultánea, de una repercusión de la sensación que la perfecciona proporcionándole la síntesis subjetivo-objetiva de sus diversos aspectos mediante la conciencia actual. La huella dejada por esta primera síntesis actual en la fantasía, en cambio, perdura aún en ausencia de estímulo externo y perdura de tal modo que puede reaparecer en la conciencia bajo forma de imagen <sup>46</sup>.

Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, compara esta segunda inmutación a la producida por el sello o a la pintura realizada sobre cierto modelo <sup>47</sup>. En uno y otro caso la huella queda indemne, aún desaparecido el estímulo que la provocó: la recepción se prolonga en conservación. Esta recepción tiene por motivo inmediato la percepción del sentido común y

42. I, 78, 4; III, 30, 3. 2m.

43. *De Anima*, III, (429a, 1-2) lec. 6 de Sto. Tomás, n. 659. Cf. nota 6.

44. I, 84, 3 c y 4m; 111, 3, 1m et 2m.

45. «*Concludit quod phantasia sit quidam motus causatus a sensu secundum actum; qui quidem motus non est sine sensu, neque potest inesse his quae non sentiunt. Quia si aliquis motus fit a sensu secundum actum, similis est motui sensus, et nihil aliud nisi phantasia invenitur esse tale*» (ib., n. 659).

46. I, 12, 9, 2m; 78, 4; 84, 6, 2m; 85, 2, 3m; De Ver. 8, 5, 9; 10, 6, 5.

47. *In De Memoria et Reminiscentis*, 3, 328: «*Quae quidem passio est quasi quaedam pictura, quia scilicet sensibile imprimat suam similitudinem in sensu et hujus similitudo remanet in phantasia, etiam sensibili abeunte. Et ideo... motus qui fit a sensibili in sensum, imprimat in phantasia quamdam figuram sensibilem, quae manet sensibili abeunte, ad modum quo illi qui sigillant cum annulis, imprimunt figuram quamdam in cera, quae remanet etiam sigillo vel anulo remoto*».

es en este sentido en el que el Santo admite que la fantasía sea llamada «*passio sensus communis*»<sup>48</sup>.

Hasta ahora hemos estudiados procesos sensitivos que se desarrollan como en un circuito cerrado: el estímulo provoca primero la sensación, que reacciona conociéndole en su especificidad y que provoca además un acto de conciencia sensorial que conoce de nuevo el estímulo integrado en la unidad del objeto externo y de la percepción subjetiva. Todo se ha desarrollado en un acto simultáneo y en dependencia actual del estímulo. La posibilidad de superar esta dependencia se abre solo con la fantasía. Ella puede, como decíamos, conservar la huella del estímulo y hacerla reaparecer en forma de imagen. Pues bien, esto es precisamente lo característico, lo específico de la fantasía: el poder evocador, reproductor, de contenidos de experiencia sensorial pasada<sup>49</sup>. Notemos que, según lo observaba Sto. Tomás, esta capacidad tiene en el hombre una amplitud y una elasticidad que no se observa en los animales y que esta mayor capacidad constructiva tiene su raíz en la participación de la racionalidad<sup>50</sup>. Más tarde veremos como esta capacidad es la condición del progreso indefinido en el discurso del pensar abstracto. Ahora nos interesa destacar tan sólo su función perceptiva.

Esta productividad de la imaginación supone ya un cierto grado de abstracción del «*hic et nunc*», una cierta superación de las condiciones espacio-temporales, en cuanto no está sometida a la presión limitante y concretiva del estímulo externo<sup>51</sup>. Esta abstracción, sin embargo, no es la perfecta abstracción del intelecto, aunque la prefigura de algún modo. El espacio imaginario es una abstracción, en la que hay tanto de intelectual como de imaginario. En realidad no se da un *a priori* espacial en la imaginación. La psicología genética (Piaget) ha puesto perfectamente en claro este punto: la percepción del espacio primitivamente, en los primeros estadios del desarrollo infantil, está ligada a cada uno de los sectores sensoriales y hay tantos espacios perceptivos como sentidos: espa-

---

48. «*Dupliciter aliquid sensu percipitur. Uno quidem modo per ipsam inmutationem sensus a sensibili et sic cognoscuntur tam sensibilia propria quam etiam communia, a sensibus propriis et a sensu communi. Alio modo cognoscitur aliquid quodam secundario motu qui relinquitur ex prima inmutatione sensus a sensibili. Qui quidem motus remanet etiam quandoque post absentiam sensibilibus, et pertinet ad phantasiam... Phantasia autem, secundum quod apparet per hujusmodi inmutationem secundariam, est passio sensus communis: sequitur enim totam inmutationem sensus, quae incipit a sensibilibus propriis, et terminatur ad sensum communem*». *De Mem. et Rem.*, 3, 319.

49. *De Ver.* 8, 5: «*Est aliqua cognoscitiva potentia, quae cognoscit tantum recipiendo, non autem ex receptis aliquis formando; sicut sensus simpliciter cognoscit cujus speciem recipit et nihil aliud. Aliqua vero potentia est quae non solum cognoscit, secundum quod recipit; sed etiam ex his quae recipit potest aliquam speciem formare: sicut patet in imaginatione*». Cf. cita 46.

50. I, 84, 4, 2m; 12, 9 c y ad 2m; II-II, 172, 2c; *De Anima*, III, 4, 633.

51. Cf. nota 48.

cio visual, táctil, etc...<sup>52</sup>. Esta función relativamente abstractiva de la imaginación, sin embargo, posibilita una transcripción subjetiva de los objetos externos no idéntica sino proporcional. Sto. Tomás lo afirma claramente respecto de la percepción del continuo y de la cantidad en general<sup>53</sup>. Fabro ha llamado a esta función, muy sugestivamente, «contracción fenomenal»<sup>54</sup>.

Si materialmente, en cuanto a las cosas imaginadas, la imaginación humana trasciende los límites del sentido común y los sentidos externos (porque puede construir imágenes de cosas nunca percibidas, si bien siempre a base de materiales residuales), formalmente considerada, no trasciende el nivel de los sensibles «per se», propios y comunes. No cabe pues, asignarle como objeto nuevo y distinto el conocimiento de la cantidad<sup>56</sup>. La cantidad es un sensible común que, por lo mismo, no puede ser percibido propia y específicamente por ningún sentido particular, sea interno o externo<sup>57</sup>. Pero, por otra parte, es preciso que conozca estos sensibles en un plano superior, porque, de lo contrario, si se identificase totalmente con el objeto del sentido común, no podría distinguirse de él. Digamos, por tanto, que la imaginación conoce, sí, todos los sensibles «per se», propios y comunes, pero los conoce «productivo modo», esto es, bajo la razón formal de reproducibles, de construibles según una ley inmanente propia que es la de la espacialidad<sup>58</sup>.

Esto no quiere decir que la fantasía no pueda producir su acto en presencia del objeto sensible, del estímulo externo. El Sto. afirma lo contrario en muchos lugares y particularmente al hablar de la fantasía rudimentaria de los animales imperfectos<sup>59</sup>. Cabalmente su función biológica primaria es la de completar la percepción, aportando a la síntesis

52. Cf. Jean PIAGET, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant* y *La construction du réel chez l'enfant*, Neuchatel et Paris, 1948 y *La représentation de l'espace chez l'enfant*, Presses Universitaires de France.

53. *In De Mem. et Remin.* 7, 390 ss.: «Anima vel per similem figuram sive formam intelligit minora, idest minorem quantitatem, sicut et per formam similem cognoscit maiorem magnitudinem. Formae enim et motus interiores proportionaliter correspondent magnitudinibus exterioribus, et forte ita est de magnitudinibus, sive distantis locorum et temporum sicut de speciebus rerum. Unde, sicut in ipso cognoscente sunt diversae similitudines et motus proportionaliter respondentes diversis speciebus rerum, puta equo et bovi ita etiam et diversis quantitativibus». Todo el capítulo es de un gran interés gnoseológico: los datos externos —los estímulos— no logran en el sentido una transcripción homóloga, idéntica, sino proporcional.

55. C. FABRO, op. cit., pág. 147.

56. Como afirma el P. M. BARBADO, *Estudios de psicología experimental*. Ed. C. S. I. C., Madrid, 1946, págs. 723-4.

57. *De Anima*, II, 13, 386: «communia sensibilia sunt ista quinque: motus quies, numerus, figura et magnitudo. Haec enim nullius sensus unius sunt propria, sed sunt communia omnibus». Cf. eti. I. 78, 3, 2m.; *De Sensu et Sens.* 11, 155; 160.

58. *De Anima*, III, 6, 656: «Sicut enim sentiens movetur a sensibilibus, ita in phantasiando movetur a quibusdam apparentibus, quae dicuntur phantasmata».

59. *De Anima*, III, 5, 644: «non enim phantasiatur aliquid nisi dum moventur a sensibilibus».

perceptiva los datos pasados que ni el sentido externo ni el común pueden conservar, sometidos como están a la presencia del estímulo externo que es su propio objeto motivo.

En relación con esta función integradora dentro de la percepción está el valor cognoscitivo de certidumbre y de verdad que analiza Sto. Tomás, comentando a Aristóteles, en un texto extraordinariamente interesante (III De Ani. 1. 6, nn. 660-5).

Comienza el Santo estableciendo la capacidad de error del sentido externo (integrado en la percepción del *sensus communis*) respecto a los tres tipos de estímulos: propios, comunes y «per accidens». Respecto de estos últimos la capacidad de error es máxima, puesto que no caen propiamente bajo su mirada y no reciben de ellos estimulación específica ni modal alguna. Respecto de los sensibles propios, el sentido especial es de suyo verdadero y sólo «per accidens», esto es, por alteración fisiológica del órgano, puede engañarse. Los sensibles comunes son, en fin, el campo más propicio a los errores de los sentidos especiales, por cuanto de ellos juzga con jurisdicción, pero con pocos elementos de juicio, máxime cuando aumenta la distancia. Inmediatamente aplica estos principios a la fantasía de la que deben decirse *a fortiori*, por lo mismo que el efecto es más débil que la causa y la fantasía es causada por el sentido. La capacidad de la fantasía para el error es mucho mayor que la del sentido externo, pero esta capacidad varía según dos circunstancias: que la imagen se integre en la percepción actual correspondiente o que se produzca en ausencia e independientemente del estímulo exterior. En el primer caso, respecto de los sensibles tanto propios como comunes, la fantasía es verdadera «ut in pluribus». En el segundo, es terreno abonado para los errores y decepciones<sup>60</sup>.

Respecto de los sensibles *per accidens*, su captación, en la medida en que cae dentro del orden sensorial, corresponde formalmente a la cognoscitiva, aunque materialmente sean presentados por la fantasía, de la cual es propio evocar el fantasma.

Es precisamente la situación intermedia de la fantasía en la escala

---

60. *De Anima*, III, 6, 664-5: «Motus phantasiae qui est factus ab actu sensus, differt ab istis tribus. actibus sensus, sicut effectus differt a causa. Et propter hoc etiam quia effectus est debilior causa et quanto magis alogantur aliquid a primo agente, tanto minus recipit de virtute et similitudine ejus; ideo in phantasia facilius adhuc quam in sensu potest incidere falsitas, quae consistit in dissimilitudine sensus ad phantasiam est simul cum motu sensus.—Sed quando motus phantasiae est in absentia verus, ut in pluribus. Et hoc dico quantum ad praesentiam sensibilis, quando motus sensibilis... Omnis igitur motus phantasiae, qui fit a motu propriorum sensibilium est sensus. tunc etiam circa propria sensibilia contingit decipi. Imaginatur enim quandoque absentia ut alba, licet sint nigra. Sed alii motus phantasiae, qui causantur a sensu sensibilium per accidens, et a sensu sensibilium communium, possunt esse falsi, sive sit praesens sensibile, sive non. Sed magis sunt falsi in absentia sensibilis, quam sunt quando sunt procul».

de las facultades y actividades cognoscitivas la que hace compleja y variable su función y su capacidad de error. Respecto de los sentidos inferiores su función es completiva, sintética y concretiva; respecto de los superiores es dispositiva, analítica y abstractiva. En el animal irracional no tiene otra función respecto de las facultades superiores que la biológico-práctica de hacer posibles las reacciones pasionales acerca de objetos ausentes, objetos a los que inclina el apetito natural, pero que, al no hallarse en contacto inmediato con las necesidades del animal, han de provocar en él deseo, fuga, esperanza, temor, audacia y desesperación y las consiguientes actividades motrices de búsqueda y desplazamiento.

En el hombre, en cambio, la imaginación, por su participación de la racionalidad, tiene una amplitud objetiva mucho mayor y una capacidad analítica y constructiva de algún modo infinita, no sólo para servir a unos fines prácticos, afectivos, de mucha mayor complejidad, sino sobre todo por su función especulativa en obsequio del entendimiento. De ahí que pueda disociar hasta extremos inverosímiles tanto los sensibles propios como los comunes en mil gamas y matices y reconstruir y crear combinándolos en las más diversas dosis y fórmulas. Todo el campo del arte, tanto útil como bello, el lenguaje, etc..., son posibles gracias a esta eminencia de la fantasía humana sobre la de los otros animales. Pero esta misma capacidad constructiva y creadora, se paga al precio de una mayor capacidad de error. En realidad, la fantasía, por sí misma, al abstraer del «esse» del estímulo externo y referirse sólo al «apparere» de la imagen en la conciencia, abstrae de suyo de la verdad y la falsedad: «cum autem secundum phantasiam aliquid videtur, non asserimus sic esse, sed sic videri vel apparere nobis. A visione vel apparitione sumitur nomen phantasiae»<sup>61</sup>. Pero cuando desconectamos la fantasía de su función completiva de la percepción o de pura base de sustentación para los procesos intelectivos superiores y la tomamos como un valor real, caemos entonces en el error: así acontecen todas las ilusiones. «Deceptio autem in nobis proprie est secundum phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhaeremus sicut rebus ipsis»<sup>62</sup>.

De las relaciones de la imaginación con la memoria y la cogitativa y de los procesos superiores a los que sirven los procesos de asociación de imágenes hablaremos en los lugares respectivos. Ahora haremos algunas observaciones en torno al papel de los dos sentidos internos estudiados hasta ahora en la elaboración perceptiva.

Con la aparición de la imaginación se cierra un primer ciclo en la percepción: el que corresponde a los sentidos formales (por oposición a

61. De anima, III, 4, 632; 5, 538.

62. I, 54, 5, 3m. Cf. et. Ver. 1, 11.



los intencionales) <sup>63</sup> o a lo que Fabro, adoptando un terminología más acorde con la psicología científica actual, ha llamado elaboración primaria <sup>64</sup>. Ya veíamos como el sentido común recoge y unifica o, más bien, en él vienen a ser recogidos y unificados los datos actuales particulares de cada sentido respecto a un particular objeto: la unidad del objeto, fragmentada por la aprehensión particular de cada sentido externo, se reconstruye por la unidad fundamental de la sensibilidad en el sentido común. No se trata de *estructurar* en sentido gestalista: el objeto está ya estructurado en la primera aprehensión hecha en el sentido especial, en cuanto que todo sensible propio es inseparable y está siempre acompañado de cierto sensible común. La organización primaria ha sido finalizada (ex parte objecti) desde el comienzo: pero lo ha sido confundidamente y *sin oponerse* al sujeto. En el sentido común, por la copresencia al sujeto de todos los datos actuales de los sentidos externos pertenecientes a una misma «res extra», este objeto adquiere un valor propio, definido como objeto real que después puede alcanzar ulteriores integraciones y correcciones.

El papel especial desempeñado por la fantasía en la percepción se refiere, sobre todo, a los fenómenos de fusión perceptiva. Estudia Fabro dos tipos de fusión: simultánea y sucesiva <sup>65</sup>.

a) Fusión simultánea. Ante todo es preciso afirmar que los objetos simples son mayormente sensibles que los coalescentes de muchas cualidades: un grito aislado es mejor percibido que una vocería cuyas voces se ofuscan unas a otras <sup>66</sup>. Pueden darse dos casos de fusión simultánea: 1) Homogénea, entre datos del mismo sentido, cualidades del mismo género: puedan dar lugar a una nueva cualidad; tal es el caso del acorde musical. Bajo este punto de vista el acorde es distinto de la melodía, forma sucesiva y, por tanto, sensible común. La fusión homogénea o cualidad nueva constituida por varios estímulos del mismo género que son percibidos «ut unum» se opera al nivel del sentido común. 2) Fusión heterogénea. Se da entre datos de distintos sentidos: no es fusión en sentido estricto ni da lugar a una cualidad nueva, pero verifica una intercomunicación que hace posibles dos procesos importantísimos: la extensión de los atributos de un campo sensorial a los contenidos de otro y la unificación inicial de los atributos múltiples de un objeto.

63. I, 78, 4.

64. C. FABRO, op. cit., págs. 158 ss.

65. Ibid., pág. 135-141.

66. *De Sensu et Sensato*, 17, 260: «Ex hoc autem sensus secundum actum, idest operatio sensitiva, habet unitatem secundum numerum quia est unius sensibilis; specie autem est unus sensus secundum actum, sive una operatio sensitiva ex eo quod est secundum potentiam unam... Necesse est ergo si est unus sensus secundum actum, quod unum dicat, idest iudicet; ergo oportet quod si sunt multa, quod commisceantur in unum, et si non fuerint mixta necesse est quod sint duo sensus secundum actum, idest duae operationes sensitivae».

Hay, pues, una doble unificación, o, si se prefiere, dos momentos en una: una actual y transeúnte (determinada por la confluencia de datos al sentido común) y otra permanente, prolongación de la anterior, que opera una discriminación selectiva entre los contenidos propios de los objetos y los variables para formar una representación sintética (fusión heterogénea) de los objetos de valor constante. Para esta segunda unificación no basta el sentido común, reducido al presente. El es principio subjetivo de unidad, no objetivo. Por su grado de inmaterialidad puede recibir cualidades distintas, no sólo específica, sino genéricamente y puede juzgar mejor tanto de las cualidades homogéneas como de las heterogéneas. Su función es necesaria como preparación a toda unificación perceptiva. Pero para la organización definitiva es preciso otro sentido interno que haya tenido percepciones pasadas y pueda utilizar, según una dirección definida y en función del principio de economía, los datos objetivables que la experiencia en su desarrollo viene imponiendo. Estos datos son de dos órdenes: formales (y de su función integradora se encarga la fantasía) y de valor o reales (y son utilizados entonces por la cogitativa).

b) Fusión sucesiva. Entra en la doctrina de los sensibles comunes el que su percepción es perfectible, educable, mediante la elaboración de los sentidos internos. El «sensus communis» ofrece de vez en vez contenidos cada vez más precisos, pero no puede elaborarlos porque no los conserva. La elaboración corre, por tanto, a cargo de la fantasía, que puede continuar su acción hacia fuera o hacia dentro. Su contribución a la percepción externa consiste en que el sentido común, gracias a la integración operada por la fantasía, aprehende contenidos formales cada vez más distintos e interiormente organizados. La continuación «ad intra» plantea los problemas de relación con la cogitativa. En la integración perceptiva el tiempo es decisivo (si bien no en sentido kantiano), pues permitiendo la repetición de experiencias, actúa la referencia temporal a varios resultados y hace así posible la integración selectiva de los datos utilizables y el abandono de los residuos inasimilables. La fusión de cualidades del mismo género puede coexistir con la advertencia de la multiplicidad (por ejemplo, en el campo acústico) y acaso se deba en gran parte a procesos fisiológicos la unidad; la fusión de cualidades heterogéneas probablemente no es fusión, sino asociación, debida al sentido común, por el que pueden establecerse ciertas analogías perceptivas: las que permiten, p. ej., hablar de colores cálidos, de sonidos agudos, de escala cromática, etc.... La fusión de sensibles comunes probablemente se deba a que cada sentido tenga una propia aprehensión del sensible común y el espacio perceptible del adulto sea el resultado de un proceso de asimilación de los diversos espacios iniciales (táctil, acústico, visivo...).

Estas someras indicaciones, acaso insinuadas por el propio Sto. Tomás <sup>67</sup>, son una muestra tan sólo del acuerdo fundamental del tomismo, con las más sólidas y definitivas adquisiciones de la psicología científica de nuestro tiempo.

