

## Una reconsideración del objeto formal de la *vis cogitativa*: la aprehensión del individuo *ut existens sub natura communi*

A reconsideration of the formal object of the *vis cogitativa*: the apprehension of the individual *ut existens sub natura communi*

Hernán Muszalski<sup>1</sup>  
hernanmus@gmail.com

### Resumen

La indagación llevada a cabo en las últimas décadas acerca de la concepción de Tomás de Aquino del objeto de la facultad estimativa humana, llamada cogitativa, a menudo ha estado atravesada por ciertas imprecisiones, lo cual ha dificultado su correcta identificación con la estimativa natural del irracional. El problema principal consistió en conectar adecuadamente la *intentio* particular de conveniencia y perjuicio sensible, que el Aquinate reconoce como el objeto especificativo de la estimativa en varios pasajes de su obra, con el individuo que existe *sub natura communi* que, al final de la decimotercera lección del libro segundo de su Comentario al *De Anima*, señala como aquella formalidad que propiamente corresponde aprehender a la cogitativa del hombre. Por una parte, este problema no puede resolverse si no es tomando como referencia la metodología que Tomás de Aquino emplea cuando trata de la psicología humana. Por otra parte, dicha conexión solo puede establecerse sobre la base de una comprensión suficiente de la naturaleza relacional de la *intentio* particular y del modo propio de operar de los sentidos en el ser humano que permite su ordenación a la inteligencia.

### Palabras clave

estimativa, cogitativa, *intentio*, Tomás de Aquino, sentidos internos

### Abstract

Research developed in the last decades about the object of the human estimative faculty, called cogitative, in Thomas Aquinas, has often fell into certain inaccuracies, which has made it difficult to correctly identify it with the natural estimative faculty of animals. The main problem has consisted in adequately connecting the particular *intentio* of

---

<sup>1</sup> Doctor en filosofía, Universidad Finis Terrae. Orcid 0000-0001-7031-6957

sensible convenience and inconvenience, which Aquinas recognizes as the specific object of the estimative power in several passages of his work, with the individual as existing *sub natura communi* that, at the end of the thirteenth lesson of the second book of his Commentary on *De Anima*, points out as that formality that properly apprehends the cogitative power. On the one hand, this problem can only be solved by considering the methodology that Aquinas uses when he deals with human psychology. On the other hand, this connection can only be established based on a sufficient understanding of the relational nature of the particular *intentio* and the proper way of operating the senses in the human being that allows their ordering to the intelligence.

### **Key words**

estimative power, cogitative power, *intentio*, Thomas Aquinas, inner senses

*Recepción del artículo:* 10-05-23

*Aceptación del artículo:* 29-05-23

## Una precisión preliminar de orden metodológico

Hace nueve años se publicaba un artículo nuestro en el cual, siguiendo una cierta línea de interpretación presente en las obras de importantes comentaristas de Tomás de Aquino del siglo XX, se pretendía defender una duplicidad en el objeto formal de la potencia estimativa, llamada “cogitativa” en cuanto existe en el hombre<sup>2</sup>, sobre la base de una pretendida doble naturaleza de esta facultad<sup>3</sup>. Por un lado, la presentábamos allí como perteneciendo “esencialmente” al orden sensitivo al ser especificada por un objeto formal de orden sensible —las *intentiones* particulares de beneficio y perjuicio<sup>4</sup>—, es decir, como siendo la misma estimativa del irracional. A su vez, la entendíamos como participando de la naturaleza racional en virtud de su especial elevación y, por lo mismo, como una facultad capaz de aprehender sus objetos de manera “discursiva”, modo de operación que la haría capaz de captar al individuo como existente *sub natura communi*, según la expresión del Comentario al *De Anima*<sup>5</sup>. Sosteníamos en ese trabajo que la sucesiva “comparación” de las *intentiones* entre sí permitía a esta facultad la constitución de una experiencia sensible, gracias a la cual ya no solamente se captaba un individuo como conveniente o nocivo respecto de la naturaleza sensitiva, sino como un “algo” que pertenece a una determinada especie.

Luego de un período de maduración de estas ideas y a partir de una reflexión más detenida acerca de las palabras del Aquinate, nos parece que este modo de presentar el problema del objeto formal de la cogitativa corre el riesgo de volver ininteligible la naturaleza de esta facultad. Creemos que hablar de “dos caras” de la cogitativa conlleva el problema de entender a esta potencia al modo de una facultad intermedia entre lo sensitivo y lo intelectual, que es, por otra parte, la posición de Averroes que Tomás de Aquino critica en su *Suma contra los Gentiles*<sup>6</sup>. El pensador árabe ponía en el hombre una potencia cogitativa que, resumiendo los datos de la sensibilidad, “presentaba” al intelecto separado, el material necesario para que este ejerciera la operación de entender. La cogitativa venía a funcionar, de este modo, como un “puente” entre el

---

<sup>2</sup> *STh* I q. 78, a. 4, c.: *Quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa*. [“Lo que en los demás animales se llama “estimativa natural”, en el hombre se llama “cogitativa”]

<sup>3</sup> Muszalski 2014.

<sup>4</sup> Cf. *STh* I q. 78, a. 4, c.

<sup>5</sup> *Sent. de Anima* II, lec. 13, n° 16.

<sup>6</sup> *Summa contra gentes*, L. 2, cap. 73.

intelecto único y el ser humano individual. Por lo mismo, para Averroes es gracias a esta potencia que el hombre recibía su especificación.

Tomás de Aquino discute largamente esta concepción afirmando tanto la unidad de la conciencia individual como función propia de la inteligencia<sup>7</sup> —que es única para cada persona—, cuanto el hecho de que la función preparatoria del *phantasma* que pertenece, entre otras potencias, a la cogitativa, resulta remota respecto de la operación intelectual<sup>8</sup>, matizando, de este modo, la “continuidad” entre la inteligencia y la cogitativa. La clave para comprender esta doctrina, en nuestra opinión, consiste en advertir la novedad que significa la identificación de la cogitativa de Averroes con la estimativa de Avicena: la cogitativa, para el Aquinate, no es ya una potencia cuasi racional que solo se encuentra en el animal racional y que es capaz de operaciones que exceden el orden de la sensibilidad como en el pensador cordobés, sino, más bien, una facultad sensitiva que se encuentra también en el irracional, si bien en el hombre opera de un modo especial.

Por un lado, nos parece que la justificación de la identidad entre la estimativa natural y la cogitativa del hombre no puede llevarse a cabo, sino atendiendo al hecho que la *intentio* captada por ambas es un único y mismo aspecto, toda vez que las potencias se especifican por sus objetos<sup>9</sup>. Creemos que en aquel trabajo nuestro no aparece claramente justificado el hecho de que la *intentio* de beneficio o perjuicio de la estimativa es el mismo individuo “que existe bajo una naturaleza” del Comentario al *De anima*, problema que, en nuestra opinión, es posible rastrear en las obras de algunos de los intérpretes de Tomás de Aquino de las últimas décadas<sup>10</sup>. Por otro lado, si se afirma que

---

<sup>7</sup> Sobre este punto conviene revisar Echavarría 2018.

<sup>8</sup> La disposición que causa la cogitativa —y, también, la memoria— no es en el intelecto mismo sino en la materia sobre la cual éste opera. De ahí que deba considerarse a tal disposición como remota. *Summa contra gentes*, L. 2, cap. 73, n. 25.

<sup>9</sup> Cf. *De virtutibus*, q. 2, a. 4, c. Para un estudio sobre la especificación de las potencias en la obra de Tomás de Aquino, cf. Muszalski 2015.

<sup>10</sup> No es posible exponer aquí los desarrollos al respecto de todos los comentaristas de la doctrina tomásiana de la cogitativa. Con el objetivo de ilustrar la dificultad mencionada, a modo de ejemplo transcribimos las palabras de un importante artículo aparecido hace ya casi veinte años. Tellkamp 2005, 321: ‘Mientras que la *vis aestimativa* se ocupa exclusivamente de la aprehensión de una intención con fines prácticos, la *vis cogitativa* aprehende un objeto ‘*sub natura communi*’. Esta es una diferencia importante de la *vis cogitativa* con respecto a la *vis aestimativa*, porque introduce aspectos racionales, que no se encuentran en el conocimiento animal. No resulta extraño que, a partir de estos presupuestos, este autor defienda una completa heterogeneidad entre la estimativa natural y la cogitativa humana. Tellkamp 2012, 612: ‘In Aquinas’s mature theory the *vis aestimativa* of higher animals and the human *vis cogita-*

el individuo *sub natura communi* “surge” gracias a la operación *collativa* de la cogitativa, pero a la vez, se entiende esa *collatio* como un “discurso” o un “razonamiento”<sup>11</sup>, el problema, lejos de resolverse, parece agravarse. En efecto, no resulta razonable sostener que la cogitativa sea capaz de una “elaboración” de la *intentio* mediante un discurso, porque de este modo no parece que entre esta facultad y su objeto haya una correspondencia natural. Resulta difícil de sostener, desde la perspectiva de Tomás de Aquino, que una potencia pueda alcanzar su objeto formal mediante un “proceso” o por cualquier otro tipo de mediación<sup>12</sup>.