## LA MEMORIA Y LOS PROCESOS DE REMINISCENCIA

De todos los sentidos internos es sin duda la cogitativa la que ocupa una más alta jerarquía en la psicología de Sto. Tomás. Son múltiples y conocidas a este respecto sus afirmaciones <sup>68</sup>. Pero sin menoscabo de esto, hay que decir que el sentido al que consagra más finos, demorados y ricos análisis no es la cogitativa, sino la memoria; y la ocasión se la brinda el comentario al *De Memoria et Reminiscentia*, en el que amplía y justifica las ricas perspectivas abiertas por la incomparable agudeza del Estagirita y escribe con ello uno de los capítulos más interesantes de la psicología de todos los tiempos.

La existencia de la memoria aparece como un hecho de conciencia en el hombre y su realidad en los animales como objeto de posible experimentación, al menos en los animales superiores. Su estudio debe partir de la delimitación de su objeto formal propio. Y es el caso que aquí nos encontramos con dos series de textos que, al parecer, plantean un problema de integración no despreciable.

Cuando tanto en el art. 4 de la q. 78 de la 1.<sup>a</sup> parte de la *Summa*, como en el a. 13 de la *Q. De Anima* justifica el número de sentidos internos, el Santo le asigna a la memoria como objeto propio la conservación de las «intenciones insensatae» percibidas por la cogitativa. Por otra parte, en otra serie de textos y singularmente en el comentario al *De Memoria et Reminiscentia*, el objeto de la memoria no es otro que el reconocimiento del pasado <sup>69</sup>. El Santo no parece encontrar contradicción alguna entre estas dos series de afirmaciones. En el lugar citado de la *Summa* resuelve la antinomia sencillamente haciendo de la razón de pretérito una «intentio insensata» <sup>70</sup>.

Por otra parte, los procesos de reminiscencia, tan finamente analizados por el Angélico, parecen rebasar uno y otro objeto, invadiendo el terreno de la fantasía por una parte y de la cogitativa por otra, al interferir los procesos asociativos de imágenes y la «collatio» propia de ésta última, respectivamente.

67. *De Mem. et Remin.* 2, 318-9.

68. I-II, 73, 3, 1m; In II Sent. d. 25, a. 1, 7m; Ver. 14, 1, 7m. etc.

69. *De Mem. et Rem.*, 307: «Memoria est praeteritorum». I-II, 30, 2, 1m: «Sensibile sub ratione praeteriti est obiectum memoriae».

70. I, 79, 6, 2m.

No es cosa fácil armonizar esta complejidad de datos, distinguiendo y dando a cada cual lo suyo. Lo intentaremos sin embargo, empezando por la función más clara y unánimemente concedida a la memoria: el reconocimiento de la razón de pasado.

La connotación de pretérito puede afectar a dos cosas: al contenido mismo extramental, o al acto vital de percepción. Evidentemente, para Santo Tomás, la memoria, es, primordialmente, de lo segundo. La razón de pretérito la descubrimos en las cosas a través de nuestras percepciones <sup>71</sup>. Se da una clara analogía con el sentido común a este respecto: éste conoce las diferencias entre los sensibles propios por y a través de los *actos* de los sentidos especiales; la memoria *reconoce* los acontecimientos pasados por y a través de las pasadas experiencias <sup>72</sup>.

Esto plantea el problema de las relaciones de la memoria con la fantasía, por una parte, y con el sentido común, por otra. Si ya la fantasía, por su propia naturaleza, es capaz de evocar contenidos de percepciones pasadas, ¿en qué se distinguirá de la memoria? Todo el capítulo 3 del Comentario al *De Memoria et Reminiscentia* está dedicado a resolver y aclarar este punto: no nos resistimos a la tentación de transcribir a este respecto unos textos fundamentales, tan interesantes y aclaratorios como poco mencionados por los psicólogos tomistas. Explica allí «quod aliquis sentiat passionem praesentem et memoretur rem absentem. Et inducit exemplum de animali quod pingitur in tabula, quod quidem et est animal pictum et est imago animalis veri. Et, cum idem subjecto sit cui conveniunt haec ambo, differunt tamen haec duo ratione; et ideo alia est consideratio ejus in quantum est animal pictum, et alia in quantum est imago animalis veri; ita etiam et phantasma quod est in nobis potest accipi vel prout est aliquid in se, vel prout est phantasma alterius. Et secundum se quidem est quoddam speculum, circa quod speculatur intellectus vel phantasia quantum pertinent ad partem sensitivam. Secundum vero quod est phantasma alterius, quod prius sensimus vel intelleximus, sic consideratur ut imago in aliud ducens, et principium memorandi.—Et ideo, cum anima memoretur secundum modum phantasmatis, si anima convertatur ad ipsum secundum se, sic videtur animae adesse... simpliciter phantasma quod vis imaginativa apprehendit. Si vero anima convertat se ad phantasma in quantum est phantasma alterius, et consideret ipsum tamquam imaginem eius quod prius sensimus... jam hoc ad memoriam pertinet» (De Mem. et Rem. c. 3, n. 340-1). Así pues, la memoria reconoce, *en el mismo fantasma de la imaginación*, una con-

71. *De Mem. et Rem.* 1, 308: «memoria est praeteritorum quantum ad nostram apprehensionem, i. e. quod prius sensimus vel intelleximus aliqua indifferenter, sive illae res secundum se consideratae sunt in praesenti sive non».

72. *De Mem. et Rem.*, 2, 320: «Memoria est... per se primi sensitivi, scilicet sensus communis».

notación, una vinculación a su origen en la experiencia pasada, en virtud del carácter de «*passio subjecti*» que como acto vital tiene la imagen. Y, unas líneas más abajo, en el mismo capítulo, refuerza la idea, poniéndola en relación clarísima con las «*intentiones insensatae*»: «*Sic igitur manifestum est quod quando anima convertit se ad phantasma, prout est quaedam forma reservata in parte sensitiva, sic est actus imaginationis vel phantasiae... Si autem anima convertatur ad ipsum, in quantum est imago ejus, quod prius audivimus... hoc pertinet ad actum memorandi. Et quia esse imaginem significat intentionem quamdam circa forma, ideo convenienter Avicenna dicit quod memoria respicit intentionem, imaginatio vero formam per sensum apprehensam*» (id. n. 343).

Estos textos muestran, con una claridad meridiana, que lo aprehendido por la memoria no está en el mismo plano formal en que se desenvuelve la fantasía. La memoria, según el análisis precedente, por ser facultad superior, debe gozar de un cierto poder de reflexión sobre la fantasía, que, por su parte, carece de tal poder de reflexión sobre sí misma y no puede alcanzar estas connotaciones que afectan a su propio acto en cuanto realidad vital y subjetiva; según ese poder reflexivo sobre el acto de la fantasía, sobre la imagen, no debe sin embargo conocer y captar precisamente lo mismo que ya conoce la propia fantasía —sería supérfluo— sino precisamente algo que la fantasía, por no poder replegarse sobre sí misma, no puede captar: su propia relación de imagen formal del objeto en cuanto entidad subjetiva ligada a unas determinadas condiciones de origen.

El tiempo, como medida del movimiento y primariamente del movimiento local, es un sensible común que aprehenden ya el «*sensus communis*» y la fantasía en las cosas, en los objetos móviles. Tanto el sentido común, en efecto, como la fantasía, pueden percibir y reproducir respectivamente continuos sucesivos (una carrera, una melodía, p. ej.)<sup>73</sup>. De suyo, el sentido común, sometido al estímulo actual, sólo percibe el instante; pero lo percibe como tránsito, como flujo, como «*motus*». La fantasía puede reproducir todo el desarrollo de un movimiento; pero este modo suyo de conocer el tiempo supone, aquí como en el espacio, una especie de «*contracción fenomenal*», de abreviación proporcional que abstrae del tiempo que mide el movimiento real externo tanto como del tiempo interior, el que mide la sucesión de los propios estados subjetivos, acerca de los que no puede reflexionar para adquirir conciencia.

El sentido común, en cambio, percibe el instante temporal y mide de algún modo el movimiento en cuanto cobra conciencia, sucesiva ella a

---

73. *De Mem. et Rem.* 2, 319: «...Unde manifestum est quod praedicta tria, scilicet magnitudo, motus et tempus, secundum quod sunt in phantasmate, comprehenduntur et cognoscuntur per sensum communem».

su vez, de instantes sucesivos y sucesivos actos. Pero, así como el resultado de su discriminación actual de los diferentes sensibles «per se» (propios y comunes) es recogida por la fantasía, que los analiza, descompone, construye y sintetiza, así la conciencia actual —el otro aspecto captado por el sentido común, el más formal— pasa a la memoria en forma de recuerdo: «Hoc est memorari, phantasmati intendere alicujus rei, prout est imago prius apprehensi»<sup>74</sup>. Es decir, que lo que la memoria percibe en la imagen como imagen es precisamente su referencia a la conciencia (pasada ahora, actual en otro tiempo) del acto cognoscitivo cuyo contenido ella reproduce. La imagen debe su existencia y caracteres a ese primer conocimiento y por eso retiene una referencia, una vinculación existencial e intencional al acto de conciencia que perfeccionó el acto perceptivo inicial; ese acto de conciencia puede incluso recaer no sobre el acto primitivo de percepción, sino también sobre imágenes construidas por la fantasía. Y, como veremos, sobre las otras «intenciones insensatae». Por eso concluye con esta afirmación el capítulo: «...memoria est... quaedam habitualis conservatio phantasmatis, non quidem secundum seipsum (hoc enim pertinet ad virtutem imaginativam) sed in quantum phantasma est imago alicujus prius sensati»<sup>75</sup>. En éste sentido y sólo en éste pueden considerarse la fantasía y la memoria «passiones sensus communis»<sup>76</sup>: ambas recogen respectivamente los dos elementos que percibe el sentido común, los distintos sensibles propios y comunes y la conciencia actual.

De la distinción de conciencia pretérita y objeto pretérito, nace la posible divergencia de reconocimientos. Sto. Tomás considera tres situaciones: a) se duda si se recuerda o no, porque se conoce el fantasma anterior, pero no se sabe lo que es; b) se recuerda el fantasma anterior y precisamente en cuanto antecedente; c) se cree recordar algo que verdaderamente no se recuerda, porque nunca se percibió anteriormente<sup>77</sup>. De ahí que tampoco la memoria esté eximida de error<sup>78</sup>.

74. *De Mem. et Rem.*, 7, 396.

75. *Ibid.*, 349. Y poco antes (n. 348): «Nihil est aliud meditari, quam multoties considerare aliqua, sicut imaginem priorum apprehensorum et non solum secundum se; qui quidem modus conservandi pertinet ad rationem memoriae».

*Ibid.*, 356: «cum resumit aliquis id quod prius scivit vel sensit sensu proprio vel communi, hujusmodi habitum dicimus esse memoriam. Sicut enim memorari refertur ad prius factam notitiam, ita et reminisci».

76. I, 784, 3m; De M. et R. 2, 318-20 y 322: «sensus communis est radix phantasiae et memoria, quae praesupponunt actum sensus et communis».

77. *De Mem. et Rem.* 3, 344-48: «circa actum memoriae tripliciter se habent homines. Aliquando enim quamvis in nobis sint motus phantasmatum, qui sunt facti ab eo quod sensimus, qui scilicet relinquuntur ex prima inmutatione sensus proprii a sensibili, tamen nescimus si accidat hoc motus esse in nobis secundum hoc quod prius sensimus aliquid. Et ideo dubitamus utrum memoremur vel non.—Secundo vero contingit aliquando quod hoc intelligit et reminiscitur, quia prius audivimus aut vidimus aliquid cujus phantasma tunc nobis occurrit, quod est proprie memorari: et hoc contingit quando ille qui speculatur phantasma movetur quidem ab ipso praesenti phantasmate,

Pero, ¿y las otras «intentiones insensatae»? Su situación es enteramente análoga. La cogitativa ejerce sobre los sentidos internos análoga función de conciencia sensorial (secundaria) a la del sentido común, sobre los externos: de ellos recibe su caudal y a ellos debe volver para discriminar sus contenidos y realizar el examen comparativo (*collatio*) que ha de llevarla a sus juicios de valor. Sobre todo, ella es capaz de cobrar conciencia de los estados afectivos, por lo mismo que sólo ella puede desencadenarlos y esto precisamente presentándole al apetito las «intentiones insensatae» o valores que lo determinan. Pues bien, todas estas «intenciones» están situadas en el mismo plano objetivo y subjetivo, son conciencia sensible que, una vez pasada, deja reliquia en la memoria y que, en cada caso, está vinculada al fantasma de la imaginación o al juicio valorativo de la cogitativa de los que fueron parte integrante, conciencia actual: por eso su reevocación es solidaria de estos contenidos<sup>79</sup>. No hay recuerdo que no sea recuerdo de algo, si bien la determinación y precisión de los caracteres objetivos a que está unida la connotación de pasado dependen (nueva confirmación), de la perfección o intensidad de la percepción o experiencia pasada, lo que, en otras palabras, significa una dependencia de la atención o conciencia puestas en tales conocimientos<sup>80</sup>.

La neta distinción entre reconocimiento y reconstrucción imaginativa del pasado, como actos genuinamente diversos (como que pertenecen a

sed considerat ipsum in quantum est imago alterius, quod prius sensit vel intellexit.—Tertio autem modo aliquando accidit contrarium primi modi, ut scilicet credat homo se memorari cum non memoratur, et similiter contingit illis qui patiuntur alienationem mentis. Phantasmata enim quae eis de novo occurrunt existimant ac si essent aliquorum prius factorum. ac si memorentur illa, quae numquam viderunt vel audierunt. Et hoc contingit cum aliquis considerat id quod non est imago alterius prius facti, ac si esset ejus imago.

78. *Ibid.*, 7, 396: «Quando in anima simul occurrit motus rei memorandae et temporis praeteriti, tunc est memoriae actus. Si vero aliquis putat ita se habere, et non ita fiat in memoria, quia vel deest motus rei, vel motus temporis, non est memoratum. Nihil enim prohibet quod in memore insit mendacium, sicut cum aliqui videtur quod memoretur et non memoratur, quia occurrit ei tempus praeteritum, sed non res quam vidit, sed alia loco ejus. Et quandoque aliquis memoratur et non putat se memorari; sed latet ipsum, quia scilicet non occurrit ei tempus, sed res quia... hoc est memorari, phantasmata intendere alicuius rei prout est imago prius apprehensi. Unde si motus rei fiat sine motu temporis, aut e converso, non reminiscitur».

79. *Ibid.*, 2, 321: «Ad aliud principium pertinet recipere formam. et conservare receptam per sensum et intentionem aliquam per sensum non apprehensam quam vis aestimativa percipit etiam in aliis animalibus, vis autem memorativa retinet, cuius est memorari rem non absolute, sed prout est in praeterito apprehensa a sensu vel intellectus».

80. *Ibid.*, 7, 397: «Ostendit diversum modum quo reminiscuntur cognoscunt tempus. Quandoque enim aliquis recordatur tempus non quidem sub certa mensura, puta quod tertia die fecerit aliquid, sed quod aliquando fecit. Quandoque autem recordatur sub mensura temporis praeteriti, quamvis non sub certa mensura. Consueverunt enim homines dicere quod recordantur quidem alicujus rei ut praeteritae, sed nesciunt quando fuerit, quia nesciunt temporis netrum, idest mensuram; et hoc contingit propter debilem impressionem, sicut contingit in his quae videntur a remotis, quae indeterminata cognoscuntur».

potencias distintas: la memoria y la fantasía respectivamente) ha sido puesta de relieve en nuestro tiempo por el psicoanálisis. Toda la terapéutica analítica de las neurosis consiste precisamente en destruir el hábito mórbido creado por la represión al inconsciente de una reacción afectiva lejana y que entra en conflicto con la conciencia, dando lugar al síndrome neurótico, mediante la reducción del hábito al recuerdo, desarticulando por tanto el hábito automatizado al hacer conscientes sus causas originadoras. Esta técnica es totalmente reductiva y se opone a toda otra técnica *psicagógica* que pretenda atacar los síntomas y no las causas, mediante reconstrucciones imaginarias de la personalidad del paciente (alucinación provocada, hipnosis, etc.)<sup>81</sup>.

Por lo demás, la contribución de la memoria al perfeccionamiento de la percepción es inmenso. Todo el trabajo de condensación, diferenciación y elaboración de la cogitativa serían inútiles y deberían rehacerse a cada instante —como el mito de Sisifo— si no hubiera una facultad capaz de conservar estos resultados y evocarlos en el momento oportuno. La tradición —la conservación de lo adquirido —es, aquí como en otros campos, la condición de todo progreso.

Pero en el hombre, lo decíamos hace poco, la memoria —como la cogitativa y la fantasía— participa de la razón, a la que se subordina con una especie de especificación trascendental (Fabro). Por la cara que mira hacia arriba la memoria humana está al servicio de la intelección y de sus procesos discursivos y por eso es capaz de desarrollar una función especial que, desde Aristóteles, es llamada reminiscencia. Reminiscencia es la búsqueda activa del recuerdo ausente mediante sus conexiones con el presente.

Santo Tomás, siguiendo siempre las ricas sugerencias del Estagirita, distingue claramente la reminiscencia de la memoria espontánea. Tres diferencias principales encuentra entre ellas: a) «Prima est ex aptitudine ad utrumque. Dictum est... quod non iidem homines sunt bene memorativi et reminiscitivi»<sup>82</sup>. La memoria, en efecto, es evocación espontánea y se debe a la capacidad retentiva del sistema nervioso; la reminiscencia, en cambio, es una evocación discursiva y voluntaria que está más bien en relación con la buena capacidad receptora<sup>83</sup>. b) «Secunda autem differentia est ex parte temporis, quid scilicet reminiscencia, cum sit via ad memoriam, tempore ipsam praecedet»<sup>84</sup>. Pero es proceso que parte

81. Cf. Roland DALBIEZ, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, Desclée, Paris, 2 ed., 1949. T. I, p. 240 ss., y J. MARITAIN, *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, Desclée, Buenos Aires, 1947, p. 34 ss.

82. *De Mem. et Rem.*, 8, 398.

83. *Ibid.*, 1, 301-2.

84. *Ibid.*, 8, 398.



de la memoria espontánea y termina en ella <sup>85</sup>. c) «Tertia differentia est ex parte subjecti...»: la memoria se encuentra en los animales superiores; la reminiscencia sólo en el hombre, en virtud de su poder deliberativo o, lo que es lo mismo, por su participación de la racionalidad <sup>86</sup>.

A *fortiori* la memoria se distingue del aprender *ex novo*. El que recuerda, recupera el objeto en orden a una primera experiencia; el que de nuevo aprende recupera la cosa absolutamente <sup>87</sup>. Y con mayor razón diferirá de la invención, la ocurrencia o el hallazgo fortuito, tan sorprendentes en los grandes inventores <sup>88</sup>.

Pero ya lo anterior está insinuando que la reminiscencia, si bien es un proceso intencionado («secundum motus ab anima ad res», Q. De Anima, a. 13), del que el sujeto tiene la iniciativa libre, ha de discurrir por las vías de la asociación de imágenes, es decir, ha de hacer reversible el proceso de encadenamiento sucesivo que ha dado lugar a la situación actual. Este proceso retrospectivo puede ser también involuntario, pero entonces «abusive dicitur reminisci» <sup>89</sup>. No cabe duda que en los procesos de invención que dan lugar a los descubrimientos, se da esta reminiscencia espontánea, la prosecución inconsciente del trabajo de elaboración intelectual que ha preocupado la vigilia del sabio, perseverancia que no

85. Ibid., 4, 357: «Reminiscencia est via ad aliquid memorandum, et tamen ex aliquo memorato procedit».

86. Ibid., 8, 399: «Causa autem quare soli homini conveniat reminisci, est quia reminiscencia habet similitudinem cuiusdam syllogismi; quare, sicut in syllogismo pervenitur ad conclusionem ex aliquibus principiis, ita etiam in reminiscendo aliquis quodam modo syllogizat se prius aliquis vidisse, aut aliquo alio modo percepissa, ex quodam principio in hoc deveniens; et reminiscencia est quaedam inquisitio, quia non a casu reminiscens ab uno in aliud, sed cum intentione deveniendi in memoriam alicujus procedit. Hoc autem, scilicet quod aliquis inquiret in aliud pervenire, solum illis accidit, quibus inest naturalis virtus ad deliberandum: quia etiam deliberatio fit per modum cuiusdam syllogismi; deliberatio autem solis hominibus competit; coetera vero animalia non ex deliberatione, sed ex quodam naturali instinctu operantur».