Hasta donde pudimos comprobar, existe una marcada tendencia en algunos intérpretes contemporáneos de la doctrina tomasiana de la cogitativa a explicar la aprehensión del individuo *sub natura communi* partiendo de la originalidad y elevación de la cogitativa, y no del objeto y acto propio de la estimativa tal como existe en la naturaleza sensitiva. No queremos con esto afirmar que tal captación no se encuentre en dependencia de tal eminencia —como, según veremos, afirma el Aquinate en el mismo pasaje del Comentario al *De*

*tiva* are essentially different powers’.

<sup>11</sup> Nos parece que este modo de hablar del acto de la cogitativa, si bien encuentra sustento en la obra de Tomás de Aquino, debe ser esclarecido detenidamente en sus límites y sentido profundo. Sobre todo, creemos que es necesario investigar el tipo de analogía que aplica en cada caso particular el Aquinate cuando utiliza los verbos *discurro*, *conféro*, *comparo*, etc., para referirse al acto de la cogitativa. Exponemos a continuación un par de ejemplos de importantes comentaristas contemporáneos cuyas palabras, a nuestro juicio, pueden ser susceptibles de diversas interpretaciones. Da Castronovo 1959, 138-139. “Cogitare” significa “co-agitar”, ed implica sempre un raziocinio. [...] Sia quindi il nome che il suo modo di operare richiedono che si attribuisca alla cogitativa il raziocinio. [...] A questa ‘ratio’ (cogitativa) viene attribuito il potere investigativo e deduttivo, quindi il raziocinio in pieno’. Úbeda 2011, 59: ‘Si (la cogitativa) es capaz de alcanzar de algún modo el individuo ‘*sub natura communi*’, esto no es un acto de intuición, sino el término de un examen comparativo, de una *collatio* o de una *inductio*’.

<sup>12</sup> Tomás de Aquino, de hecho, reconoce esta imposibilidad explícitamente en el caso de la cogitativa. *SSent.*, L. 4, d. 49, q. 2, a. 2, c.: *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 Diarii, et amicus, et alia huiusmodi: quae per se cognoscuntur in universali intellectu; in particulari autem in virtute cogitativa in homine, aestimativa autem in aliis animalibus. Huiusmodi autem tunc sensus 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.* [‘Per accidens es sentido aquello que no excita la pasión del sentido, ni en cuanto es un sentido, ni en cuanto es este sentido. Pero está unido a aquello que *per se* afecta al sentido, como “Sócrates”, “el hijo de Díaris”, “amigo”, y cosas por el estilo. Estas cosas son conocidas *per se* en universal por el intelecto; en particular, por otro lado, por la virtud cogitativa en el hombre, y por la estimativa en los demás animales. De este modo, entonces, se dice que tales cosas el sentido exterior las siente, si bien sólo *per accidens*, cuando de aquello que es sentido *per se*, la facultad aprehensiva —cuyo trabajo es conocerlas *per se*— las aprehende sin dubitación ni discurso, como cuando vemos que alguien vive porque habla’].

*Anima*—, sino que nos limitamos a indicar una cuestión de orden metodológico, toda vez que Tomás de Aquino, en el análisis de la psicología humana, parece proceder, en general, según el método aristotélico ascensional desde lo sensitivo a lo intelectual.

Asumiendo como punto de partida la cuasi racionalidad de la cogitativa, la relación de esta potencia con la inteligencia aparece a menudo explicada en términos de un “movimiento” que esta le imprime a aquella —con frecuencia algunos comentaristas contemporáneos interpretan de ese modo la *refluentia* de la cual habla Tomás<sup>13</sup>, incluso entendiendo la *collatio* de la cogitativa como el resultado del influjo racional según el esquema de la causalidad eficiente principal y secundaria<sup>14</sup>—, y no como un modo más perfecto de ejercer la cogitativa la *misma* operación que cumple en el irracional. Pero, incluso en el caso de que no se afirme explícitamente que la aprehensión del individuo como existente *sub natura communi* se deba a la “racionalidad” de la *collatio* de la cogitativa, nos parece que la sola identificación de este objeto con la substancia primera<sup>15</sup> o con un “contenido de valor”<sup>16</sup> se encuentra en dependencia con dicha asunción metodológica. Dicha identificación nos parece que plantea un problema desde la perspectiva de Tomás de Aquino a causa del riesgo que existe de hacer de la estimativa humana una facultad formalmente distinta