87. Ibid., 6, 372-3: Ille qui reminiscitur recuperat eam (notitiam) sub ratione memoriae in ordine scilicet ad id quod prius fuit cognitum; ille qui iterato addiscit, recuperat eam absolute, non quasi alicujus prius cogniti... «quando non pervenit ad recuperandam amissam notitiam per principium in memoriam retentum, sed per aliquod aliud quod ei de novo traditur a docente, non est memoria nec reminiscencia, sed hoc est de novo addiscere» Cf. et. II Cont. Gent. 83.

88. Ibid., 374: «(invenire) contingit, quando anima diversa excogitans, multis motibus movetur; et si contingat quod perveniat ad motum, quem consequitur cognitio rei, tunc dicitur invenire...; reminisci contingit per hoc quod homo interius retinet quamdam potentiam vel virtutem inducendi se ad motus rei quos quaerit: hoc autem contingit, cum potest pervenire ad hoc quod moveatur motu quem amisit per oblivionem: et hoc ex ipso, non ex aliquo docente, ut contingit quando iterum addiscit, et ex motibus praehabitis, non ex novis motibus, sicut quando iterum invenit».

89. Ibid., 5, 366: «Hoc proprie est reminisci; quando scilicet aliquis ex intentione inquiret alicujus rei memoriam. Contingit autem quandoque quod etiam illi qui non quaerunt memorari, propterea quod sic procedentes ex priori motu in posteriorem... deveniunt in memoriam alicujus rei, cum ille motus rei oblitae fiat in anima post alium... deveniunt in memoriam alicujus rei, cum ille motus rei oblitae fiat in anima post alium... es motibus... similibus vel contrariis vel propinquis...; sed hoc abusive dicitur reminisci. Est autem casualiter memorari secundum similitudinem quamdam reminiscenciae».

obedece únicamente a causas fisiológicas, sino psicológicas cognoscitivo-afectivas <sup>90</sup>. Creemos que hay aquí una vía de penetración en el tomismo para lo más válido de la psicología psicanalítica.

Las causas de la fijación de imágenes y recuerdos son varias: a) la frecuente experiencia o consideración reiterada <sup>91</sup>. b) La atención <sup>92</sup> y c) como causa remota la naturaleza individual <sup>93</sup>.

Si estas son para Sto. Tomás las causas de la fijación que corresponden a recuerdos aislados, su análisis no se para aquí: descubre y desmenuza, siguiendo la genial intuición de Aristóteles, las leyes básicas por las que se asocian las imágenes y por las cuales puede darse, en recorrido inverso, la reminiscencia. Compara la reminiscencia a la demostración, porque ambas proceden «ex noto ad ignotum». Eso primeramente conocido puede ser: 1) un instante de tiempo, a partir del cual, hacia atrás o hacia delante, reconstruimos el pasado. 2) Una cosa conocida, de la que se sigue espontáneamente otra en virtud de un triple vínculo posible: a) de semejanza, b) de contrariedad y c) de contigüidad, cualquiera que ella sea (local, temporal, moral, etc...) <sup>94</sup>.

En otro texto muestra cómo estos procesos son debidos a cierto carácter de universalidad propio de la imagen que la hacen elástica y abierta a múltiples relaciones, punto de intersección de una serie de movimientos intencionales que la hacen base y fundamento de todos los procesos superiores de elaboración abstractiva, inducción y deducción científica <sup>95</sup>.

90. *Ibid.*, 8, 401-8. «Signum hujus quod reminiscencia sit quedam corporea passio, sive existens inquisitio phantasmatis in tali, idest in aliquo particulare, vel in tali, idest in quodam organo corporeo, est, quod cum quidam non possunt reminisci turbantur...». Y prosigue explicando el fenómeno por sus causas fisiológicas y proporcionando significativas analogías con la perseverancia de los movimientos pasionales y con los hábitos motrices (melodías aprendidas, frases hechas, etc.).

91. *Ibid.*, 6, 382: «ea quae multoties consideravimus, de facili reminiscimus propter inclinationem consuetudinis»; «consuetudo est quasi quaedam natura».

92. *Ibid.*, 5, 361: «Ea quibus vehementius intendimus, magis in memoria manent. Ea vero quae superficialiter et leviter videmus aut cogitamus, cito a memoria labuntur».

93. *Ibid.*: «Dicta autem consuetudo non firmatur aequaliter in omnibus hominibus...; quod potest contingere vel propter naturam, quae est melius receptiva et retentiva impressionis».

94. *Ibid.*, 5, 362: «Hoc autem primum, a quo reminiscens suam inquisitionem incipit, quandoque quidem est tempus aliquod notum, quandoque autem aliqua res nota. Secundum tempus quidem incipit quandoque a nunc, idest a praesenti tempore procedendo in praeteritum, cuius quaerit memoriam... Quandoque vero incipit ab aliquo alio tempore... (363). Similiter etiam quandoque reminiscitur aliquis incipens ab aliqua re cuius memoratur, a qua procedit ad aliam, triplici ratione. Quandoque quidem ratione similitudinis, sicut quando aliquid aliquis memoratur de Socrate, et per hoc occurrit ei Plato, qui est similis ei in sapientia. Quandoque vero ratione contrarietatis, sicut si aliquis memoretur Hectoris, et per hoc occurrit ei Achilles. Quandoque vero ratione propinquitatis cuiuscumque, sicut cum aliquis memor est patris, et per hoc occurrit ei filius. Et eadem ratio est de quacumque alia propinquitate, vel societatis, vel loci vel temporis; et propter hoc fit reminiscencia, quia motus horum seinvicem consequuntur» (364). El capítulo no tiene desperdicio y esta nota no excusa de su lectura íntegra.

95. *Ibid.*, 6, 379: «Ostendit quale principium reminiscens debeat accipere. Et dicit quod istud, quod est universale, videtur esse principium et medium, per quod potest

De todo lo anterior se deduce que la reminiscencia es un proceso complejo en que intervienen la memoria y la fantasía, dirigidas por la cogitativa. Los procesos asociativos espontáneos pueden darse, de suyo, sin iniciativa alguna de la memoria. La memoria a su vez puede actuar —moviendo a la fantasía— sin iniciativa por parte de la cogitativa. Pero «hoc... quod aliquis inquirat in aliud pervenire, solum illis accidit, quibus inest naturalis virtus ad deliberandum»<sup>96</sup>. Y esta deliberación, esta «colatio», no es otra que la actividad propia de la cogitativa<sup>97</sup>.

De aquí, finalmente, las reglas que el Santo propone para la fácil recordación de lo que nos interesa y que se reducen a cuatro: ordenar sistemáticamente los recuerdos, máxima atención para fijarlos, meditación o evocación frecuente y comenzar la reevocación por el principio<sup>98</sup>.

Una última precisión es necesario hacer para completar la teoría tomista de la memoria sensitiva y es su diferenciación de la memoria intelectualiva.

Si por memoria entendemos la simple conservación de conocimientos adquiridos, hay que reconocer a la inteligencia y con mayor razón que a la sensibilidad, por cuanto su modo de recibir espiritual le hace más inmóvil y estable, lejos del constante flujo fisiológico, en el retener. Pero si lo propio de la memoria es reconocer el pasado en cuanto tal, entonces hay que distinguir.

El objeto del entendimiento es universal, y, por tanto, trasciende toda condición temporal<sup>99</sup>. «Ex parte objecti» sólo podría percibir el tiempo «per conversionem ad pantasmata», como ocurre con todo juicio «in actu exercitio». Por parte del acto, en cambio, nada se opone al reconocimiento de la razón de pretérito en determinadas intelecciones, pues aquí la singularidad, por ser espiritual, no se opone a la inteligibilidad<sup>100</sup>. Pero aún aquí, para la determinación del «hic et nunc», del instante preciso, se impone un recurso a la memoria sensible: sólo ella conoce el antes y el después «secundum determinatam distantiam»<sup>101</sup>.

perveniri ad omnia. Dicitur hic universale. non illud quod praedicatur de pluribus, sicut in logicis, sed id a quo aliquis consuevit ad diversa moveri; sicut si post lac, aliquis moveatur ad albedinem et ad dulcedinem, et iterum ab albedine ad quaedam alia; et iterum a dulcedine ad calorem digerentem, et ad ignem, et alia consequenter cogitata, lac erit quasi universale ad omnes istos motus; et oportet ad hoc recurrere si aliquis voluerit cujuscumque consequentium reminisci...».

96. *Ibid.*, 399. Cf. nota 86.

97. Cf. más adelante, págs. 28, 30, 59 ss.

98. *De Mem. et Rem.*, 5, 371: «Sic ergo ad bene memorandum vel reminiscendum, ex praemissis quatuor documenta utilia addiscere possumus. Quorum primum est, ut studeat quae vult retinere in aliquam ordinem deducere. Secundo ut profunde et intente eius mentem apponat. Tertio ut frequentor meditetur secundum ordinem. Quarto ut incipiat reminisci a principio». Más ampliamente en II-II, 49, 1, 2m.

99. I. 79, c y ad 2m.

100. *Ib.*, ad 2m.

101. *De Mem. et Rem.* 2, 320: «Memoria autem non solum est sensibillum, utputa cum aliquis memoratur se sensisse, sed etiam intelligibillum, ut cum aliquis memoratur

## LA COGITATIVA

Y llegamos a la cima de la sensibilidad: la cogitativa. No es posible exagerar la importancia que en la psicología tomista tiene este sentido supremo. La multiplicidad de sus funciones, la variedad de nombres, la trascendencia de su cometido tanto para la vida animal como para la intelectual y la abundancia de textos que a ella se refieren en la obra del Santo Doctor, desde el comienzo hasta el final de su vida, son testimonio más que suficiente de esa importancia. Pero es que además tenemos textos donde se afirma esta supremacía de la cogitativa sobre todos los otros sentidos de un modo explícito <sup>102</sup>.

La escolástica moderna no tomista, a partir sobre todo de Suárez, ha creído reencontrar la mejor tradición aristotélica reduciendo a uno todos los sentidos internos y atribuyéndole a éste todas las funciones desempeñadas, dentro de la sistemática tomista, por el sentido común, la fantasía y la memoria. La cogitativa, superflua para ellos, ha desaparecido, yendo sus funciones a enriquecer el campo de acción del intelecto, a quien se concede la intuición directa del singular material. Con ello se ha abierto un abismo entre la sensibilidad y la inteligencia que no puede legitimar, a nuestro parecer, una continuidad suficiente para garantizar el origen y verificación sensible de nuestras ideas sin salto en el vacío.

Santo Tomás es más respetuoso con la realidad y no es amigo de simplificaciones forzadas que, más que un principio de economía, suponen pereza mental y falta de valor para afrontar los problemas. La necesidad de un nivel cognoscitivo superior al de los sentidos anteriormente descritos aparece clara para él ya en el animal; pero con mucha más razón resulta necesario en el hombre.

Por lo demás, la elaboración de la doctrina acerca de la cogitativa ha sido un proceso histórico lento, a cuyas principales etapas hemos aludido ya. Santo Tomás la toma en un estado muy avanzado de elaboración, tal y como se encuentra en Averroes. Su construcción sistemática es, empero, mucho más coherente, objetiva y amplia, corrigiendo además lo que en la cogitativa averroista supone usurpación de funciones intelectuales.

---

se intellexisse. Non autem est sine phantasmate. ...Intelligens proponit in phantasmate quantum determinatum, licet intellectus secundum se consideret rem absentem; ad memoriam autem pertinet apprehensio temporis secundum determinationem quandam, secundum scilicet distantiam in praesenti nunc. Unde per se memoria pertinet ad apparitionem phantasmatum, per accidens autem ad iudicium intellectus».

102. «Potentia cogitativa est quod est altissimum in parte sensitiva, ubi attingit quodammodo ad partem intellectivam ut aliquid participet eius quod est in intellectiva parte infimus, scilicet rationis discursum». Ver. 14, 1, 9m. Cf. et. Ver. 25, 2; III Sent. q. 1, a. 1, q1a. 2, 2m; d. 23, q. a. 2, 1, 3m; d. 26, q. 1, q1a. 2; I, 78, 4; I-II, 74, 4, 1m.

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 <sup>103</sup> la necesidad de la estimativa o cogitativa está en las exigencias biológicas del animal, necesidades a las que sirve su apetito o afectividad. Sin duda el texto más claro es éste de la Summa <sup>104</sup>. 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 perciba tales valores prácticos o «intenciones». Tal es el nervio de la argumentación.

#### OBJETO DE LA ESTIMATIVA Y DIFERENCIAS ENTRE 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. El Santo habla al respecto de *intentiones insensatae*. ¿Qué son tales *intentiones*? 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.

103. Cf. I, 78, 4, y Q. De Anima, 13.

104. I, 78, 4.

Esto nos lleva a recordar la teoría aristotélica de los sensibles. Sabido es que el Estagirita distingue tres tipos de sensible u objeto para el sentido: el propio, el común (ambos sensibles «per se») y el «per accidens». De los dos primeros habla el Santo en numerosos lugares<sup>105</sup>. Pero hay sobre todo dos exposiciones magistrales que tratan del problema en su conjunto: en las Sentencias<sup>106</sup> distingue entre si los sensibles *per se* diciendo «Per se aliquid passionem sensui corporali inferre potest aut sensui in quantum est sensus (es el caso de los sensibles comunes) aut huic sensui in quantum est hic sensus (los sensibles propios)». Y reduce los tales sensibles comunes a la cantidad. La otra gran categoría de sensibles es descrita en estos términos: «Per accidens autem sentitur illud quod non infert passionem sensui neque in quantum est sensus, neque in quantum est hic sensus; sed conjungitur his quae per se sensui inferunt passionem: sicut Socrates, et filius Diaris, et amicus et alia hujusmodi: quae per se cognoscuntur in universali intellectu; *in particulari autem virtute cogitativa in homine, aestimativa autem in aliis animalibus*. Hujusmodi autem tunc sensus exterior dicitur sentire quamvis per accidens, quando ex eo quod per se sentitur vis apprehensiva cujus est illud cognitum per se cognoscere, statim, sine dubitatione et discursu apprehendit: sicut videmus aliquem vivere ex hoc quod loquitur».

El texto del Comentario al II libro de Anima es de una madurez insuperable. Allí distingue la doble inmutación que produce el estímulo externo: una absoluta (quantum ad ipsam speciem agentem) y otra moral (quantum ad modum actionis). Las primeras o sensibles propios, determinan los distintos objetos formales de los distintos sentidos específicos, cuya estructura se adapta y está preordenada a captar tales estímulos. Los sensibles comunes, por el contrario, constituyen una modalidad genérica de todo objeto sensible y de toda percepción: «qualitates enim sensibles movent sensum corporaliter et situalter. Unde aliter movent secundum quod sunt in majori vel minori corpore, et secundum quod sunt in diverso situ».

En la caracterización del sensible *per accidens* se demora más. «Scendum est quod ad hoc quod aliquid sit sensibilis per accidens *primo* requiritur quod accidat ei quod per se est sensible, sicut accidit albo esse hominem, et accidit ei esse dulce. *Secundo* requiritur, quod sit apprehensum a sentiente: si enim accideret sensibili, quod lateret sentientem, non diceretur per accidens sentiri. Oportet igitur quod per se cognoscatur ab aliqua alia potentia cognoscitiva sentientis. Et hoc quidem vel est alius sensus, vel est intellectus, vel *vis cogitativa aut aestimativa*»<sup>107</sup>. La in-

105. II De Ani. 1. 13; III, lec. 1, n. 576-82; I, 78, 4.

106. IV Sent. d. 49, q. 2, a. 2.

107. II De Ani. 13, 395.

*tentio insensata* debe ser revelada *en* y *por* la sensación, como algo inmediatamente ligado a ella. Lo precisa líneas más adelante: «*Quod ergo sensu proprio non cognoscitur si sit aliquid universale, apprehenditur intellectu; non tamen omne quod intellectu apprehendi potest in re sensibili, potest dici sensibile per accidens, sed statim quod ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu. Sicut cum statim cum video aliquem loquentem, vel movere seipsum, apprehendo per intellectum vitam ejus, unde possum dicere quod video eum vivere. Si vero apprehendatur in singulari, utputa cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hunc animal, hujusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim cogitativam, quae dicitur etiam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis est collativa intentionum universalium*»<sup>108</sup>. Donde se ve que la captación del sensible per accidens no se opone en la cogitativa (si en el intelecto) a un discurso o *collatio*.

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 complicada 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<sup>109</sup>. 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 de objeto y la de modo de obrar.

En cuanto al objeto, el texto que venimos transcribiendo del *Com. al II De Anima*, continúa: «*Nihilominus tamen haec vis est in parte sensitiva; quia vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui conjungitur. In animali vero irrationali fit apprehensio intentionis individuali per aestimativam naturalem, secundum quod ovis per auditum vel visum cognoscit filium vel aliquid huiusmodi.*

«*Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa, et aestimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit, ei, in quantum unitur intellectivae in eodem subjecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est*

108. *Id.*, 396.

109. «*Alla autem animalia ab homine intellectum non habent. Quod ex hoc apparet, quia non operantur diversa et opposita, quasi intellectum habentia; sed, sicut a natura mota, determinatas quaedam operationes et uniformes in eadem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat*» (II C. G., 66. Los que defienden y quieren imponer el academicismo en el arte, la tradición (léase rutina), por encima de todo, ¿no está postulando, por el hecho mismo, el embrutecimiento del hombre? El arte académico quisiera ser golondrina; pero sin alas...

hoc lignum. Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicujus actionis vel passionis; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis; et hanc herbam, in quantum est ejus cibus. Unde alia individua ad quae se non extendit eius actio vel passio, nullo modo apprehendit sua aestimativa naturali. Naturalis enim aestimativa datur animalibus, ut per eam ordinentur in actiones proprias, vel passiones, prosequendas vel fugiendas»<sup>110</sup>.

Todo ello viene a confirmar nuestra opinión de que la función práctico-afectiva es la única función biológica de la estimativa y función propiamente sensible de la cogitativa humana, porque si «passiones secundum se consideratae sunt communes hominibus et aliis animalibus, sed secundum quod a ratione imperantur, sunt propriae hominum»<sup>111</sup>, así la cogitativa, en cuanto potencia animal o facultad sensible, tiene idéntica función y estructura que la estimativa animal.

Que el objeto de la cogitativa humana en cuanto humana sea el individuo «sub natura communi», es afirmación repetida en el Santo. He aquí la argumentación del «De principio individuationis»: «manifestum est enim intellectum incipere ubi sensus desinit. Sensus autem exteriores ipsa sensibilia accidentia, communia scilicet et propria, habent pro suis per se objectis. Quidditas autem rei particularis in particulari non spectat ut per se objectum ad illos sensus exteriores, cum quidditas ista substantia sit et non accidens; ned ad intellectum pertinet ut per se objectum eius propter suam materialitatem. Ideo quidditas rei materialis in ipsa sua particularitate est objectum rationis particularis, cujus est conferre de intentionibus particularibus: loco cujus in brutis aestimativa naturalis est. Quae potentia per sui conjunctionem cum intellectu, ubi est ratio ipsa quae confert de universalibus participat vim collativam: sed quia pars sensitivae est, non abstrahit omnino a materia. Unde objectum sum proprium manet quidditas particularis materialis»<sup>112</sup>.

Tan importante es, a los ojos del Doctor Angélico, esta función de

110. In II De Ani., 13, 394.

111. I-II, 24, 1, 1m.

112. La autenticidad del «De principio individuationis» es contravertida. Cayetano asegura que es auténtico, por haber visto él un manuscrito (In de ente et essentia, q. 5), vaticano. Mandonnet negó la autenticidad basándose en el valor absoluto concedido al catálogo que para su canonización hizo en 1319 Bartolomé de Capua. Pero MITCHELITSCH (*Thomaschriften*, I, Graz, 1913, p. 194), ha demostrado la autenticidad con pruebas manuscritas. Lo mismo Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin* (Beiträge, XXII, Münster, 1931, p. 240). et MANSER, *La esencia del Tomismo*, Madrid, 1953, 760n. Corroboran esta autenticidad Hourcade y Pelster. Las objeciones de Roland-Gosselin, infundadas a juicio de Mandonnet, recaen en todo caso sobre la doctrina física del principio de individuación, no sobre la doctrina psicológica del conocimiento del singular.



captar el individuo concreto, que aparece como condición *sine qua non* del conocimiento universal de la naturaleza específica por el entendimiento. Sus palabras son terminantes: «manifestum est enim quod singulare sentitur proprie et per se, sed tamen sensus est quodammodo etiam ipsius universalis. Cognoscit enim Calliam non solum in quantum est Callias, sed etiam in quantum est hic homo, et similiter Socratem in quantum est hic homo. Et exinde est quod tali acceptione sensus praeexistente, anima intellectiva potest considerare hominem in utroque. Si autem ita esset quod sensus apprehenderet solum id quod est particularitatis, et nullo modo cum hoc apprehenderet universalem naturam in particulari, non esset possibile quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis» <sup>113</sup>.