---

<sup>13</sup> *STh* I, q. 78, a. 4, ad 5: *Illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis; sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam refluentiam. Et ideo non sunt aliae vires, sed eadem, perfectiores quam sint in aliis animalibus.* [‘Aquella eminencia que tienen las potencias cogitativa y memorativa en el hombre, no se debe a lo que es propio de la parte sensitiva, sino por cierta afinidad y proximidad a la razón universal, según una cierta refluencia. De este modo, no son facultades distintas sino las mismas, aunque más perfectas de lo que lo son en los otros animales’].

<sup>14</sup> George Klubertanz, por ejemplo, expresa que la cogitativa opera ‘bajo el control de la razón’ (Klubertanz 1952b, 164), de modo que la *continuatio* entre ambas facultades debería entenderse como una relación entre un motor y un móvil (cf. *ibid.*, 167). De tal suerte, el modo *collativo* de la cogitativa se explicaría por un “movimiento” que la razón le imprimiría a esta facultad, de manera tal que las operaciones de la razón y de la cogitativa se convertirían en una sola, materialmente de la segunda y formalmente de la primera (cf. *ibid.*, 239-241). De manera similar, Manuel Úbeda Purkiss entiende que la *collatio* de la cogitativa es posible porque ella opera ‘bajo el influjo y la dirección del intelecto’ (Úbeda 2011, 59), al tiempo que interpreta la elevación de la cogitativa como el resultado de una “acción” del intelecto agente (cf. *ibid.*, 76). Por su parte, Miguel García Jaramillo considera que el imperio de la razón sobre la cogitativa, que haría posible su operación “discursiva”, se cumpliría mediante el uso de la voluntad. Cf. García 1997, 303-304. Se trata de una posición que merece ser indagada con detenimiento en su evolución y en sus principios filosóficos, tarea que no podemos realizar aquí por permanecer fuera de los objetivos del presente estudio.

<sup>15</sup> Fabro 1938a, 53: ‘Per la “cogitativa” è percepita la sostanza singolare e i “sensibili per accidens”’. Cf. Fabro 1978, 220.

<sup>16</sup> Cf. Fabro 1978, 196.

de la estimativa del irracional<sup>17</sup>, aun cuando se invirtiera un gran esfuerzo en hacer coincidir esta “substancia concreta” o “valor” con la *intentio* particular de beneficio o perjuicio de la estimativa natural, tarea a la cual se han dedicado largas páginas en las últimas décadas. Resulta evidente, por otra parte, que de la interpretación de la naturaleza del objeto de la cogitativa depende la lectura que se haga de la naturaleza y modo de constitución del *experimentum*, la formulación del *phantasma* y su preparación para la operación intelectual e, incluso, las mismas operaciones de la *abstractio* y la *conversio*.

En resumidas cuentas, creemos que se hace urgente una reconsideración del objeto formal de la *vis cogitativa*, no solamente porque está en juego la interpretación acerca de la concepción tomasiana de la naturaleza de esta facultad, sino, principalmente, porque ella supone una comprensión de todo el orden de la sensibilidad humana y su relación con la inteligencia, tanto en el terreno de lo entitativo como de lo operativo. A esta tarea nos abocaremos en el presente estudio.

## La naturaleza compleja del objeto de la estimativa

El intento por explicar de manera exitosa la identidad entre la captación de los aspectos sensibles de conveniencia o perjuicio y la aprehensión del individuo “como existente bajo una naturaleza común”, debe necesariamente comenzar por alcanzar una comprensión suficiente del sensible *per accidens* que Tomás de Aquino denomina “*intentio* particular”, en lo cual consiste el objeto formal de la estimativa/cogitativa<sup>18</sup>. Es necesario tener en cuenta que el término “intención” que se suele utilizar para traducir el latino *intentio*, adquiere diversos significados dependiendo de los autores y corrientes de pensamiento. No solamente en la fenomenología de Husserl el significado de esta palabra difiere en gran medida del sentido en que la entiende Tomás de

---

<sup>17</sup> En las últimas décadas, de hecho, la afirmación de la completa heterogeneidad entre la estimativa natural y la cogitativa humana ha sido puesta de relieve de manera explícita por algunos de estos especialistas, que han sacado las consecuencias lógicas de un modo de pensar que se remonta a la primera mitad del siglo pasado. Para Jörg Alejandro Tellkamp, por ejemplo, ‘in Aquinas’s mature theory the *vis aestimativa* of higher animals and the human *vis cogitativa* are essentially different powers’ (Tellkamp 2012, 612).

<sup>18</sup> *De verit.*, q. 25, a. 2, c.: *Vis aestimativa, per quam animal apprehendit intentiones non acceptas per sensum, ut amicitiam vel inimicitiam, inest animae sensitivae.* [‘La potencia estimativa, mediante la cual el animal aprehende las *intentiones* no recibidas por medio de los sentidos, como la amistad o enemistad, está en el alma sensitiva’].

Aquino<sup>19</sup>, sino que aun dentro de la misma escolástica, incluso de la escuela tomista, el término ha sido entendido de diversas maneras. Por otra parte, resulta imposible esclarecer el sentido que tiene este término para el Aquinate sin tener en cuenta el contexto en el cual lo emplea y las fuentes de las cuales se nutre. En otro lugar nos hemos referido a la naturaleza compleja y relacional de la *intentio* en cuanto objeto de la facultad estimativa<sup>20</sup>, de modo que aquí nos limitaremos a explicitar aquellos aspectos esenciales de la cuestión que sirvan para alcanzar los objetivos del presente trabajo.

En primer lugar, hay que decir que el analogado principal a partir del cual Tomás entiende la noción de *intentio* corresponde al ámbito de lo apetitivo: *intentio* es el nombre que se aplica al acto de la voluntad en cuanto se dirige a bienes que están fuera del apetente<sup>21</sup>. Su significado original, por tanto, es el de la tendencia del apetito racional hacia su objeto. De allí que las acepciones derivadas retengan necesariamente este aspecto relacional<sup>22</sup>, tanto cuando se la entiende como el objeto de la estimativa/cogitativa cuanto se la asimila a la *species intelligibillis*, en la medida en que todo medio de conocimiento tiene una conexión con su objeto por cuanto apunta a él y permite su conocimiento.

Es un hecho que el término *intentio*, al menos cuando se lo entiende como el objeto propio de la *vis* estimativa, tiene en la obra de Tomás de Aquino un origen aviceniano. Y si bien en la obra del filósofo persa suele designar, en general, un contenido de la sensibilidad en cuanto apunta hacia un objeto exterior al cognoscente<sup>23</sup>, no se puede soslayar el hecho de que Avicena, al igual que Tomás de Aquino, lo aplica especialmente al caso de la estimativa y no al de los otros sentidos internos. En nuestra opinión, esto se debe a que la *intentio* particular, objeto de esta facultad, no solamente *se refiere* a las cosas exteriores, al propio cognoscente, como sucede con las especies de todos los

---

<sup>19</sup> Juanola 2015, 346: ‘Cabe reparar en el equívoco que puede generar la transliteración del término *intentio* por “intención”, puesto que el significado que tiene en los autores (Avicena, Averroes y santo Tomás de Aquino) difiere del que tiene, por ejemplo, en la filosofía de E. Husserl y del uso popular que se hace de este término.’

<sup>20</sup> Muszalski 2020.

<sup>21</sup> *SSent.*, L. 2, d. 38, q. 1, a. 3, c.: *Intentio primo et per se actum voluntatis nominat secundum quod in ea est vis intellectus ordinantis*. [*Intentio* designa primero y por sí misma el acto de la voluntad, según que en ella está la potencia del intelecto que ordena’].

<sup>22</sup> *STh* I-II, q. 12, a. 1, c.: *Intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere* [*Intentio*, tal como lo expresa la misma palabra, significa “tender hacia algo”].

<sup>23</sup> Para un estudio acerca del concepto de *intentio* en la obra de Avicena, cf. Vargas 2022.

sentidos y de la inteligencia, sino, también, porque el viviente la descubre en cuanto realiza una conexión de lo representado por su fantasía con sus propios fines vitales. Precisamente, porque tal captación de la *intentio* requiere de la operación previa de la potencia imaginativa, ella no es advertida por los sentidos propios<sup>24</sup>; ellos no la aprehenden porque su captación requiere que el viviente establezca una relación vital con el mundo exterior, lo cual solo se consigue por la imaginación determinada de los animales superiores.