La otra diferencia que establece Santo Tomás entre la estimativa animal y la cogitativa humana, es la del modo propio de operación, respectivo; muchos textos nos hablan de esta distinción <sup>114</sup>. Citemos uno bien expresivo: «Pars illa in hominibus, in quibus est perfectior propter conjunctionem ad animam rationalem, dicitur ratio particularis, quia confert de intentionibus particularibus; in aliis autem animalibus, quia non confert, sed ex instinctu naturali habet hujusmodi intentione apprehendere, non dicitur ratio, sed aestimatio» <sup>115</sup>.

¿A qué se debe, en última instancia, esta diversidad en el modo de obrar? Un término de origen metafísico y de gran trascendencia en toda la filosofía tomista, aclarará el problema: la participación <sup>116</sup>.

En el Comentario al De Hebdomadibus de Boecio (I, 2, n. 24), define el *participare* «quasi partem capere, et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud». Y en el Com. al Libro I de los Metafísicos de Aristóteles (1. 10, n. 154), afirma paralelamente: «quod enim totaliter est aliquid, non participiat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter est aliquid habens aliquid aliud adjunctum, proprie participare dicitur».

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

113. *Post. Anal.* L. II, lec. 20, n. 595.

114. I, 78, 4; II C. G. 467 y 47; III *De Ani.* 16, 8, n. 842; In III *Ethic.* lec. 19.

115. «Illa potentia, dice en III Sent., d. 23, q. 2, a. 2, 3m, quae a philosophiae dicitur cogitativa est in confinio sensitivae et intellectivae partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit. Habet enim aliquid a parte sensitiva, scilicet quod consideret formas particulares; et habet aliquid ab intellectiva, scilicet quod conferat: unde in solis hominibus est». Cf. et I-II, 74, 4, 1m. La cita del texto en III Sent. d. 26, q. 1, a. 2.

116. Vide FABRO, op. cit., págs. 185-6. Et. «*La nozione metafisica di Partecipazione*», Torino, 1950<sup>o</sup>, págs. 283 ss. GERGER: «*La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin*», Paris, 1942. Sobre el orden de emanación e influjo objetivo entre las potencias en que se concreta esta doctrina, vide Barbado, op. cit. T. I, Dinámica psicológica, págs. 704-94.

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

Todavía aquí es preciso hacer una distinción. Hay una participación transespecífica, en virtud de la continuidad de los seres de la escala natural, por la cual, con arreglo al principio dionisiano «quod divina sapientia conjungit fines primorum principii secundorum» (Da Divinis nominibus, c. VII), lo supremo en un orden de seres inferior, participa de lo ínfimo del superior. En este sentido, también la estimativa animal participa de la razón <sup>117</sup> y precisamente en su función práctico-agnoscible o prudencial (lo analizaremos más adelante).

Pero, dentro ya de límites intraespecíficos e incluso en el mismo sujeto 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. «Videmus enim, dice el Santo, quod sensus est propter intellectum et non e converso. Sensus enim est quaedam deficiens participatio intellectus; unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu sicut imperfectum a perfecto» <sup>118</sup>. Por esta razón «animal» que, desde un punto de vista exclusivamente lógico se predica unívocamente

---

117. «Scendum est autem, quod tam ex apprehensivarum virium quam ex parte appetitivarum sensitivae partis, aliquid est quod competit sensibili animae secundum propriam naturam; aliquid vero secundum quod habet aliquam participationem modicam rationis, attingens ad ultimum eius in sui supremo... Sicut vis imaginativa competit animae secundum propriam rationem, quia in ea reservantur formae per sensum acceptae; sed vis aestimativa, per quam animal apprehendit intentiones non acceptas per sensum, ut amicitiam vel inimicitiam, inest animae sensitivae secundum quod participat aliquid rationis: unde ratione huius aestimationis dicuntur animalia quamdam prudentiam participare». Ver. 25, 2. Especialmente sobre la participación de la prudencia: «inveniuntur quaedam animalia quamdam prudentiam participare non ex eo quod habeant rationem, sed ex eo quod instinctu naturae moventur per apprehensionem sensitivas partis ad quaedam opera facienda, ac si operarentur ex ratione». *In de Memo. et Remin.* I, 298. Cf. et. *In de Sensu et Sensa.* 2, 25-6; I-II, 24, 4, 3m; *III De Anim.* 4, 629. RAMIREZ, *El Derecho de Gentes*, Madrid, 1955, p. 71-3.

118. I, 77, 7.

del hombre y de los demás animales, desde un punto de vista real o natural sólo es común con «analogia inaequalitatis».

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. «Vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui conjungitur»<sup>119</sup>. 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. «Haec pars animae (cogitativa) dicitur intellectus sicut et dicitur rationalis, in quantum aliquo modo participat rationem, oboediendo rationi et sequendo motum ejus»<sup>120</sup>.

119. *In II De Anima*, 13. 397. Cf. et. 398; lec. 10, n. 745; Ver., 14, 1, 9m; I, 74, 4; 85, 1, 4m. La memoria participa de un modo mediato y con una participación de segundo grado, en cuanto es movida por la cogitativa en el proceso de reminiscencia.

120. *In III De Anima*, lec. 10, n. 745. Et. «Illam eminentiam habet cogitativa in

Precisamente de esta actividad comparativa, de este proceder suyo racional, discursivo, recibe la estimativa el nombre de cogitativa» <sup>121</sup>.

A través de muchos de los textos citados 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* <sup>122</sup>, 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 gentistas de hoy día ha llamado *inteligencia sensorio-motriz* <sup>123</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 y las actitudes a tomar ante ellas. La cogitativa se revela, así, el sentido del futuro, facultad prospectiva que dirige todos los procesos de adaptación a situaciones nuevas reduciéndolas a los términos de la experiencia pasada. «Cognocere autem futura ex praesentibus et praeteritis..., per quandam collationem agitur» <sup>124</sup>. El Santo alude claramente a esta función en un texto de su Comentario al *De Memoria et Remiscentia*. «Futura non contingit memorari, sed eorum est opinio ex parte virtutis cognoscitivae, dum scilicet aliquis opinatur aliquid esse futurum et sperat ex parte virtutis appetitivae» <sup>125</sup> donde *opinio*, como lo revelará el análisis que más tarde haremos de este término, está por la discriminación de valor propia de la cogitativa.

---

homine non per id quod est proprium sensitivae partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quamdam refluentiam», I, 78, 4, 5m.

121. «Cogitatio enim importat quandam inquisitionem: dicitur cogitare quasi simul agitare», II-II, 2, 1, obj. 1. Y en el cuerpo del artículo: «Cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis nondum perfecti per plenam visionem veritatis. Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberantis circa intentiones universales, quod pertinet ad partem sensitivam: ideo cogitare... (isto ultimo modo), dicitur pro actus virtutis cogitativae». Cf. et. III *Sent.* d. 23, q. 2, a. 2, q. 3m; *Ver.* 14, 1, 9m.

122. *In Post. Asnal.* lec. 20.

123. Vide Piaget, «*La naissance de l'intelligence chez l'enfant*», Paris, 1948.

124. II-II, 47, 1.

125. Lec. 1, n., 304.

## LA FUNCION PRACTICA DE LA ESTIMATIVA

Hemos visto ya cómo, al señalar el distinto sensible «per accidens» que captan la estimativa y la cogitativa respectivamente, el Santo nos hacía 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, exigía precisamente una potencia especial. Si es verdad que en el hombre la cogitativa alcanzó 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 a. 3 de la q. 81 se afirma paladinamente: «*appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute... Loco autem aestimativae virtutis est in homine vis cogitativa*». Pero, a lo largo de las obras del Santo 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 es todo menos baladí. Tan insistente es esta aparente antinomia de textos, que los mejores tomistas se han vistos desorientados al respecto, ligándose con demasiada frecuencia a una interpretación literal del texto tomista que dejaba un tanto malparada la sistemática total de los sentidos internos <sup>126</sup>.

De los textos que plantean este problema, unos aluden al sentido en general: son aquéllos en que se contraponen el apetito sensitivo al intelectual, en cuanto que el primero es regulado por el sentido y el segundo por el entendimiento. No crean en realidad problema alguno, porque aquí se trata de la regulación inmediata, no de la remota ni genérica. Otros en cambio, parecen sugerir acentuadamente un contacto inmediato del sentido táctil <sup>127</sup> por una parte, y de la imaginación otros <sup>128</sup> por otra, con el apetito; nos limitaremos a discutir estas últimas hipótesis.

A) *Problema exegetico*.—1) El sentido del tacto y su acción sobre el apetito.

Antes que nada es preciso aclarar la cuestión que podría plantear el texto mismo de la Summa (I, 78, 4), sobre una pretendida suficiencia de

126. Cf. Bañez, *In I Partem*, q. 81, a. 3. Joannes a Sto. Thoma, *Cursus Phil.* Vivés, Paris. 1883. III *Phil. Nat.* III Pars, q. 8, a. 1, pág. 407.

127. Cf. I-II, 38, 6, 35, 2; 7; III, 15, 6. Otras veces se habla del sentido «in genere»: -II, 31, 1; *Malo*, 16, 2; otras (nota siguiente), de «*Sensus et inagnis atio*».

128. Cf. II 6b, 47, 48, II *Sent.* d. 2, q. 3, 91; III *De Ani.* 15, 819-25; I, 81, 3, 2m; I-II, 17, 7; 44, 1; 46, 7, 1m; *Comp. Theol.* lc. 232, n. 492 entre otros.

los sentidos «formales» (externos, común y fantasía), frente a los «intencionales» (cogitativa y memoria), en orden al *delectabile et contris- tabile secundum sensum*. El Angélico dice que no bastan tales sentidos sino para que busquen o rehuyan ciertas cosas «quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum». Con esto se refiere sin duda al apetito natural de las propias potencias cognoscitivas. En efecto «ap- petit naturaliter intellectus intelligere, et sensus sentire. Sed quia res sensibilis vel intelligibilis non solum appetitur ad sentiendum et ad in- telligendum sed etiam ad aliquid aliud, ideo praeter sensum et intellec- tum necesse est esse appetitivam potentiam» <sup>129</sup>.

El problema de la posible actuación inmediata del sentido externo so- bre el apetito se circunscribe, en realidad, al desencadenamiento de dos especies de pasión tan sólo: el placer orgánico y el dolor físico. El ape- tito irascible, en efecto, por lo mismo que tiene por objeto un bien sen- sible que supera lo deleitable *secundum sensum*, precisa siempre la in- tervención de la cogitativa o estimativa <sup>130</sup> y, por otra parte, los sentidos externos sólo actúan ante estímulos presentes y no podrían excitar pa- siones que abstraen de la presencia o ausencia, como el amor y el odio, ni menos aún las que suponen 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, reduc- tibles al tacto.

Es el propio Santo Tomás quien reduce a sus términos verdaderos la cuestión «*delectatio et dolor*, dice con sentido exclusivo, ex duplici ap- prehensione causari possunt; scilicet ex apprehensione exterioris sensus: et ex apprehensione interiori sive intellectus sive imaginationis. Et sicut illa delectatio quae ex exteriori apprehensione causatur delectatio quidem nominatur, non autem gaudium; ita ille dolor qui ex exteriori apprehen- sione causatur, nominatur quidem dolor, non autem tristitia» <sup>131</sup>. Y en el ad 2 da la razón que de sólo en el desencadenamiento de estas dos pa- siones pueda intervenir un sentido externo: «sensus exterior non percipit nisi praesens: vis autem cognitiva interior potest percipere praesens, praeteritum et futurum. Et ideo tristitia potest esse de praesenti, de prae- terito et futuro; dolor autem corporalis, qui sequitur apprehensionem sensus exterioris, non potest esse nisi de praesenti».

El Santo parece terminante al hablar de la intervención del tacto en la provocación del dolor: «Causa doloris exterioris est malum conjunctum quod repugnat corpori: causa autem interioris doloris est malum con- junctum quod repugnat appetitui. Dolor etiam exterior sequitur appre-

129. Q. D. de Anima, 13, 11m. Cf. et. I, 80, 1, 3m; De Virt. in comm., 4, 10m.

130. I, 81, 2, 2m.

131. I-II, 35, 2.

hensionem sensus, et specialiter tactus; dolor autem interior sequitur apprehensionem interiorem, imaginationis scilicet vel etiam rationis»<sup>132</sup>. El objeto motivo de la delectación —o gozo— y correlativamente del dolor —y tristeza— está constituido por un doble elemento: la consecución de un bien (o un mal) y el conocimiento de esa adquisición. Evidentemente el primer componente puede hallarse en todos los sentidos externos. Las sensaciones, en efecto, son operaciones y «operationes sunt delectabiles in quantum sunt proportionatae et connaturales operanti. Cum autem virtus humana sit finita, secundum aliquam mensuram operatio est sibi proportionata. Unde si excedat illam mensuram, jam non erit sibi proportionata, nec delectabilis, sed magis laboriosa et ataedians»<sup>133</sup>. El segundo componente, en cambio, por ser de suyo reflexivo, no pertenece al sentido externo aislado: los sentidos externos, lo hemos visto ya, no conocen su propia operación.

Los sentidos «propter duo diliguntur: scilicet propter cognitionem et propter utilitatem. Unde et utroque modo contingit delectationem. Sed quia apprehendere ipsam cognitionem tamquam bonum quoddam, est proprium hominis; ideo primae delectationes sensuum, quae scilicet sunt secundum cognitionem, sunt propriae hominum: delectationes autem sensuum in quantum diliguntur propter utilitatem, sunt communes omnibus animalibus»<sup>134</sup>. 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. «Appetitus animalium aliorum movetur solo instinctu naturae. Et ideo non delectantur nisi in his quae pertinent ad sustentationem naturae, propter quam dantur eiusmodi sensus animalibus. Sed hominibus dantur propter cognitionem sensibilium, ex quibus proceditur ad cognitionem rationis, quae movet hominis appetitum. Et inde est quod homo delectatur in ipsa sensibilium convenientia secundum se consideratorum, etsi non ordinentur ad sustentationem naturae»<sup>135</sup>. Son, pues, estos sentidos que el Aquinate llama «maxime cognoscitivi, scil. visus et auditus rationi deservientes»<sup>136</sup>, 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

132. I-II, 35, 7. Cf. et., III, 15, 6: «Objectum et motivum doloris est laesio sensu tactus percepta».

133. I-II, 32, 1.

134. I-II, 31, 6.

135. *In III Ethic.* cap. 11, lec., 19, n. 611.

136. I-II, 27, 1, 3m.

te 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>137</sup>.

El caso del tacto es distinto. «Utilitas autem sensibilibus attenditur secundum ordinem ad conservationem naturae animalis. Ad hanc autem utilitatem propinquius se habent sensibilia tactus cognoscitivus eorum ex quibus consistit animal, scil. calidi et frigidi, et hujusmodi... Et propter hoc etiam, alia animalia, quae non habent delectationem secundum sensum nisi ratione utilitatis, non delectantur secundum alios sensus, nisi in ordine ad sensibilia tactus» <sup>138</sup>. Y, aportando nuevas claridades, da razón de esta diferencia: «sensibilia tactus sunt dolorosa, non solum in quantum sunt improporcionata virtuti apprehensivae, sed etiam in quantum contrariantur naturae. Alorum vero sensuum sensibilia possunt quidem esse improporcionata virtuti apprehensivae, non tamen contrariantur naturae, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Unde solus homo, qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus alorum sensuum secundum seipsa: alia vero animalia non delectantur in eis nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus... Et ideo de sensibilibus aliorum sensuum non dicitur esse dolor, secundum quod contrariatur delectationi naturali: sed magis tristitia, quae contrariatur gaudio animali» <sup>139</sup>.

¿Es preciso, pues, admitir una excepción a la regulación universal del apetito por la estimativa? ¿Actúa directamente el tacto sobre el apetito? Creemos que no.

Ciertamente el tacto, en cuanto «sensus laesionis», es capaz de provocar una pasión o reacción de dolor físico, así como estímulos no sensoriales (o, más exactamente, no conscientes) pueden desencadenar reflejos. La estructura del psiquismo no es homogénea ni lineal, sino compleja y, en cierto modo, piramidal: las funciones más toscas y primitivas son la base y el esquema sobre el que trabajan funciones más elaboradas y específicas. Las tensiones fisiológicas condicionan y alimentan los instintos; los instintos condicionan y dan sentido a las emociones y pasiones, las pasiones condicionan y sirven a los sentimientos y decisiones de la voluntad. Y en cada nivel hay una cierta correlación entre receptores y efectores, información y descarga, potencias cognoscitivas y apetitivas. Pero esta correlación no es estricta <sup>140</sup>.

137. Vide I-II, 30, 4, 2m et 3m; Ver. 25, 1. Cf. et. Edgar de Bruyne «Etudes d'esthétique médiévale», Brugges, 1946, t. III, págs. 278 ss. La Editorial Gredos acaba de publicar una traducción de esta excelente obra.

138. I-II, 31, 6.

139. I-II, 35, 2, 3m. Cf. et. *In II De Anima*, l. 5, n. 289; III *Sent.* d. 15, q. 2, a. 3. q. 1, resp.

140. Sobre la estructura del sistema nervioso véase Ubeda y Soria, O.P., Coment. a la *Summa* bilingüe de la BAC, T. IV, tratado de las pasiones, págs. 615 y ss., donde se hallarán las indicaciones bibliográficas correspondientes.



El piloto de la vida animal es la estimativa. «In brutis animalibus appetitus sensitivus non oboedit rationi. Et tamen in quantum *ducitur quaedam aestimativa naturali*, quae subjicitur rationi superiori, scilicet divinae, est in eis quaedam similitudo moralis boni, quantum ad animae passiones»<sup>141</sup>. Ella juzga de los valores concupiscibles en orden al «bonum delectabile et contristabile secundum tactum»; pero de los bienes arduos «vis aestimativa per quam animal apprehendit intentiones non acceptas per sensum... inest animae sensitivae secundum quod participat aliquid rationis... Nam quod relicto delectabili appetat victoriam, quam consequitur cum dolore, quod ad irascibilem pertinet, competit ei secundum quod attingit aliquantulum appetitum superiorem».

Tanto la delectación como el dolor pueden recaer sobre el objeto de una operación, sobre la operación misma o sobre el conocimiento de esa operación. Que la operación y el conocimiento de la operación puedan ser causa de placer o dolor depende de que, por un conocimiento reflejo, se los perciba como bienes del operante.

El tacto algésico percibe algo que es nocivo al cuerpo, pero no percibe su propia operación, y, aún el objeto nocivo (*laesio corporis*) no lo percibe bajo la razón formal de bueno o malo para el sujeto. El sentido algésico se perfecciona en la percepción de la lesión (mientras no llegue a destruir sus receptores). El sentido común percibe, ciertamente, la sensación táctil, algésica, pero tampoco la percibe (ni la sensación ni el objeto) bajo la razón de nocivo. Y lo mismo se ha de decir de la delectación exterior o sensible. Sólo la estimativa o cogitativa, que percibe sus objetos bajo la razón formal de conveniencia o nocividad respecto del sujeto y que percibe al mismo tiempo el acto de todos los sentidos, internos y externos, puede suscitar la correspondiente reacción afectiva en el apetito sensitivo. «Aliquid sensatum vel intellectum non infert dolorem vel tristiam in quantum hujusmodi; sed in quantum est nocivum vel apprehenditur ut nocivum» (De Ver. 26, I).

Una cosa es, pues, percibir lo «conveniens corpori» y otra muy distinta el percibirlo reduplicativamente «ut conveniens». Lo primero podría dar lugar a una «passio corporalis», una reacción natural, no de apetito elicito. «Quod appetitur appetitu naturali, potest appeti appetitu animali cum fuerit apprehensum». La solución total nos la proporcionan los mismos textos citados: para obtener una *passio animalis* (racional o no) es preciso percibir una cosa en cuanto conviene o repugna al apetito, no basta que repugne al cuerpo. Ahora bien «dolor interior est ex hoc quod aliquid repugnat ipsi appetitui: exterior autem dolor, ex hoc quod repugnat appetitui quia repugnat corpori». Y esto último, evidentemente, no lo

---

141. I-II, 24, 4, 3m.

puede percibir el tacto sólo: tiene que haber un juicio de la estimativa. Pero, por otra parte, «*quaecumque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori et non e converso*», de ahí que haga de la tristeza una especie de dolor, como del gozo una de la delectación. Lo que pasa es que el dolor físico no puede ser provocado por los solos sentidos internos dirigidos por la cogitativa: precisan siempre el contacto inmediato con el estímulo doloroso a través del sentido algésico; pero tampoco éste es suficiente para causar el dolor pasión: precisasiempre un juicio de la estimativa que, en este caso, tendrá una fijeza, un sentido y una localización impuestas por la sensación algésica <sup>142</sup>.