Dicho de otro modo, la *intentio* particular de la estimativa/cogitativa no es un medio de conocimiento sin más<sup>25</sup>, sino una especie sensible que se vincula con aspectos reales de conveniencia o nocividad que, a su vez, son tales en virtud de su relación con la naturaleza sensitiva de aquel que conoce. De allí que el objeto formal de la estimativa no se identifique esencialmente con el *phantasma*, sino que consiste en un aspecto relacional del mismo, esto es, en una forma sensible que lo conecta con el mundo de lo apetitivo, de donde, según dijimos, la *intentio* toma su nombre: ‘*Conveniens enim secundum relationem dicitur*’<sup>26</sup>. De hecho, los términos “amistad” o “enemistad”, utilizados por Tomás de Aquino para referirse al objeto formal de la estimativa,<sup>27</sup> evidencian este carácter complejo de la *intentio*, cuya captación requiere de una articulación entre las condiciones subjetivas y la naturaleza de lo conocido. De ello no debe inferirse que el sentido sea capaz de aprehender una relación en cuanto tal, sino que más

<sup>24</sup> Avicena 1972, 86: *Intentio autem est id quod apprehendit anima de sensibili, quamvis non prius apprehendat illud sensus exterior, sicut ovis apprehendit intentionem quam habet de lupo, quae scilicet est quare debeat eum timere et fugere, quemvis non hoc apprehendit sensus illo modo. Id autem quod de lupo primo apprehendit sensus exterior et postea interior, vocatur hic proprie nomine formae; quod autem apprehendunt vires occultae absque sensu, vocatur in loco proprie nomine intentionis.* [‘La *intentio* es aquello que aprehende el alma de lo sensible, aun cuando no sea aprehendido en primera instancia por el sentido exterior, tal como la oveja aprehende la *intentio* que tiene acerca del lobo, según la cual debe temerle y rehuirle, cosa que de ningún modo puede aprehender el sentido exterior. De modo que aquello que acerca del lobo aprehende en primer lugar el sentido exterior y, luego, el interior, es llamado propiamente con el nombre de “forma”; pero aquello que es aprehendido por las facultades en ausencia del sentido, es llamado en su lugar propiamente con el nombre de *intentio*’].

<sup>25</sup> Especialmente, la *intentio* no es un medio de conocimiento al modo de la *species intelligibilis* por el hecho de que ninguna forma sensible es capaz de representar los objetos con la eficacia de la inteligencia, dado que en el sentido las operaciones se encuentran repartidas entre varias potencias. *In De Causis*, lect. 17: *Intellectus enim, qui non dividitur in multas potentias, est effacior in cognoscendo quam sensus, qui in multas potentias diversificatur.* [‘La inteligencia, que no se divide en muchas potencias, es más eficaz en su conocimiento que el sentido, que se diversifica en muchas potencias’].

<sup>26</sup> *STb* I-II, q. 9, a. 2, c.

<sup>27</sup> Cf. *SSent.*, L. 3, d. 26, q. 1, a. 2, c.; *De verit.*, q. 24, a. 2, ad 7; q. 25, a. 2, c.

bien afirmamos su capacidad para conocer *materialmente* la conexión entre la naturaleza del cognoscente y la del individuo representado por la fantasía. El animal busca o rechaza con su apetito un objeto porque la estimativa lo percibe como amistoso o nocivo respecto de su propia naturaleza —individual y específica—, aun cuando no conozca en sí misma esa proporción o desproporción. Y no conoce esa relación en cuanto tal porque no conoce propiamente sus términos, es decir, no penetra íntimamente en esas esencias: '*Potentiae sensitivae non possunt cognoscere universalia*'<sup>28</sup>.

En la *intentio* particular se halla contenida la relación del objeto con la naturaleza del cognoscente, aspecto que no aparece explícito en el fantasma de la imaginación<sup>29</sup>. Tanto para Avicena como para Tomás de Aquino, las *intentiones* particulares no son ni incluyen representaciones individuales de las cosas —esto es, en cuanto independientes de la “formas” de la imaginación, no representan al objeto en su singularidad—, sino solo de ciertos aspectos de esas realidades. La dependencia de la *intentio* respecto del fantasma es paralela a la dependencia entitativa de la estimativa y la memoria respecto de la imaginación y del sensorio común<sup>30</sup>. De allí que pueda concebirse a la imaginación como la facultad a la que le corresponde la formulación de aquella especie de conocimiento en la cual el intelecto encuentra sus contenidos, y a la cogitativa y la memoria como facultades que complementan esa