Conviene notar, aunque sea de pasada, que el pensamiento del Santo es oscuro por la equivocidad del término dolor, que puede referirse tanto a una «*passio corporalis*» como a una «*passio animae*». En el primer caso el constitutivo formal del dolor será el «*sensus laesionis*» o sensación algésica; en el segundo, esto es, tratándose de la pasión del apetito sensitivo, el «*sensus laesionis*» será dolor tan sólo de una manera causal. Hay aquí una clara analogía de atribución.

A esta conclusión tenemos que llegar si queremos interpretar fielmente al Santo en toda la riqueza de sus matices.

Tradicionalmente se viene sosteniendo que, respecto del dolor, cambió de opinión a lo largo de su vida: primero sensitivista, luego afectivista. Los textos de *Las Sentencias* y *De Veritate* no parecen dejar lugar a dudas: «*dolor, secundum quod proprie accipitur, non debet computari inter animae passiones, quia nihil habet ex parte animae nisi apprehensionem tantum. Est enim dolor sensus laessionis*» <sup>143</sup> «*delectatio et gaudium eodem modo differunt sicut tristitia et dolor: nam delectatio... incipit a conjunctione reali, et perficitur in ejus apprehensione. Gaudium vero incipit in apprehensione, et terminatur in affectu*» <sup>144</sup>. Los textos de la *Summa*, empero, no parecen menos explícitos: «*dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitivae virtutis: sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem*» y «*Sicut autem dolor sensibilis est in appetitu sensitivo, ita et tristitia: sed est differentia secundum motivum, sive objectu. Nam objectum et motivum doloris est laessio tactus percepta: sicut cum aliquis vulneratur. Objectum autem et motivum tristitiae est nocivum seu malum interius apprehensum, sive per rationem sive per imaginationem*» <sup>145</sup>.

¿Contradicción? ¿Evolución? Ni lo uno, ni lo otro; al menos así nos

142. I-II, 35, 2. Cf. et. a. 7: «*Quidquid enim est repugnans corpori, potest esse repugnans interiori appetitu; et quidquid apprehenditur sensu, potest apprehendi imaginatione et ratione; sed non convertitur*».

143. I-II, 35, 2.

144. Id. ad 5m. Cf. et. 3, 9m et 10m; 9, c.; III Sent. d. 15, q. 2, a. 3. sol. 1 y 2.

145. III, 15, 6. Cf. et. I-II, 35, 2, c. y 3m; 7.

parece. Porque el hecho es que tanto en la primera serie de obras como en la segunda aparece, junto al dolor-sensación, el dolor pasión. Para referirnos tan sólo a la Summa, que en cualquier caso representa el pensamiento definitivo del Santo, reproduciremos algunos textos que lo afirman paladinamente: «Delectatio... corporalis, sive naturalis..., in ipso tactu corporali perficitur» (I-II, 72, 2). «Delectatio (actus generationis) perficitur in tactu» (I-II, 83, 4) «Ad veritatem doloris sensibilis requiritur laessio corporis et sensus laesionis» (III, 15, 5). «Carnales delectationes dicuntur quae in sensu carnis complentur» (II-II, 118, 6; et. 123, 8).

¿Qué une a estas dos realidades psíquicas? En el caso del dolor, la lesión corporal percibida por el sentido algésico y «dolida» por el apetito; el acto del sentido táctil supone una «passio» precedente; el dolor-pasión implica igualmente una «passio organica». Y además, la sensación algésica, al ser percibida por la cogitativa, desencadena inmediatamente el dolor-pasión.

Con esta conclusión parece estar de acuerdo la psicología experimental moderna, que admite, casi sin excepción, la existencia de un verdadero sentido algésico, junto al fenómeno afectivo doloroso <sup>146</sup> y no sería difícil admitir sensaciones hedónicas específicas (como, por ej., las que acompañan al orgasmo).

La sensación algésica, como tal, no puede ser racionalizada y únicamente por vía de atención puede ser modificada: dejándose absorber por el dolor o anestesiándose. El dolor-afección, en cambio, puede y debe ser racionalizado, esto es, ordenado al fin de la razón y modificado en su intensidad, en su sentido y en sus posibles afectos motores, por la razón utilizando la cogitativa. De esta diferencia habla claramente el Santo en este lugar: «Virtus moralis aliter mitigat tristitiam interiorem, et aliter exteriorem *dolorem sensibilem*. Tristitia enim interiorem diminuit directe, in ea medium constituendo sicut in propria materia... *Dolorem* autem exteriorem *sensus* virtus moralis directe non minuit: quia talis dolor non oboedit rationi, sed sequitur corporis naturam. Diminuit tamen ipsum indirecte per redundantiam a superioribus viribus in inferiores» (III, 46, 6). Teniendo en cuenta, para interpretar bien este texto, la definición que de uno y otro tipo de dolor da en el cuerpo del artículo: «In Christo fuit verus dolor: et sensibilis, qui causatur ex corporali nocivo: et dolor interior, qui causatur ex apprehensione alicujus nocivi».

Y lo mismo se ha de decir de la sensación hedónica o placer-sensación, respecto del placer afectivo. Exponiendo una doctrina enteramente para-

146. Vide Barbado, op. cit. T. II, 460-8. Houssay y colaboradores, «Fisiología general», BAC. La admisión por Santo Tomás de uno y otro tipo de dolor (sensación y pasión), ha sido definitivamente puesta en claro por el P. Victorino RODRIGUEZ, O. P., *Presupuestos psicológicos para una moral del dolor*, «Ciencia Tomista», Salamanca, 1957, octubre-diciembre.

lela respecto de la delectación venérea el Santo afirma, en efecto, que «ad virtutem non pertinet quantum *sensus exterior delectetur*, quod consequitur corporis dispositionem; sed quantum appetitus interior ad huiusmodi delectationes afficiatur»<sup>147</sup>.

La doctrina general sobre las virtudes morales viene a constituir una confirmación radiante de la tesis: su objeto es, en efecto, la racionalización o moderación de las pasiones del apetito sensitivo. La materia «circa quam» de la templanza son, precisamente, las delectaciones máximas del tacto<sup>148</sup>. Ahora bien, para imponer su propio orden a las pasiones, la razón universal tiene que utilizar como medio o instrumento la razón particular o cogitativa<sup>149</sup>. ¿Cómo podría, pues, la razón universal o intelecto práctico moderar estas delectaciones (y los dolores correspondientes) si no fuera mediante la «razón particular o cogitativa y, por tanto, si no fuera ella la que está en contacto inmediato con el apetito? ¿Podría regular estas delectaciones si se sustrajesen al imperio de la cogitativa, siendo inmediatamente provocadas por el tacto?

Pero podría alguien objetar que así desaparecen las diferencias entre la *passio exterior* y la *passio interior*, puesto que es uno mismo el objeto motivo, esto es, lo conveniente o nocivo aprehendido por la estimativa, contra lo que afirma Santo Tomás: «cum objectum appetitus animalis sit bonum apprehensum, diversitas apprehensionis pertinet quodammodo ad diversitatem objecti»<sup>150</sup>. Pero, no nos engañemos. En ese mismo lugar se hace referencia a la doctrina establecida en el ad 2m del a. 3 de la cuestión precedente y allí leemos: «Objectum autem appetitus est bonum apprehensum. Unde ad diversitatem activi pertinet diversitas apprehensionis: prout scilicet apprehenditur aliquid ut conveniens absoluta apprehensione, ex qua causantur concupiscentiae naturales...; et prout apprehenditur aliquid cum deliberatione, ex quo causantur concupiscentiae non naturales». Pero, además de esta diferencia en el modo de aprehender, hay otra más formal (y que es común al hombre y a los brutos) que se refiere al objeto mismo de la delectación o dolor, en lo que tienen tales pasiones de más específico. Lo aprehendido, en efecto, por el tacto está presente al sujeto no sólo intencionalmente, sino de una manera física, por contacto, por compenetración. Ahora bien, al juzgar la cogitativa de la bondad de un bien *presente*, la razón de presencia actual es formal respecto de la delectación y el dolor y, por tanto, determinará

147. II-II, 153, 2, 2m. Cf. et. I, 98, 2, 3m. Nótese sin embargo que estas conclusiones sobre el papel de la cogitativa o estimativa, son válidas para el hombre y los animales superiores. Para los animales inferiores el Santo siguiendo a Aristóteles, admite que el tacto pueda cumplir las funciones que en los superiores cumplen los otros sentidos. Cf. p. ej.

148. Cf. II-II, 141, 4.

149. Ver. 22, 4, 3m; II C. G., 48.

150. I-II, 31, 3, 1m. Cf. BARBADO, *Estudios I* págs. 77-8.

respectivamente dos tipos de pasiones según sea esa presencia física o meramente intencional.

B) *La imaginación y su relación con el apetito.*—Decíamos que hay múltiples lugares a lo largo de la ingente obra del Santo en que parece sugerirse un contacto inmediato de la imaginación, con el apetito, de tal manera que sería su propio regulador cognoscitivo. En la *Summa* (ya hemos visto varios a propósito del tacto), hay un lugar en que expresamente se dice que no sólo la cogitativa, sino también la imaginación mueve el apetito <sup>151</sup> e incluso se llega a insinuar que así como el apetito irascible está en relación directa e inmediata con la estimativa, así el concupiscible lo estaría con la imaginación <sup>152</sup>. Si no queremos poner a Santo Tomás en contradicción consigo mismo, tenemos que ver de aclarar el problema, distinguiendo y relacionando unas afirmaciones con otras. Lugares hay, en efecto, en que cogitativa e imaginativa se toman como expresiones equivalentes, y esto tanto en obras primerizas como en las de plena madurez: «In homines, dice en las Sentencias, appetitus sensibilis movetur ex imaginationis sive aestimationis iudicio; sed mediate etiam ex apprehensione rationis, in quantum ejus conceptio in imaginatione imprimitur» <sup>153</sup>. Y lo propio sucede, cuando identifica imaginación-intelecto pasivo, puesto que múltiples textos identifican éste último con la cogitativa: «Dicuntur autem intelligibilia, hujusmodi singularia, secundum quod absque sensu comprehenduntur per solam phantasiam, quae quandoque intellectus vocatur, secundum illud in III De Anima: «intellectus passivus corruptibilis est» <sup>154</sup>. Y en la *Summa*, se afirma algo parecido: «In homine non solum est ratio universalis, quae pertinet ad partem intellectivam; sed etiam ratio particularis, quae pertinet ad partem sensitivam... Et appetitus sensitivus potest etiam a ratione universali moveri, mediante imaginatione particulari» <sup>155</sup>.

Hay una cierta semejanza particular entre la imaginación y la cogitativa, que no es común a estos sentidos con la memoria y que la señala

151. I, 81, 3, 2m. Cf. BARBADO, *Estudios*, I, pág. 77-8. «Trata Sto. Tomás de explicar cómo estando el apetito sujeto a la razón, algunas veces obra contra sus dictámenes, y para ello dice que el apetito puede ser movido por dos caminos diferentes: uno es el camino de la razón, que mueve el apetito por medio de la estimativa, y el otro camino es el de los sentidos, cuyas imágenes pueden también excitar el apetito y, por tanto, puede muy bien suceder que este segundo movimiento contrarie al primero, o sea que el apetito no obedezca a la razón. Luego lo que el Santo quiere decir en el texto en cuestión es que los sentidos y la imaginación mueven, si, al apetito, pero, *no inmediatamente*, sino mediante la cogitativa; sólo que al señalar la serie de factores de este movimiento omitió uno de los términos de la serie, el último, que es común a las dos series, tanto si el movimiento parte de la razón, como si parte de los sentidos». *Estudios*, I, pág. 77-8.

152. I, 81, 2, 2m y De Ver., 25, 2.

153. *III Sent.* d. 15, q. 2, a. 2, q. 3, 3m.

154. *In VII Metaph.* 10, 1494.

155. I-II, 30, ), 3m.

el Santo en el comienzo de su comentario al *De Sensu et Sensato* (n. 9): «Non facit de aliis (sensibus) mentionem, scil. de imaginatione et aestimatione, quia haec non distinguuntur a sensu ex parte rei cognitae: sunt enim praesentium vel quasi praesentium; sed memoria distinguitur per hoc quod est praeteritorum in quantum praeterita sunt».

Pero debemos examinar con más detenimiento la cuestión.

Hay una serie de textos en el Libro *III de Anima*, lec. 15 de Santo Tomás, en los que parece afirmarse claramente que la fantasía está en contacto directo con el apetito y es su propio regulador cognoscitivo. Dice en efecto el Angélico: «Videtur haec duo esse moventis, scil. appetitus et intellectus; ita tamen quod sub intellectu phantasia comprehendantur, quae habet aliquid simile intellectui, in quantum movet ab absentiam sensibillium sicut intellectus, quia haec est etiam principium motus» (n. 818). Y, más abajo: «Et quod dicitur de intellectu, intelligendum esset etiam de phantasia; quia cum phantasia movet, non movet sine appetitu» (n. 836).

Notemos, sin embargo, que el texto más explícito que niega rotundamente que la sola imaginación, sin la estimativa o cogitativa, pueda mover el apetito, está también en el comentario al *De Anima*<sup>156</sup>. La conciliación de textos no nos parece muy difícil. El Santo escribe aquí con el pie forzado del texto aristotélico y se somete a su terminología. Ahora bien, como hemos dicho ya, Aristóteles no elaboró claramente la doctrina de la cogitativa y para él la fantasía viene a identificarse con todos los sentidos internos<sup>157</sup>, cuando se trata de relacionarlos con el apetito, con los sentidos externos o con el entendimiento. Sólo cuando habla de los sentidos internos *ex professo* distingue (más como funciones que como facultades distintas) el sentido común y la memoria de la fantasía. Esta imprecisión terminológica perdura con frecuencia en el Aquinate cuando trata lugares paralelos.

Para poder rastrear Santo Tomás antecedentes aristotélicos a la teoría de la cogitativa ha tenido que buscarlos (a través de la exégesis árabe) en los textos del Estagirita que hacen referencia al «intellectus passivus» corruptible, a la «ratio particularis» y a la «opinio». El pensamiento aristotélico es, a este respecto, sumamente oscuro; pero la mente analítica y poderosamente organizadora del Angélico supo encontrar la síntesis posible, sin multiplicar innecesariamente las potencias.

Que para Santo Tomás la fantasía (sobre todo comentando a Aristóteles) designe todos o varios de los sentidos internos, es algo que ningún

156. *In III De Anima*, l. 4, n. 634-5.

157. Véase la introducción histórica a los sentidos internos en el Coment. de la BAC. Cf. et. Bañez, *In I Patem*, q. 78, a. 3, dub. 5; Juan de Sto. Tomás, *Cursus* cit. pág. 400.

tomista puede desconocer. El P. Barbado <sup>158</sup>, reúne algunos textos bien significativos al respecto. Citemos algunos como ejemplo: «Per intentionem appetitus sensitivi contigit quod actu animal imagnetur ea quae prius in memoria conservabantur» (De Malo, 16, 11, 4m). Igualmente: «Imaginatio non sufficeret formare formas ad visum pertinentes, nisi prae-existerent formae per visum receptae, in tesaurio memoria vel imaginationis reservatae» <sup>159</sup>.

El contexto mismo nos da la más clara confirmación de la tesis. Al final de la lec. 16 del III *De Anima* (nn. 845-6), se lee: «Ostendit quae ratio sit movens... Ratio autem practica, quaedam est universalis, et quaedam particularis. Universalis quidem, sicut quae dicit quod oportet talem tale agere, sicut filium honorare parentes. Ratio aute mparticularis dicit quod hoc quidem est tale, et ego talis, punta quod ego filius, hunc honorem debeo nunc exhibere parenti.—Haec autem jam opinio movet, sed non autem illa quae est universalis. Aut si utraque movet, illa quae est universalis, movet ut causa prima et quiescens, particularis vero ut causa proxima et quodammodo motui applicata Nam operationes et motus particularibus sunt; unde oportet ad hoc quod motus sequatur quod opinio universalis ad particularia applicetur». Texto al que se encuentran paralelos en casi todos los lugares en que se trata, p. ej., del conocimiento intelectual del singular material o del imperio sobre las facultades inferiores <sup>160</sup>.

Y para mayor claridad respecto a la identificación de la cogitativa con la «opinio», citaremos un texto elocuente: «Homo autem, sicut et alia animalia, est movens seipsum... Primum autem movens in homine est intellectus: nam intellectus suo intelligibili movet voluntatem. Nec potest dici quod solus intellectus passivus (=cogitativa) sit movens: quia intellectus passivus est solum particularium; in movendo autem accipitur et universalis opinio et particularis» <sup>161</sup>.

Por lo demás, que para el Angélico no baste la aprehensión de la pura forma (y esto es lo propio de la fantasía), para mover el apetito, sino que sea necesario una estimación de su valor afectivo, útil o deleitable, es algo acerca de lo cual no puede haber tampoco duda. También el Padre Barbado reúne a este respecto una serie de textos que lo afirman con

158. Op. cit., I, págs. 776-8.

159. Q. *D. de Anima*, 4, 2m. En concreto, de la sinonimia fantasía=cogitativa hallamos un texto clarísimo en el Coment. al *Peri Hermeneias* (L. I, lec. 2, n. 16), haciendo referencia precisamente a los textos que motivan la presente dificultad: «quia intelligere nostrum non est sine phantasmate; quod non est sine corporali passione; unde et imaginativam Philosophus vocat in II De Anima, passivum intellectum».

160. *II Sent.* d. 3, q. 3, a. 3. 1m; *IV Sent.* d. 5, q. 1, a. 3; *Ver.* 2, 6, 3m; 10, 5; I, 86, 1 entre otros muchos.

161. *II C. G.* 60. Y había dicho al comienzo del capítulo: «Per intellectum quem Aristoteles vocat passivum, qui est ipsa vis cogitativa...».

una claridad meridiana <sup>162</sup>. Podemos añadir algunos más: «Forma apprehensa est principium movens secundum quod apprehenditur sub ratione boni vel convenientis: actio enim exterior in moventibus seipsa procedit ex iudicio quo iudicamus aliquid esse bonum vel conveniens per formam praedictam <sup>163</sup>. Y en el mismo C. G. <sup>164</sup>, «Forma per intellectum considerata non movet nec aliquid causat nisi mediante voluntate, cuius objectum est finis et bonum, a quo movetur aliquis ad agendum. Unde intellectus speculativus non movet; *neque imaginatio pura absque aestimatione*».

Pero sobre todo, tenemos el texto explícito y concluyente del *in III De Anima*, lec. 4, n. 634: «Opino statim sequitur passio in appetitu; quia cum opinamur aliquid esse grave vel terribile statim compatimur tristando vel timendo. Et similiter si sit aliquid confidendum, id est de quo aliquis debeat confidere et sperare, statim sequitur spes vel gaudium. Sed ad phantasiam non sequitur passio in appetitu; quia dum aliquid apparet nobis secundum phantasiam, similiter nos habemus, ac si consideremus in pictura aliqua terribilia vel sperabilia; ergo opino non est idem quod phantasia.—Hujus autem differentiae ratio est, quia appetitus non patitur neque movetur ad simplicem apprehensionem rei, qualem proponit phantasiam. Sed oportet quod apprehendatur sub ratione boni vel mali, convenientis vel nocivi. Et hoc facit opinio in hominibus, componendo vel dividendo, dum opinatur hoc esse terribile vel malum, illud autem esse sperabile et bonum. Phantasia autem non componit nec dividit. Patit tamen appetitus animalium ab aestimatione naturali, quae hoc operatur in eis, quo opinio in hominibus» <sup>165</sup>.

El texto no puede ser más claro y sobra toda exégesis. Obsérvese, sin embargo, la contraposición que en él se hace de la «simplex apprehensio» propia de la fantasía y la «compositio et divisio» propia de la estimativa. Que sea función propia de la cogitativa juzgar, esto es, pronunciarse sobre el valor real de las imágenes, sólo puede parecer extraño a quien no haya leído atentamente a Santo Tomás. En el contexto doctrinal (la expresión se repite numerosas veces en sus obras) tiene una explicación que creemos enteramente convincente <sup>166</sup>.

162. Op. cit., págs. 745-8. Véanse, además de los citados en el texto: II Sent. d. 24, q. 2, a. 2, y a. 1; III Sent. d. 17, q. 1, a. 1, 2m; I-II, 9, 1, 2m.

163. II C. G., 48, arg. 3m.

164. II C. G., 72, arg. 5m. La misma analogía en I-II, 9, 1, 2m.

165. A idéntica conclusión se llega por el análisis de otro texto del II C. G., 60, arg. 4m, en que plantea la analogía *apetito irascible y concupiscible=voluntad*, intelecto pasivo (=cogitativa), intel. posible.

166. Vayan dos textos por delante en que se afirma esta función judicativa no ya respecto al valor práctico de los objetos, sino sobre los sensibles comunes y sobre la conciencia sensitiva (si bien el segundo no está claro que se refiera a la cogitativa): «Sensus autem iudicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus; de quibusdam autem quasi per quandam collationem, quam facit in homine vi cogitativa,



Como venimos mostrando, la cogitativa realiza la función reguladora de la afectividad como función propia y exclusiva suya. Esta función se cumple en cuanto es capaz de descubrir en los objetos un valor práctico o de apetibilidad que no puede tener sino carácter existencial: «*Quamvis appetitus semper intendat ad aliquid in rerum natura existens...*»<sup>167</sup>. El apetito, en efecto, no se paga de valores puramente intencionales. Un texto de la q. 22 De Ver. (a. 1, ad 3m), es revelador a este respecto: «*Omne quod appetit aliquid, appetit illud in quantum habet aliquam similitudinem cum ipso. Nec similitudo illa sufficit quae est secundum esse spirituale; alias oporteret ut animal appeteret quidquid cognoscit; sed oportet quod sit similitudo secundum esse naturae*».

Por otra parte, a través de la potencia motriz movida por el apetito, la cogitativa puede comprobar la realidad existencial de los seres, su resistencia a la manejabilidad, su oposición a su acción, principalmente a través del tacto, sentido de la máxima certidumbre. La acción se muestra aquí piedra de toque del conocimiento. La fantasía en cambio, es de suyo (el nombre mismo lo está evocando) puramente apariencial, conoce «productivo modo» y por ello está expuesta, más que ningún otro sentido, al error y a la ilusión. La fantasía carece de ese valor existencial que tiene el sentido externo (obrando de consuno con el sentido común, al que pertenece juzgar decisivamente de la percepción externa). «*In rebus sensibilibus, cum aliquid sentimus, asserimus sic esse. Cum autem secundum phantasiam aliquid videtur, non asserimus sic esse, sed sic videri vel apparere nobis. A visione enim vel apparitione sumitur nomen phantasiae*»<sup>168</sup>.

La cogitativa, como facultad suprema del orden sensitivo, tiene un cierto poder de reflexión imperfecta sobre el acto de las facultades inferiores<sup>169</sup> y de ahí que pueda, comparando por una parte el fantasma de la imaginación con el sentido externo y, por otra, ambos datos con la disposición afectiva del apetito y la acción de la potencia motriz, integrar la percepción oponiendo a sí el objeto externo como término de acción y principio de pasión.

Pero además de esta explicación que está necesariamente implícita en toda la sistemática tomista de las potencias sensibles, hay textos explícitos donde se afirma la relación entre fantasía y cogitativa como una relación enteramente paralela a la que existe entre la simple aprehensión

---

quae est potentia sensitivae partis, loco cujus in aliis animalibus est existimatio naturalis; et sic iudicat vis sensitiva de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens» (Ver. 1, 11). Sensus autem qui inter coeteros est propinquior intellectuali substantiae. redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile; sed etiam cognoscit se sentire». Ver. 1, 9.

167. De Ver., 22, 4, 2m.

168. In III De Anima, lec. 4, n. 668.

169. De Ver., 1, 9; III Sent. d. 23, q. 1, a. 2, 3m.

y el juicio o, más precisamente, entre el intelecto especulativo y el práctico. Véamoslo: «In animalibus etiam brutis, formae sensatae vel imaginatae moventes non sunt adinventae ab ipsis animalibus brutis, sed sunt *receptae* in eis ab exterioribus sensibilibus, quae agunt in sensum, et *dijudicatae per naturale aestimatorium*... In quantum enim appetitus movet membra, dicuntur seipsa movere, quod habent supra inanimata et plantis; in quantum vero ipsum appetere de necessitate sequitur in eis ex formis *acceptis* per sensum et *judicium* naturalis aestimationis, non sibi sunt causa quod moveant»<sup>170</sup>. Y más claramente aún: «Impeditur enim iudicium et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam *apprehensionem imaginationis* et *judicium virtutis aestimativae*... Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur *imaginationis apprehensio* et *judicium aestimativae*»<sup>171</sup>.

Pero es preciso determinar de qué tipo de juicio se trata. Ante todo, no se trata aquí de un juicio especulativo sobre la verdad de la cosa o sobre el «esse rei». Estamos aún en los preámbulos de la inteligencia, la facultad del ser. Se trata más bien de un juicio práctico particular acerca de la apetibilidad relativa de determinados objetos imaginados. Para percibir esta apetibilidad, tratándose de naturalezas particulares, determinadas «ad unum», y no de naturalezas universales, es preciso comparar la cosa representada por la imagen con las disposiciones del sujeto; pero no (inicialmente al menos) con las disposiciones actuales o pasiones, que ya han debido ser desencadenadas por un conocimiento precedente, sino con las disposiciones habituales y con las inclinaciones fundamentales del animal. En los animales irracionales estas tendencias están prefijadas por el Autor de la naturaleza y se desenvuelven por los cauces de la conducta instintiva. Estas tendencias vitales hacen connaturales las apprehensiones correspondientes y esta connaturalidad, en cuanto apprehendida, causa la delectación. De ahí que el objeto del apetito animal sea lo «delectabile secundum sensum» y que la estimativa alcance a los individuos «ut principium vel terminum actionis vel passionis».

Sólo una facultad que, por su posición jerárquica<sup>172</sup> domine los dos

170. II C. G., 47, arg. 3m.

171. I-II, 77, 1. En este mismo sentido hay que entender de nuevo la sinonimia fantasía=cogitativa en este otro texto: «movens est appetitu ab intellectu vel phantasia aut sensu motus, quorum est iudicare... Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo «liberi quidem motus sive actionis» non autem «liberi iudicii» (II, C. G., 48)., Que este juicio de la fantasía animal no es otro que el de la estimativa lo dice más abajo, en el mismo capítulo: «iudicii libertate carent aliqua... quia habent iudicium a natura determinatum ad unum, sicut irrationalia animalia; naturali quidem *existimatione* iudicat ovis lupum sibi nocivum, ex quo iudicio fugit ipsum». Cf. et. IV Sent., d. 33, q. 1., a. 1.

172. Para la comprobación del supuesto, esto es, que de la cogitativa es de quien emanan todas las potencias sensibles, pero el apetito y la imaginación de una manera inmediata, nos remitimos a BARBADO, *Estudios*, I, págs. ¿.....?

términos en juego, la imagen y la tendencia, por ser raíz de las potencias correspondientes, puede así juzgar de la conveniencia o inconveniencia mutua. El juicio de la cogitativa o estimativa se realiza, pues, «per viam compositionis», no «per viam resolutionis».

Respecto a los dos lugares en que parece decirse que el objeto motivo del apetito concupiscible sería la imaginación, mientras del irascible lo sería la cogitativa, la solución no parece difícil. En el texto de *Veritate* sólo se dice que, tanto la estimativa como el apetito irascible superan respectivamente los niveles inferiores, implicando una cierta participación de la razón, niveles inferiores que son en cierto sentido connaturales al animal: propio del sentido en cuanto tal es conocer por inmutación del sensible y propio del apetito sensitivo animal es buscar el placer. Pero no se dice en modo alguno que el apetito concupiscible sea regulado inmediatamente por la imaginación. *A fortiori* el texto de la Summa (I, 81, 2, 2m) es una pura analogía explicativa, no demostrativa y allí se contrapone el conocimiento de la estimativa al de los sentidos externos: lo que probaría demasiado.

Pero, además, tales textos, como todos cuantos se refieren al objeto de la estimativa, no favorecen tal interpretación. En ellos se atribuye a la estimativa la captación de valores que nada tienen de arduos: la amistad, la filiación, la utilidad, etc... y el desencadenamiento de pasiones como la fuga, el deseo, etc... que no son propias del apetito irascible, sino del concupiscible.

Santo Tomás da, como razón de la unidad genérica del apetito sensitivo, la dependencia noética inmediata de sus dos especies respecto de la estimativa: «sicut appetitus rationis non sequitur quamlibet apprehensionem rationis; sed quando aliquid apprehenditur ut bonum, ita et appetitus sensibilis non surgit nisi quando apprehenditur ut conveniens: hoc autem non fit per exteriorem sensum, qui apprehendit formas sensibles: sed per aestimationem quae apprehendit rationem convenientis et nocivi, quas sensus exterior non apprehendit: et ideo in parte sensitiva non est nisi unus appetitus secundum genus; qui tamen dividitur sicut in species, in irascibilem et concupiscibilem, quarum utraque sub sensualitate computatur» (III Sent. d. 17, q. 1, a. 1, q. 2, 2m).

Por otra parte, el imperio racional se ejerce siempre a través de la cogitativa para uno y otro apetito: «intellectus sive ratio cognoscit in universali finem ad quem ordinat actum concupiscibilis et actum irascibilis imperando eos. Hanc autem cognitionem universalem mediante vi cogitativa ad singularem applicat» (De Ver. 10, 6, 4m; Cf. et. 2, 4m).

Un texto, que por su riqueza y claridad copiaremos casi íntegro, viene a confirmar plenamente nuestro razonamiento, testimoniando la unidad y coherencia perfectas del pensamiento tomista sobre este punto, ya desde las primeras obras. Dice así: «Sicut autem est in intelligibilibus,

quod illud quod est apprehensum, non movet voluntatem nisi apprehendatur sub ratione boni vel mali, propter quod intellectus speculativus nihil dicit de mutando vel fugiendo..., ita etiam est in parte sensitiva, quod apprehensio sensibilis non causat motum aliquem nisi apprehendatur sub ratione convenientis vel inconvenientis; et ideo dicitur in II De An., 1. 4, quod ad ea quae sunt in imaginatione hoc modo nos habemus ac si essemus considerantes aliqua terribilia in picturis, quae passionem non excitarent vel timoris, vel alicujus hujusmodi. Vis autem apprehendens hujusmodi rationes convenientis et non convenientis, videtur *virtus aestimativa*, per quam agnus fugit lupum et sequitur matrem; quae *hoc modo se habet ad appetitum partis sensibilis, sicut se habet intellectus practicus ad appetitum voluntatis*; unde, proprie loquendo, sensualitas incipit ex confinio aestimativae et appetitivae consequentis, ut hoc modo se habeat sensualitas ad partem sensitivam, sicut se habet voluntas ad partem intellectivam»<sup>173</sup>. Y, más clara y contundentemente, se afirma en la respuesta *ad 2m* del mismo artículo: «Ad sensualitatem aliquid pertinet dupliciter: vel sicut existens de essentia ejus, et sic videtur appetitivam partem continere; vel sicut praebulum ad ipsum, sicut et ratio ad liberum arbitrium pertinet...; et hoc modo etiam vires apprehensivae sensitivae pertinent ad sensualitatem, licet secundum quemdam ordinem: quia *aestimativa proprie se habet ad ea sicut ratio practica ad liberum arbitrium*, quae etiam est movens; *imaginatio autem simplex et vires praecedentes se habent magis remotae, sicut ratio speculativa ad voluntatem*».

La cogitativa, pues, en su función práctica (y la estimativa carece de función especulativa) juzga de dos extremos: los datos sensibles tales como son presentados por la imaginación (sola o integrando el acto perceptivo total), y el estado subjetivo, biológico y afectivo del sujeto. En el caso de los animales ambos extremos tienen una fijeza, una conexión o proporción constante; por eso el juicio de la estimativa es inmediato, intuitivo, natural y necesario. Pero en el caso del hombre los extremos en juego tienen un campo de variabilidad infinitamente mayor. Por parte del objeto motivo, la cogitativa no sólo conoce —lo veremos después— el individuo como término de posible acción suya o principio de su pasión, sino como sujeto opuesto a él, como individuo de determinada naturaleza —y al hombre, de algún modo, como persona y, por consiguiente, posible objeto de amor de amistad. La penetración de lo intelectual, de los planos cognoscitivos superiores, en la acción de la cogitativa es enorme; tanto, que lo difícil es deslindar los campos. En el orden de las realidades terrestres (el objeto propio de nuestro entender) la cogitativa capta, en con-

173. *II Sent.*, dis., 24, q. 2, a. 1.

creto y situado en determinado contexto histórico-espacial relativo al sujeto, cuanto la inteligencia conoce en abstracto y absoluta e intemporalmente. Esta eminencia de la cogitativa sobre la estimativa animal, por una parte y sobre los demás sentidos internos, por otra, debida a su participación intrínseca e inmediata de la racionalidad, la sitúa en una posición absolutamente dominante, abierta «superius» al influjo activante y dominador de las potencias intelectivas. Pero esta superioridad no la emancipa totalmente, «inferius», de su dependencia de la fantasía, dependencia objetiva y subjetiva a la vez, esto es, no sólo en la adquisición de su especie impresa correspondiente, sino en el uso de su conocimiento. La cogitativa, en efecto, *ve y juzga* de sus contenidos (los sensibles per accidens) en la medida en que se encuentran *implicados* en el fantasma de la imaginación (como el sentido común conoce el acto de los sentidos externos en cuanto están actualizados por el objeto).

#### GENESIS Y VALOR GNOSEOLOGICO DEL JUICIO PRACTICO DE LA COGITATIVA

Hemos insinuado ya una interpretación del juicio de la estimativa y es preciso, para justificarla plenamente, volver nuestra consideración al problema de las «intenciones insensatae».

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 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?

No cabe pensar en una especie innata. Está expresamente rechazado por el Santo: «videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, *tam secundum sensum quam secundum intellectum...* Unde oportet dicere quod anima cognoscitiva sit in potentia *tam ad similitudines quae sunt principia sentiendi*, quam ad similitudines quae sunt principia intellegendi»<sup>174</sup>. No hay posible escapatoria para un innatismo cognoscitivo de cualquier tipo que sea. El Santo incluso aplica esta doctrina explícitamente a los animales y a su función práctica: «Quaedam movent seipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam quae est principium motus, quam per se acquirunt. Et hujusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma *non a natura indita, sed per sensum accepta*»<sup>175</sup>.

Hemos señalado ya que el juicio propio de la cogitativa, respecto del cual el fantasma de la imaginación unas veces es descrito en términos de intelecto especulativo y otras de simple aprehensión, no es un juicio de identidad, sino de relación y los términos en comparación no son de la misma índole ni actúan en la determinación del acto cognoscitivo de la misma forma: uno de ellos, la disposición subjetiva, actúa de suyo de un modo preconsciente, a modo de especie impresa parcial y en razón de materia determinable; el dato objetivo proveniente de la imaginación ha sido antes consciente en ella, y actúa como forma determinante. La primera actúa *per modum naturae*, la segunda *per modum intentionis*.

La disposición psíquica determinante (que no es una especie innata, sino que es recibida como determinación o información preconsciente por vía nerviosa y se refiere al estado orgánico), no es otra cosa que la información proporcionada por la sensibilidad interoceptiva preconsciente que da cuenta del estado fisiológico del organismo, la «dispositio corporalis» de que habla Santo Tomás y a la que relaciona con la actividad propia de las potencias vegetativas<sup>176</sup>. Si quisiéramos formular esta hi-

174. I, 84, 3.

175. I, 18, 3.

176. «Aliter passiones attribui (oportet) complexioni, et animae. *Complexioni* namque *attribuuntur sicut disponenti*, et quantum ad id quod est materiale in passionibus, sicut fervor sanguinis et hujusmodi: animae autem tamquam principali causae, ex parte ejus quod est formale in passionibus, sicut in ira appetitus vindictae». II C. G.

pótesis en términos de psico-fisiología, diríamos que la corteza cerebral recibe información, elaborada ya en cierto grado por el hipotálamo, del estado homeostático, de las tensiones instintivas y necesidades orgánicas; las percepciones de objetos externos, entonces, al ser relacionadas con este estado fisiológico de tensión o necesidad, hacer percibir los objetos como convenientes o nocivos y, en razón de este carácter primordial y en función de su proximidad o lejanía, se desencadenan los diferentes tipos de emoción.

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 apatencia 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>177</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 cogitativa. Los primeros son somatógenos, los segundos psicógenos.

Nos explicaremos. 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>178</sup>. Es preciso, en cual-

---

63. Y en relación con las potencias vegetativas, cf. *De Malo*, 7, 6, 8m; 14, 1, 4m; II-II, 148, 1, 3m; I-II, 17, 7.

177. Cf. UBEDA y SORIA, O. P., *Trat. pasiones*, cit., pág. 596.

178. Los experimentos de Marañón sobre los efectos de la adrenalina han proporcionado una espléndida confirmación experimental a esta tesis tomista. Cf. Ubeda y Soria, loc. cit., pág. 603).

quier 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 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 cogitativa, 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 cogitativa 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 cogitativa 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>179</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 <sup>180</sup>. 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

---

179. Cf. et. UBEDA y SORIA, loc. cit., pág. 603. 4.

180. Paulov ha conseguido provocar ciertas neurosis experimentales en perros, mediante reflejos condicionado; pero, por lo mismo, se trata de neurosis artificiales y de índole más somatógica que psicógena. Cf. Dalbiez, «*La methode psychanalytique...*», T. II, cap. II.



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: tal es la génesis del pecado de sensualidad.

## EL MODO POR CONNATURALIDAD DEL JUICIO DE LA COGITATIVA

Aguien pudiera pensar que hemos dejado la puerta abierta al irracionalismo admitiendo que la cogitativa conozca la realidad a través de la afectividad, esto es, bajo la especie (intencional) de la tendencia o reacción afectiva que lo real determina en nosotros. Mâréchal no se ha librado del reproche de kantismo<sup>181</sup>, por querer recuperar el objeto, perdido en la línea de la causalidad formal en que se desenvuelve la asimilación cognoscitiva, por vía de causalidad final, como término de una tendencia hacia el fin último respecto del cual cada intelección no sería más que un medio. Por ahí va mucho del irrealismo moderno: el *feeling* de Hume, la acción (Schopenhauer, Fichte), la voluntad de poderío (Nietzsche), la *empfindung* (Lipps) la simpatía (Scheler)..., son otros tantos intentos de acabar con la primacía del Logos, para instaurar las de la Acción o el Sentimiento.<sup>182</sup> Tentativa romántica, al fin y al cabo. No es este nuestro intento.

En primer lugar, recordemos que nos estamos moviendo en el orden del conocimiento sensitivo, orden dentro del cual el problema crítico tiene un sentido y un planteamiento esencialmente distinto que en el intelectual: cosas que no se pueden decir de la intelección, deben decirse de la sensación. La objetividad del conocimiento intelectual tiene que ser absoluta, pues al recibir espiritualmente la especie de la cosa, puede oponerla a sí con todos sus caracteres extramentales. El sentido, en cambio, por ser potencia orgánica, recibe la acción de los estímulos externos «sine materis» (nos referimos no a la «passio» previa, o modificación físico-química de los receptores, sino a la recepción intencional precognoscitiva

181. Vide MAQUART, *Elementa Phil.* T. II, Critica. Paris, 1938, págs. 187-93.

182. Por temor a caer en este irracionalismo, sin duda, ROUSSELOT, (*L'intellectualisme de St. Tomas*. Paris, Alcan, 1908, págs. 73-5), y, en su seguimiento, el propio Fabro (op. cit., págs. 480 ss.), han reducido el conocimiento por connaturalidad a una labor de interpretación de los signos sensibles que implican las emociones en su expresión corporal.

que llamamos especie impresa), pero si «cum condicionibus materialibus», esto es, «particulariter», «compositivo», referido al *hic et nunc* del sujeto, *situado* frente a la persona física del sentiente <sup>183</sup>. El conocimiento intelectual, por lo mismo que tiene por objeto el ser en toda su universalidad, conoce las cosas y el apetito *sub ratione entis* y de su comparación extrae la noción de bien. La ulterior consideración de *mi* voluntad en concreto, será una *condición* tan sólo para que el bien universal sea bien *para mi* y me mueva, en consecuencia, a obrar.