---

<sup>28</sup> *Summa contra gentes*, L. 2, cap. 75, n. 8. Para Tomás de Aquino el conocimiento sensitivo siempre se circunscribe a lo accidental. Cf. *SSent.*, L. 4, d. 49, q. 2, a. 7, ad 6; *In De Anima*, L. 3, lect. 8, nn. 12-13. Conocer la *quidditas* como tal solo está reservado a la inteligencia, pues supone conocer la cosa en cuanto separada de sus condiciones materiales. Cf. *De verit.*, q. 10, a. 6, ad 2. Este conocimiento de los accidentes debe afirmarse no solamente de los sentidos propios, sino también de los sentidos internos. Cf. *De verit.*, q. 1, a. 12, c.

<sup>29</sup> Juanola 2015, 346: 'Avicena utiliza *intentio* para referirse a aquellos contenidos cognoscitivos que se dan en la sensación que no son representativos de lo conocido, de los *phantasmata*, sino que son contenidos cognoscitivos que se refieren a lo conocido en relación vital con uno mismo.'

<sup>30</sup> Siguiendo a Aristóteles, Tomás de Aquino señala que la fantasía, cuando se encuentra determinada, como sucede en los animales superiores, acarrea el surgimiento de la estimativa y la memoria. Cf. *In Metaph.*, L. 1, lect. 1, n. 10. De esta dependencia en el orden del ser se sigue una dependencia operativa, en virtud de la cual las potencias derivadas solo actúan sobre la base de la especie de la imaginación. Canals 1987, 402: 'Si atendemos ahora al carácter fontal y radical, atribuido también al sentido común con respecto a todas las facultades sensibles, es decir también respecto a aquellas en que se ejercita la actualidad cognoscitiva de nivel sensible como espontaneidad activa y formadora de los objetos conocidos, tendremos que afirmar que el orden de emanación de las facultades espontáneas y activas es el que, partiendo de la conciencia sensible o sentido común, define a éste como aquella actualidad sensible de la que emana la actividad imaginativa, y que, por medio de las imágenes formadas, da al viviente la capacidad también del juicio sensible —estimativa, y en el nivel humano cogitativa— y, por medio de ésta, la facultad de la conciencia de la sucesión temporal como memoria sensible.'

función central<sup>31</sup>. A partir de esta interpretación es posible afirmar que no solamente el objeto formal de la estimativa/cogitativa consiste en un aspecto particular distinto del *phantasma* de la imaginación, sino también distinto de toda eventual “síntesis” perceptiva y comprensiva de las especies de las demás facultades sensibles.

De lo dicho se sigue que cuando Tomás de Aquino afirma que corresponde a la cogitativa del hombre la captación de “este leño en cuanto es este leño”<sup>32</sup>, está afirmando la intrínseca relacionalidad de este objeto, al modo de un aspecto del *phantasma* que lo vincula con otro término, de la misma manera que la estimativa natural de la oveja aprehende al lobo como algo inconveniente. Nuestro interés se centra, por lo tanto, no solamente en investigar en qué consiste el aspecto relacional contenido en la *intentio* de la cogitativa humana, sino también en justificar su identidad con el objeto de la estimativa, atendiendo al modo propio de conocer de esta potencia en cuanto se encuentra radicada en el alma intelectiva.

## La ordenación de la cogitativa a la razón

Por su radicación en el alma racional, las potencias sensitivas interiores poseen en el hombre una especial perfección en comparación a las mismas potencias en cuanto existen en el alma sensitiva: ‘*Pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior*’<sup>33</sup>. El análisis exhaustivo de los textos en los cuales Tomás de Aquino se refiere a la mayor elevación de estas facultades en el ser humano escapa a los fines de este estudio. Se hace necesario, en efecto, postergar la investigación acerca de la teoría de la mencionada *refluentia* y de la elevación de los sentidos internos del hombre en su aspecto entitativo<sup>34</sup>, para concentrarnos en indagar la

---

<sup>31</sup> Tanto la justificación de esta centralidad en el tránsito de las especies de conocimiento en el movimiento ascendente de las formas hacia la inteligencia, como la investigación acerca del sentido de expresiones como “*phantasma*” o “*praeparatio*” en la obra de Tomás de Aquino, resulta evidente, demandaría un desarrollo que no podemos emprender en este momento. Nos contentamos con adherirnos a la interpretación tomista más tradicional, según la cual la inteligencia encuentra en la especie de la imaginación, y no únicamente en la de la cogitativa, el contenido inteligible que es elevado a universal. Nos limitamos, asimismo, a señalar que el mismo Tomás de Aquino defiende la necesidad de que la inteligencia, para conocer el singular, reflexione no solamente sobre la cogitativa sino también sobre la imaginación. Cf. *Q. d. de anima*, a. 20, ad s. c. 1.