En el orden del conocimiento sensitivo las cosas se presentan de otro modo. La estimativa no capta el ser ni el bien en universal, sino *éste* sujeto de acción o pasión *mía* y *éste* objeto de *mi* deseo o *mi* temor. Todo ocurre entre seres concretos y todo va referido al animal sentiente. Por otra parte, los seres sensibles que para el animal tienen un valor útil o nocivo, son aquéllos capaces de aplacar sus tendencias y necesidades instintivas, proporcionándoles el deleite consiguiente. El criterio, pues, que ha de ponerse en juego, es el de la afectividad: objeto capaz de frustrar un desarrollo = objeto nocivo; objeto apto para satisfacer un instinto = objeto útil o deleitable. Los instintos y las experiencias pasadas son los elementos de juicio de la estimativa. Las experiencias satisfacción-frustración, placer-dolor, en los animales no amplían (excepto en el limitado ámbito de la domesticación, por vía de reflejos condicionados), sino que tan sólo refuerzan la conducta instintiva; en el hombre las experiencias son la piedra de toque de la ampliación del campo de conciencia y de conducta afectiva que la progresiva intelectualización de su personalidad imponen.

Las experiencias dolorosas o placenteras implican ya la conciencia de un elemento afectivo, determinante del valor de los objetos, elemento que es objetivamente registrado por la memoria. Los instintos suponen una tensión orgánica que busca su descarga y son previos a toda excitación objetivo-intencional (aunque esa tensión pueda y deba ser modificada por el conocimiento: esa es la función de la estimativa precisamente respecto de los *motus secundo primi*). La estimativa, pues, al tomar conciencia de este estado de necesidad, descubre en el objeto, del que los otros sentidos no presentan más que la configuración externa, un valor útil, una capacidad de satisfacción de sus necesidades, una conveniencia real con su estructura afectiva y con su naturaleza psico-fisiológica. Una vez descubierto ese valor, provocado el amor —o el odio— la estimativa, al percibirlo en determinada relación de ausencia o presencia, de posibilidad o dificultad de consecución, etc., determinará los distintos tipos de reacción afectiva.

183. La cogitativa se nos revela, así, el sentido de la situación, no tanto espacial, como psicológica y moral: el sentido de la «circunspección» (en su acepción más etimológica).

El proceso está claramente insinuado en el a. 2, q. 80, de la I-II cuando dice: «*appetitus sensitivus concitatur ad aliquas passiones secundum quemdam determinatum motum cordis et spirituum... Et ex hoc quod passiones aliquae concitantur in appetitu sensitivo, sequitur quod et motum sive intentionem sensibilem praedicto modo reductam ad principium apprehensivum, magis homo percipiat... Contingit etiam ex hoc quod passio est concitata, ut id quod proponitur imaginationi, judicetur prosequendum: quia ei qui a passione detinetur, videtur esse bonum id ad quod per passionem inclinatur*». Y, para que no quepa duda de que ese juicio es el propio de la cogitativa y que depende de la disposición orgánica y afectiva, dice en otra parte: «*Passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio, et iudicium aestimativae: sicut etiam dispositionem linguae sequitur iudicium gustus. Unde videmus quod homines in aliqua passione existentes, non facile imaginationem avertunt ab his circa quae afficiuntur*»<sup>184</sup>.

Tales son, en definitiva, los cauces de lo que se ha venido a llamar el conocimiento por connaturalidad, del que habla o al que alude Santo Tomás en múltiples lugares y ocasiones. En el orden de actividades que nos ocupan, la primera advertencia o dato fenomenológico lo recogió el propio Estagirita en su famoso adagio: «*qualis unusquisque est, talis finis videtur esse ei*»<sup>185</sup> tantas veces repetido por Sto. Tomás. Su aplicación más particularizada no es rara en el Santo: «*Quod virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res secundum quod sunt contingit... indirecte, ex bona dispositione appetitivae virtutis, ex qua sequitur quod homo bene iudicet de appetibilibus*»<sup>186</sup>. Y, más claramente: «*Rectitudo iudicii potest contingere dupliciter: uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus jam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionum iudicat ille qui didicit scientiam moralem; sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis*»<sup>187</sup>.

¿Cuál es la razón de que en el conocimiento práctico-práctico del do-

184. I-II, 77, 1. Cf. et. II-II, 51, 3, 1m; *Ver.* 22, 9, 6m; *Malo*, 2, 3, 9m. «*Rex exterius propositae ex necessitate non movet appetitum sensitivum, nisi forte aliquo modo dispositum*», I-II, 75, 3.

185. «*Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*», III *Ethic.* C. 5, n. 17. Bk 1114a 32.

186. II-II, 51, 3, 1m; et. 4.

187. «*Rectitudo iudicii, dice en II-II, 45, 3, potest contingere dupliciter: uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus jam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem iudicat ille qui didicit scientiam moralem; sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis*». Y en 24, 11: «*Sicut gustus dijudicat secundum suam dispositionem, ita mens hominis dijudicat de aliquo faciendo secundum suam habitualement dispositionem*». Cf. et. II-II, 47, 15; 97, 2, 2m; III *Sent.* d. 35, q. 2, a. 1, sol. 1.

minio de lo agible tenga que ser tenida necesariamente en cuenta la disposición del apetito para determinar lo que es actualmente bueno para mí? La respuesta es de una claridad meridiana: «*id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum objecti. Quod autem videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit: scilicet ex conditione ejus quod proponitur, et ejus cui proponitur. Conveniens enim secundum relationem dicitur: unde ex utroque extremorum dependet*». Lo cual es, sobre todo, válido para la discriminación de valor o juicio práctico de la cogitativa: «*manifestum est autem, dice a continuación, quod secundum passionem appetitus sensitivi inmutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundum quod homo est in passione aliqua videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti: sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto*»<sup>188</sup>.

### LA COGITATIVA, PARTE INTEGRAL DE LA PRUDENCIA

Esta es precisamente la razón de la insuficiencia del conocimiento científico moral para dirigir adecuadamente la acción humana, contra el optimismo intelectualista de Sócrates; pero también es la razón de la necesidad de las virtudes morales, sin las cuales la prudencia no podría moldear nuestra afectividad, puesto que sobre ella no tiene la razón un dominio despótico, por una parte y, por otra, no le corresponde a la prudencia juzgar de los fines de las virtudes, que presupone existentes, sino tan sólo de los medios que estos fines especifican. En el hombre, en efecto, «la razón, en cuanto que aprehenden el fin, precede al apetito del mismo; pero el apetito del fin precede a la razón en tanto que delibera sobre la elección de los medios, lo cual pertenece a la prudencia»<sup>189</sup>. Por eso, mientras la afectividad espontáneamente, moldeada en sus reacciones por hábitos virtuosos, no se incline rectamente en orden al fin que en el cuadro de las actividades humanas le corresponde, la razón prudencial no podrá moderar convenientemente sus emociones. «La prudencia es la recta norma de las acciones humanas no sólo en general, sino también para los casos particulares, en que tiene lugar la acción concreta. Ahora bien, la recta razón preexige los principios de donde procede su ratiocinar. 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 universal, conocido por entendimiento o por ciencia (sindéresis o ética), es deformado en este caso particular por alguna pasión... «*Et ideo ad hoc quod recte se habeat*

188. I-II, 9, 2.

189. I-II, 58, 5, 1m.

circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus, *secundum quos fiat quodammodo homini con-naturale recte judicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem*» (id. corpus).

El animal, en cambio, tiene los fines de su conducta preestablecidos. «Quamvis animalia formam quae est principium motus, per sensum accipiunt, non tamen per seipsa praestituunt sibi finem suae operationis, vel sui motus; sed est inditus a natura, cujus instinctu ad aliquid agendum movetur per formam apprehensam»<sup>190</sup>. Estos fines están inscritos en el dinamismo esencial de su apetito, que tiende a ellos de una manera natural<sup>191</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: «Aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus. Homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis: unde habet in eius impetus rationem *imperii*. In brutis autem fit impetus ad opus *per instinctum naturae*: quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam»<sup>192</sup>.

De ahí también la profunda analogía que establece el Santo con estas palabras: «sicut subjectum scientiae, quae est ratio recta speculabilium est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem; ita subjectum prudentiae est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam»<sup>193</sup>, esto es, que así como el intelecto agente tiene por misión hacer inteligibles los fantasmas en acto, así el apetito recto (rectificado por las virtudes morales) hace apetecibles según la razón las acciones humanas y sus objetos por cuanto «appetibile est principium intellectus practici»<sup>194</sup>.

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 cogitativa se hace indispensable. El Santo reconoce explícitamente la necesidad de esta colaboración para el acto completo y perfecto de la prudencia. «Quia singularia proprie cog-

190. I, 18, 3.

192. De Virt. in comm., a. 6.

192. «Aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus. Homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis: unde habet in eis impetus rationem *imperii*. In brutis autem fit impetus ad opus *per instinctum naturae*: quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam», I-II, 17, 2, 3m. Sobre la analogía entre el instinto natural y la prudencia humana, cf., además de los lugares citadas en la nota 177, In III De Anima, 5, 644; In IV Ethic. 7, 1215.

193. I-II, 56, 3.

194. III De Anima, 15, 820.

noscuntur per sensum, oportet quod homo horum singularium, quae dicimus esse principia et extrema, habeat sensum non solum exteriorem, sed etiam interiorem, cujus supra <sup>195</sup> dixit esse prudentiam, scil. vim cogitativam sive aestimativam, quae dicitur ratio particularis. Unde hic sensus vocatur intellectus, qui est circa sensibilia vel singularia. Et hunc Philosophus vocat in De Ani. intellectum passivum, qui est corruptibilis» <sup>196</sup>.

Pero no hay que deducir de esto que la prudencia resida en la cogitativa como en su sujeto propio: «Prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam et experimentum ad prompte judicandum de particularibus expertis. Non tamen ita quod prudentia sit in sensu sicut in subjecto principali: sed principaliter quidem est in ratione, per quamdam autem applicationem pertingit ad hujusmodi sensum» <sup>197</sup>. Y la razón es obvia: los sentidos internos, si bien son capaces de adquirir disposiciones, no son capaces de hábitos verdaderamente tales <sup>198</sup> y tales disposiciones adquiridas no pueden llegar a constituir verdaderas virtudes: «Virtus enim est habitus perfectus, quod non contingit nisi bonum operari: unde oportet quod virtus sit in illa potentia quae est consummativa boni operis. Cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis; sed hujusmodi vires sunt quasi preparatoriae ad cognitionem intellectivam. Et ideo in hujusmodi viribus non sunt virtutes, quibus cognoscatur verum; sed magis in intellectu vel ratione» <sup>199</sup>.

Sin embargo, en calidad no de hábitos «per se», sino como «aliquid annexum habitibus intellectivae partis», el *experimentum*, la *collatio* y, en fin, todo el sistema de valoraciones concretas y de esquemas de que dispone la cogitativa, ha de entrar en juego en el funcionamiento de la prudencia. Así lo reconoce el Santo, atribuyendo a las diversas virtudes partes potenciales de la prudencia, actos diferentes de la cogitativa, según los cuales ella es diferentemente denominada <sup>200</sup>.

Precisamente aquí viene una confirmación de lo que decíamos de la cogitativa como facultad «prospectiva», conocedora e indagadora del futuro. «Providentia per quam aliquid facere videtur antequam factum sit...

195. El texto aludido es *In VI Eth.* 7, 1215 y dice así: «id istum sensum, idest interiorem, magis pertinet prudentiam, per quam perficitur ratio particularis ad recte existimandum de singularibus intentionibus operabilibus. Unde et animalia bruta, quae habent bonam existimativam naturalem dicuntur prudentia».

196. *VI Ethic.* 9, 1249.

197. *II-II*, 47, 3, 3m.

198. *Cf. I-II*, 50, 3, 3m.

199. *I-II*, 56, 5.

200. «Sicut pertinet ad intellectum in universalibus iudicium absolutum de primis principiis, ad rationem autem pertinet discursus a principiis in conclusiones, ita et circa singularia vis cogitativa vocatur intellectus secundum quod habet absolutum iudicium de singularibus. Unde ad intellectum dicitur prudentiam et synesim et gnome. Dicitur sument ratio particularis, secundum quod discurrit ab uno in aliud. Et ad hanc pertinet eubulia». *VI Ethic.*, lec. 9, n. 1255.

est completiva et formalis pars prudentiae, aliae vero quasi materiales ad ipsam reducuntur»<sup>201</sup>. Pero «providentia non est in intellectu nisi secundum generales rationes futuri; sed ad particulari applicatur mediante *ratione particulari*, quam oportet mediam intercedere inter rationem universalem moventem et motum qui in particularibus consequitur»<sup>202</sup>.

## PAPEL DE LA COGITATIVA EN EL ACTO LIBRE

Por lo dicho se puede sospechar la importancia que tiene la actuación de la cogitativa 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 intención, es donde, ciertamente, la colaboración de la cogitativa puede ser reducida al minimum: puede ser enteramente accidental tratándose de actos elicitos 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 concretiva propia de la cogitativa. «*Quamvis appetitus semper intendat ad aliquid in rerum natura existens, quod est per modum particularis, et non universalis, tamen ad appetendum quandoque movetur per apprehensionem alicujus universalis conditionis: sicut appetimus hoc bonum ex hac apprehensionem particularis in sua particularitate*»<sup>203</sup>. 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<sup>204</sup>.

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>205</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 *judicium de agendis* o juicio prácticamente-práctico electivo y el imperio (que en-

201. III Sent. d. 33, q. 3, a. 1, q. 1.

202. *De Ver.*, 10, 2, 4m.

203. *De Ver.*, 22, 4, 2m.

204. Ver más adelante, pág. 53, sobre el conocimiento intelectual del singular material.

205. I-II, 13, 4.

tra ya en el orden de la ejecución) <sup>206</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 de la razón antes del juicio sobre lo que se ha de elegir. Esta investigación se llama consejo» <sup>207</sup>. Ahora bien, «si accipiuntur contingentia secundum quod sunt in particulari: sic variabilia sunt nec cadit super ea intellectus, nisi mediantibus potentiis sensitivis. Unde et inter partes animae sensitivas ponitur una potentiae quae dicitur ratio particularis, sive *vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium*. Sic accipit Philosophus contingentia: *ita enim cadunt sub consilio et operatione*» <sup>208</sup>.

Pero, «practicae inquisitionis est duplex conclusio: una quae est in ratione, scilicet sententia, quae est iudicium de consiliatis; alia vero quae est in voluntate, et hujusmodi est electio» <sup>209</sup>. En otros textos la elección aparece como conclusión de un silogismo en que el juicio práctico-práctico actúa de menor: «Mens singularibus se inmiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam individualis, quae alio nomine dicitur cogitativa... Universalem vero scientiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particulare actum nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus, cujus major sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est applicatio particularis rationis, conclusio vero electio singularis operis» <sup>210</sup>.

El Santo analiza con increíble perspicacia la lucha interior que supone la decisión ante la tentación, traduciéndola a términos lógicos. Distingue en De Malo, 3, 8, 7m la diferente actitud del que se mueve según la virtud de la templanza y la del que sigue el vicio contrario, la del continente y la del incontinente. Cada uno de ellos realiza «*quaedam deductio quasi syllogistica*». Pero el temperado, que se guía por la razón, usa un silogismo triproposicional: no se debe fornicar en ningún caso: esto es un acto de fornicación; luego no debo hacerlo. El intemperado sigue en todo a la concupiscencia y así deduce: hay que disfrutar de todo lo deleitable; este acto es deleitable; luego debo disfrutar de él. Pero tanto el continente como el incontinente es solicitado en un doble sentido: según la razón, para que evite el pecado, según la concupiscencia para

206. «Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur: quorum primus est consiliari, secundus iudicare, tertius est praecipere» I-II, 57, 6.

207. I-II, 14, 1.

208. *In VI Ethic.* 1, 1123.

209. *De Ver.*, 22, 15, 2m.

210. *De Ver.*, 10, 5, Cf. et. I, 81, 3; I-II, 76, 1; *III De Anima*, 16, 845.



cometerlo; pero en el continente triunfa la razón, en el incontinente la concupiscencia. Y así usan ambos una especie de silogismo que tiene cuatro proposiciones, pero hacia conclusiones contrarias. El continente deduce así: no se debe cometer pecado alguno, le dice la razón; mas la concupiscencia le murmura: hay que buscar el delito; pero como en él vence la razón, concluye bajo la primera premisa: esto es pecado, luego no debo hacerlo. El incontinente en cambio, en quien triunfa la concupiscencia, asume la segunda premisa y concluye: esto es delectable y debo disfrutarlo. Obsérvese cómo en cada caso la cogitativa ha influido por una doble vía: a) certificando la naturaleza delectable o nociva del acto concreto que se va a realizar; b) condicionando el juicio de la razón, que no hace más que formular en universal lo que es proposición particular de la cogitativa sobre la amabilidad de todo bien delectable <sup>211</sup>. Además, toda proposición de sujeto singular implica la intervención de la cogitativa en la determinación del sujeto. La elección, en cada caso concreto, decide el que se siga una u otra sollicitación; pero esta elección está condicionada por la actitud que tome la afectividad: si está bien dispuesta por las virtudes morales, la cogitativa, al surgir la pasión motivada por ella (motus primo primi o pasión antecedente), ante un bien sensible, obedecerá a la voluntad y considerará en la pasión el aspecto rechazable por pecaminoso y no el delectable y podrá ser así transmisora del imperio que modificará, reduciéndolo a sus estrictos límites razonables, el movimiento pasional; si el apetito sensitivo se rebela contra la razón e impone sus exigencias, la cogitativa determinará al entendimiento a que juzgue sólo el aspecto delectable que ella considera, aprobándolo la voluntad. Esta, sin embargo, conserva siempre (salvo en condiciones patológicas) la última decisión y puede dominar la cogitación, suspendiéndola o haciéndola pensar en otros objetos, al mismo tiempo que mitiga o intensifica la pasión contraria por una moción directa del orden de ejercicio. Aquí, entre estos bastidores, se juega el misterio de la libertad.

Elegido el bien o la acción a realizar, el impulso de esa elección se 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>212</sup>. 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, estrechísima.

Debemos sin embargo, hacer una distinción. Hay un imperio que recae sobre los actos propios de la cogitativa y este es concomitante a toda

211. Cf. et. I-II, 77, 2, 4m.

212. II-II, 47, 8.

intelección, pues no entendemos nada en nuestro actual estado de encarnación sino convirtiéndonos a los fantasmas, esto es, incorporando el abstracto al concreto. Por eso afirma el Santo: «secundum imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplo sive in imagine»<sup>213</sup> texto. en el que, evidentemente, la imaginación está por el conjunto de los sentidos internos, pero principal y perfectamente por la cogitativa<sup>214</sup>. 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>215</sup>, potencias entre las que se encuentra la cogitativa: «usus cogitativae virtutis subjacet voluntati»<sup>216</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. «Intellectus sive ratio cognoscit in universali finem ad quem ordinat actum concupiscibilis et irascibilis imperando eos. Hanc autem cognitionem universalem mediante vi cogitativa ad singularia applicat»<sup>217</sup>.

## FUNCION 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

213. II, C. G. 73.

214. Como lo muestran estas otras afirmaciones del mismo C. G.: «Virtus cogitativa non habet ordinem ad intellectum possibilem quo intelligit homo, nisi per suum actum quo praeparantur phantasmata ut per intellectum agentem fiant intelligibilia actu» (id.), y «quandiu est anima in corpore non potest intelligere sine phantasmate nec atiam reminisci nisi per virtutem cogitativam et memorativam per quam phantasmata praeparantur». II C. G., 81. Cf. Barbado, op. cit., págs. 769-81.

215. «Voluntas est quae movet potentias animae ad suos actus, et hoc est applicare eas ad operationem», I-II, 16, 1.

216. I, 11, 2, 2m.

217. De Ver., 10, 6, 4. Cf. et ad 2m; 2, 4m; I, 80, 2, 3m.

especulativa, ella no le compete por lo que tiene de potencia sensitiva, sino por ser facultad suprema 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 sensible sobre su propio nivel y actúa en el acto primero de la formación del fantasma. «Sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasma ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentione intelligibiles abstrahantur»<sup>218</sup>.

La psicología asociacionista ha querido explicar nuestro conocimiento universal por meras asociaciones, que acabarían fusionándose en un «fantasma típico». Ciertos genetistas han atribuido la universalización a la acción de la institución social del lenguaje. Pero en vano. Tanto el fantasma típico como la palabra son puros universales «in significando», no «in essendo». El lenguaje, como los procesos de constancia perceptiva, no son más que instrumentos para despertar la espontaneidad intelectual del observador o del discípulo y, sin la acción universalizadora del intelecto agente, no podrían dar lugar a un concepto verdaderamente universal, comunicable distributivamente a una pluralidad indefinida de individuos.

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, intrinsecamente, de su racionalidad.

El Santo 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

218. I, 85, 1, 4m.

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>219</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. 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. Con ello nos ponemos de nuevo ante un problema aludido ya.

El Santo, en efecto, al hablar del fantasma como término *a quo* de la intelección, hace referencia unas veces a la imaginación <sup>221</sup>, otras a ésta y la memoria <sup>222</sup> otras a las dos anteriores más la cogitativa o a los sentidos internos en general <sup>223</sup> y otras finalmente a la cogitativa <sup>224</sup>. No es cuestión de explicar esta pluralidad de atribuciones por una evolución de pensamiento, puesto que las fórmulas se encuentran indiferentemente a través de todas las obras del Santo Doctor y tienen un carácter equivalente. Tampoco sería correcto admitir que todas y cada una de esas potencias pueda suministrar fantasmas a la inteligencia de un modo inmediato. Es preciso admitir, entonces, que todas tres (y, cuando se

219. *In Post, Analyt*, lec. 20, n. 594-5.

220. Cf. amplia reseña y crítica de resultados en Fabro, op. cit., págs. 189 ss., y 208 siguientes.

221. Cf. p. ej., *Ver.* 15, 2, 7; 18, 8, 4m; *II C. G.*, 73; *De unit. intel.*, 5, 256.

222. Cf. *II, C. G.*, 73; ..... I, 84, 7

223. *II C. G.* 73, *De Ver.*, 18, 8.

224. *II C. G.*, 73; 76; 81; I-II, 51, 3.

trata de juzgar objetos presentes al sentido externo o juicios de experiencia habrá que incluir al sentido común) colaboran en la elaboración y constitución del fantasma. El Santo afirma claramente que «intellectus non recipit immediate a sensibus externis, sed ab interioribus viribus»<sup>225</sup> y, entre éstos, existe un cierto orden de perfección, de origen y de dependencia objetiva. Por otra parte, no cabe la menor duda que, para él, la cogitativa es el sentido supremo, el que se sitúa en el horizonte mismo de la inteligencia. Luego el fantasma ha de entenderse aquí como la *imagen de la fantasía en cuanto conocida por la cogitativa, beneficiándose de la experiencia pasada acumulada en la memoria*, en íntima sinergia.

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*»<sup>226</sup>. 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 «*intendere phantasmati ut imago est prius apprehensi*» y que es «*habitualis conservatio phantasmatis, non quidem secundum seipsum (hoc pertinet ad virtutem imaginativam) sed in quantum phantasma est imago alicujus prius sensati*»<sup>227</sup>.

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

225. *De Ver.*, 18, 8, 5m.

226. *De Mem. et Remin.*, lec. 3, n. 343.

227. Cf. nota 74 y 75.

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 elevante, de otra.

De ahí podemos deducir la unidad funcional de toda la actividad cognoscitiva interna y de su producto elaborado: el fantasma de los escolásticos, que hoy llamaríamos esquema perceptivo, imagen típica o engrama sintético. Y de ahí también que cuando se trate de hablar globalmente de los sentidos internos y de su producto último, se haga referencia tan sólo a la fantasía y al fantasma. El fantásmá entendido, pues, en su plenitud, como esquema perceptivo de conducta o como imagen del individuo de una naturaleza determinada, es un complejo funcional centrado en torno a la «intentio» de la cogitativa, que es lo formal en él, siendo la fantasía quien presenta la materia.

Estos engramas o esquemas perceptivos, producto de la repetición, en diversas circunstancias, de las mismas discriminaciones de valor, dan por resultado la estabilización de las valoraciones y percepciones en forma de disposiciones habituales <sup>228</sup>. No son otra cosa que virtualidades de organización perceptiva y de regulación de conducta en torno a contenidos de valor, cuya traducción fisiológica pudieran ser las conexiones sinápticas que relacionan los distintos sectores de la corteza cerebral entre sí y con los centros inferiores, conexiones que hacen posibles tanto los automatismos, como las asociaciones y procesos mnemónicos. En el estadio preverbal tienen sólo un contenido y un sentido práctico: esquemas de movimiento, de situación, de reacción afectiva, práxias, etc... La aparición del lenguaje es el camino real para la aparición y desarrollo de la inteligencia. Como sistema de signos arbitrarios que es, sólo la cogitativa, entre todas las facultades sensibles, es capaz de captar lo formal del lenguaje, que se manifiesta, bajo este aspecto, como un sensible *per accidens* <sup>229</sup>. Las percepciones logran, a través de la palabra, una estabilización y un desprendimiento de las condiciones concretas de la experiencia, al mismo tiempo que una condenación de aspectos y una síntesis de fuerza evocadora, que la vuelven excepcionalmente apta para servir de determinante cognoscitivo de la intelección así como de término sensible de la misma en la obligada «*conversio ad phantasmata*». Al mismo tiempo, la estructura racionalizada del lenguaje impone una organización de los

228. Los sentidos puramente internos (imaginación, memoria y cogitativa), son sujetos de hábitos imperfectamente tales: «*etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possunt poni aliqui habitus, secundum quos homo fit bene memorativus vel cogitativus vel imaginativus*», I-II, 50, 4., gracias a su participación de la racionalidad. Se trata empero, más bien de disposiciones que de verdaderos hábitos. Sobre el esquematismo puede verse, Fabro, op. cit., págs. 197-244; Piaget, op. cit., en nota 52 y Gemelli, «*Psicología de la edad evolutiva*», 2, Madrid, 1957.

229. «*Quaedam autem sunt sensibilia per accidens, sicut scriptura, ratione eius quod per scripturam significatur*». In *III Ethic.*, lec. 9, n. 605.

esquemas perceptivos en torno a una serie amplia de categorías: substancia (substantivos) cualidad (adjetivos) acción (verbos), etc. No hay que entender, por tanto, el «individuum sub natura communis», precisamente de la substancia; se trata, más bien, como dirá Averroes, de las «intenciones individuales decem praedicamentorum».

### EL «EXPERIMENTUM» Y EL ORIGEN DE LOS PRINCIPIOS

Un último problema nos queda por estudiar y es la colaboración de la cogitiva con el entendimiento en el origen de los principios tanto de la razón especulativa como de la razón práctica, problema al que Fabro ha consagrado páginas que pueden considerarse definitivas <sup>230</sup>.

Mediante el esquema perceptivo superamos el dato singular para colocarlo en un contexto y una perspectiva en la cual cada percepción recibe una nueva dimensión. Esto es el resultado de un proceso de colaboración vital entre sujeto y objeto. A este proceso, en cuanto da por resultado el universal, Aristóteles lo llama *ἐπαγωγή*, esto es, inducción (psicológica, no lógica). Según él, el universal no puede existir en sí, sino que sigue a la operación abstractiva. El conocimiento sensitivo no es sólo un estímulo para el intelectivo, sino un «status in quo» de la objetivación, único medio para que la cosa venga al intelecto inicialmente privado de ella.

¿Cómo llegan a la conciencia los primeros principios? Que no se trata de conocimientos innatos, lo atestigua la experiencia. Ahora bien, toda ciencia deriva de un conocimiento precedente; pero entonces, o bien ponemos un proceso *in infinitum* o una derivación de los primeros principios intelectuales a partir de un conocimiento precedente pero de otro orden: el conocimiento sensorial. Los animales infimos en el orden del conocimiento deben limitarse a reaccionar débilmente ante la percepción presente y por eso no disponen más que de un rudimento de fantasía. Los más perfectos, los que gozan de movimiento procesivo, disponen de un conocimiento no coartado a las impresiones presentes y reasumen el pasado para utilizarlo oportunamente en el futuro. En el hombre, en fin, así como las repetidas sensaciones engendran memoria, muchas memorias conducen a un nuevo tipo de conocimiento: la *εμπειρία* (*experimentum*), que hace posible el arte y la ciencia.

El pensamiento en acto no siempre ha sido precedido de otro pensamiento en acto; pero sí «in fieri», en proceso, esto es, de una toma de posesión gradual que la mente hace del objeto bajo el impulso del conocimiento sensible. La multiplicidad de impresiones que afectan a los sentidos exteriores dejan una huella; diversas huellas acaban por ser

230. Op. cit., págs. 189 ss.

miradas bajo una luz objetiva nueva: su utilidad o nocividad. Esta fijación e integración en el «experimentum» origina como una unidad, un hábito, un contenido en sí indivisible e indiferente respecto de la multiplicidad de las sensaciones externas. Esta unidad disposicional es precisamente el esquema perceptivo que da lugar a la ciencia —el universal— y el arte. El paso al límite nace cuando muchas reflexiones sobre la experiencia cristalizan en una persuasión general: reconocer que Calias y Sócrates han sido liberados de la fiebre por tal medicina es «experimentum»; pero juzgar que en todos los casos semejantes de fiebre se debe recurrir a ella es ya cuestión de arte. El momento crítico del paso al límite es llegar a la persuasión (ὑποληψις) por la observación de todos los casos semejantes: lo que constituye, en la escolástica de la madurez, la *collatio* y el *experimentum* de la cogitativa <sup>231</sup>.

Se ha observado, sin embargo, que esta teoría de la *inductio* o ἡπαγωγή constituye en el Estagirita una reminiscencia platónica, que no deja de presentar una real antinomia con su teoría de la ἀφαίρησις o abstracción. Santo Tomás, valiéndose del concepto fecundísimo de la participación, ha superado, aquí como en otros problemas, la antinomia Platón-Aristóteles, realizando una síntesis verdaderamente original.

Parece que al principio, Santo Tomás opinó que los primeros principios son innatos y que el *experimentum* no sería necesario para generarlos, sino tan sólo para determinar su valor real. Posteriormente, sobre todo en las obras de madurez comentando al propio Aristóteles <sup>232</sup>, afirma ya claramente que proceden *in esse et in fieri* de los esquemas de la cogitativa. «Supra memoriam autem in hominibus proximum est experimentum, quo quaedam animalia non participant nisi parum. Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. Hujusmodi enim collatio est homini propria et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur: quae est collativa intentionum individualium sicut ratio universalis intentionum universalium» <sup>233</sup>.

En su comentario a los *Analíticos posteriores* (lec. 20 del L. II), después de analizar minuciosamente y con gran penetración el proceso psicológico del *experimentum*, tanto con respecto a las nociones universales como respecto de los juicios, afirma: «neque praeexistunt in nobis habitus principiorum, quasi determinati et completi; neque etiam fiunt de novo ab aliquibus notioribus habitibus praeexistentibus, sicut generatur

231. *Metaphysica*, L. I, c. 1, Bekker, 890a 21-982a.

232. *In I Meth.* lec. I, n. 15-9; *In II Post. Analyt.* lec. 20. al *experimentum* se alude, entre otros lugares, en *II Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, 2m; *III*, d. 14, q. 1, a. 3, qua. 3; *II C. G.*, 76, 78; *In Boet. de Trin.*, II, 2, 4c; II-II, 47, 3; 15; *In VI Ethic.* lec. 7, n. 1208-15; lec. 9, n. 1249-55.

233. *In I Meth.* lec. 1, n. 15.



in nobis habitus scientiae praecognitione principiorum; sed habitus principiorum fiunt in nobis a sensu praeeistente»<sup>234</sup>.

Fabro trae, para aclarar el tema, el testimonio excepcional de Cayetano quien, comentando este mismo pasaje de los *Analytica posteriora* del Estagirita, escribe: «Cum vidisset Aristoteles quod intellectus non movetur nisi ab intelligibili in actu, et res intelligibiles (prout sunt in particularibus sensibilibus) esse intelligibiles in potentia valde remota, eo quod plurimum de materialitatis habent, possuit ipsas res intelligibiles deferri primo ad sensus... Deinde... in cogitativa, ad hoc quod proxime fiant intelligibilitati, et quoniam simplex cogitativae operatio non sufficit universaliter ad hoc quod res per ea cognitae sint tantae spiritualitatis ut possit actione intellectus agentis fieri actu intelligibilis, posuit frequentem conversionem et operationem cogitativae circa eandem rem, disponere illam ut cogitatum ad hoc ut proxima sit intelligibilitati in actu et habilis sit ut eam transferat intellectus agens in ordinem intelligibilium in actu»<sup>235</sup>. El término de esta experimentación es llamado por él *universale confusum*.

Respecto de los primeros principios y argumentando contra ciertos escolistas (a los que muchos escolásticos modernos hacen coro, aún sin saberlo), Cayetano afirma que no basta el conocimiento de los *incomplexa*, de los términos del juicio, para pasar al acto intelectual del mismo. Cuando Aristóteles dice: «principia cognoscimus, in quantum terminos cognoscimus» excluye un término medio lógico, no psicológico. Los primeros principios son parcialmente dados en la naturaleza misma (pasivamente en la estructura misma de las potencias, activamente en la luz del intelecto agente, participación de la inteligencia divina), pero en cuanto a la materia próxima sobre la que se ejercen, son adquiridos. Para hacer pasar al acto al intelecto en la formulación de un principio, es preciso antes su experimentación. Sólo la unión real de los términos observada por la experiencia, puede mover al entendimiento a la unión conceptual de los primeros juicios. Si no, no se sabría porqué el intelecto, comenzando por ciertos términos, deba formar tal composición (o separación) y no tal otra. «Quoniam oportet ponere, dice vigorosamente Cayetano, aliquod motivum et determinativum intellectus ad talem complexionem faciendam. Ter-

---

234. N. 592. Pero hay que mantener la distinción entre intelecto y sentidos y, si no queremos caer en el sensismo, admitir el intelecto agente: «Posset autem aliquis credere quod solus sensus, vél memoria singularium sufficiat ad causandum intelligibilem cognitionem principiorum, sicut posuerunt quidam antiqui, non discernentes inter sensum et intellectum; et ideo... simul cum sensu oportet praesupponere talem naturam animae, quae sit susceptiva cognitionis universalis, quod quidem fit per intellectum possibilem; et iterum quae possit agere hoc secundum intellectum agentem, qui facit intelligibilia in actu per abstractionem universalium a singularibus», *ibid.*, 593.

235. *In Post. Analyt. Aristotelis*, Venetiis, 1556, L. II. cap. 13, fol. 111. *Cit.*, por Fabro, *op. cit.*, pág. 193.

mini autem accepti, licet si componerentur haberent ex se evidentiam, non sufficiunt tamen ad movendum et determinandum intellectum ad hanc compositionem faciendam potius quam aliam. Experimur namque continuo in nobis quod habemus diu multorum terminorum conceptus absque notitia complexorum quae ex istorum terminorum complexione constant. Fateor enim me cognovisse quid aequale, quid demere et quid remanet, nescivisse se tamen hoc principium: si ab aequalibus aequalia demas quae remanent sunt aequalia... Ergo necessario cognitio complexa principiorum praexigit sensitivam experimentalem» <sup>236</sup>.

Claro es que no todos los principios necesitan tal experimentación. Tanto en metafísica como en matemática, pueden derivarse unos de otros analíticamente, aunque no siempre. El reino de lo experimental es el del primer grado de abstracción. El Santo lo afirma explícitamente para la física, pero donde insiste más es en el orden de la ética donde la experiencia juega un papel decisivo, incluso sobre la deducción <sup>237</sup>.

Una última observación nos queda por hacer, respecto al conocimiento intelectual del singular material. El problema en sí, de trascendental importancia gnoseológica, es de una complejidad y dificultad suma, aumentada por lo que respecta al genuino pensamiento de Santo Tomás por la abundancia de textos de delicada exégesis <sup>238</sup>. Evidentemente, para el Angélico nuestro conocimiento intelectual del singular material no puede ser intuitivo, como afirman, dentro de la escolástica, Escoto y Suárez <sup>239</sup>; tiene que ser un conocimiento reflexivo, con reflexión impropia sobre los datos de la sensibilidad. Esto está claro en el Santo y así lo han visto todos los comentaristas. Pero cuando se trata de explicar en qué consiste esta reflexión, divergen las sentencias. Cayetano <sup>240</sup> le da el sentido de una deducción (conocimiento argüitivo). Juan de Sto. Tomás afirma que se trata de un conocimiento connotativo de los caracteres singulares del fantasma como término *a quo* de la abstracción <sup>241</sup>. Sin examinar a fondo la cuestión <sup>242</sup>, formularemos tan sólo las conclusiones a que nos ha llevado el análisis de los textos, por lo que se refiere a la cogitativa.

236. Id. rb.

237. Cf., para la ética, entre otros lugares, *In I, Ethic.* lec. 3, n. 38; *VI, lec.* 7, n. 1211.

238. Hay, en efecto, una serie de textos en que la «reflexio ad phantasmata» es presentada como un proceso discursivo que va repasando los pasos que ha dado el objeto hasta producirse la especie expresa (especie, acto, potencia, fantasma), un recorrido inverso al de la originación del concepto «secundum motum a rebus ad animam», p. ej.: *IV Sent.* d. 5, q. 1, a. 3; *De Ver.* 10, 5; 2, 6. Otros, en cambio, utilizan la fórmula «conversio ad phantasmata», —«applicatio» también—, como movimiento directo sobre el fantasma (reflexión impropia), según el «motus ab anima ad res»: *II Sent.*, d. 3, q. 3, a. 3, adim *De Ver.* q. 2, a. 6, ad 3m; *II-II*, 47, 3. 1m., entre otros muchos.

239. SCORUS, *In IV Sent.* d. 45, q. 3; SUAREZ, *De Anima*, L. IV, c. 3, 3, n. 3 y 5.

240. *In I P.*, q. 86, 1.

241. *Cursus Philosophicus Thomisticus*, Reiser, Turín, 1937. Tomo III, IV, Pars. q. X, aa. 4-5, págs. 322-39.

242. Será objeto de otro amplio estudio, también en colaboración con el P. Ubeda

Ya vimos antes que el conocimiento del «individuum sub natura comuni» es propio y especificativo de la cogitativa. Por otra parte, en cada intelección (en cada universal directo) hay siempre una «conversio ad phantasma», una incorporación de lo inteligible a lo sensible, de lo abstracto a lo concreto <sup>243</sup>. Para tomar conciencia intelectual de un singular material, es preciso una «conversio» especial, que supone un máximum de sinergia o compenetración operativa del intelecto con la cogitativa. Le alcanza así con un conocimiento no representativo (como piensa el Ferrariense), ni connotativo del fantasma como término *a quo* de la intelección (como piensa J. de Sto. Tomás), sino más bien *contuitivo* del fantasma como término *ad quem* de la objetivación <sup>244</sup> en una mirada (*regard devié* en la expresión de Webert) que atraviesa el fantasma hacia la cosa, pero advirtiendo las condiciones espacio-temporales y axiológicas que limitan la universalidad del concepto.

---

Purkis, del que aparece un avance en los citados comentarios al tratado *De Homine* de la *Summa* bilingüe de la B. A. C.

243. Cf., entre otros muchísimos lugares, II C. G., c. 73 y I, 84, 7 de la *Summa*, con sus lugares paralelos.

244. He aquí algunos textos para justificar nuestra conclusión: «Intellectus ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phantasmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur» (I-II, 4, 5, c. in medio). «Secundum imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet sicut exemplar in exemplato sive in imagine», II. C. G., c. 73. «Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare: quia... etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit», I, 86, 1. «Mens singularibus se inmiscet mediante ratione particulari, quae... alio nomine dicitur cogitativa. *De Ver.* 10, 5. «Nulla potentia potest aliquid cognoscere non convertendo se ad objectum suum, ut visus nihil cognoscit nisi convertendo se ad colorem, unde cum phantasmata se habeant hoc modo ad intellectum possibile sicut sensibilia ad sensum, quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se habeat, numquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasmata». *Verit.* 10, 11, 7m. «Patet quod phantasma comparatur ad intellectum possibilem ut objectum», I-II, 50, 4, 1m. Cf. et. *De Ver.*, 2, 6; 10, 5, 2m; 22, 4, 3m; II-II, 20, 2m.