<sup>32</sup> *In De Anima*, L. 2, lect. 13, nn. 15.

<sup>33</sup> *STb* I, q. 85, a. 1, ad 4.

<sup>34</sup> El tema ha sido estudiado durante todo el siglo XX hasta nuestros días por numerosos comentaristas.

doctrina tomasiana acerca del modo en que operan las potencias sensitivas humanas, en particular la estimativa, y su distinción respecto del irracional. En definitiva, nos interesa esclarecer las consecuencias que se siguen de la mayor eminencia de la cogitativa<sup>35</sup> para la aprehensión de su objeto propio o, dicho más claramente, en qué sentido su perfección relativa le permite realizar una captación de la *intentio* particular que sirve a la operación intelectual.

En primer lugar, es necesario reconocer que, para Tomás de Aquino, toda la sensibilidad del ser humano se encuentra orientada hacia la operación intelectual. Las facultades sensitivas humanas están al servicio de la inteligencia<sup>36</sup> en la medida en que sus operaciones no están ordenadas únicamente a satisfacer las necesidades de la naturaleza sensitiva sino, también, a la operación intelectual<sup>37</sup>. Debemos admitir, por lo tanto, que en el hombre el conocimiento material de la relación que está implicada en la *intentio* particular no solo es causa inmediata del movimiento del apetito sensitivo, en cuanto se lo percibe al individuo como amistoso o nocivo, sino que tiene, también, como objetivo proveer al intelecto, de manera que éste se mueva a obrar.

La operación de la cogitativa del hombre, ciertamente, no solo se ordena al bien de la naturaleza sensitiva, sino, además, al conocimiento intelectual tanto especulativo como práctico. De este modo, aun cuando ella, por ser una

---

tas. Se destacan, en especial, la teoría de Cornelio Fabro sobre la elevación de la estimativa humana en virtud de la diversa actualización que recibe la materia en los diferentes niveles del ser (Fabro 1938b, 350-351) y de la *continuatio* entre la inteligencia y la cogitativa de Klubertanz 1952a, 141-146. Nos parece que estas y otras teorías merecen ser estudiadas en detalle, principalmente por sus consecuencias en el campo de la psicología, la teoría de la percepción y la gnoseología. Esperamos poder investigar la cuestión en un próximo trabajo.

<sup>35</sup> *STh* I-II, q. 74, a. 3, ad 1: *Aliquae vires sensitivae partis, etsi sint communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quod rationi iunguntur, sicut nos, prae aliis animalibus, habemus in parte sensitiva cogitativam et reminiscenciam*. [‘Aunque algunas facultades de la parte sensitiva nos sean comunes con los brutos, sin embargo, en nosotros tienen una especial excelencia por su unión con la razón. Así nosotros, sobre los otros animales, tenemos en la parte sensitiva la cogitativa y la reminiscencia’].

<sup>36</sup> Cf. *SSent.*, L. 2, d. 18, q. 2, a. 3, ad 4; *Q. d. de anima*, a. 13, ad 7.

<sup>37</sup> *STh* II-II, q. 167, a. 2, c.: *Cognitio sensitiva ordinatur ad duo. Uno enim modo, tam in hominibus quam in aliis animalibus, ordinatur ad corporis sustentationem, quia per huiusmodi cognitionem homines et alia animalia vitant nociva, et conquirunt ea quae sunt necessaria ad corporis sustentationem. Alio modo, specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam, vel speculativam vel practicam*. [‘El conocimiento sensible se ordena a un doble fin. En primer lugar, tanto en el hombre como en los demás animales, se ordena al sustento del cuerpo, puesto que, por medio de él, tanto el hombre como los demás animales evitan lo nocivo y buscan lo que es necesario para sustentar el cuerpo. En segundo lugar, se ordena, especialmente en el hombre, al conocimiento intelectual, sea especulativo o práctico’].

facultad sensitiva, no conozca los fines del hombre como tales, es capaz, con todo, de un tipo de conocimiento que permite preparar<sup>38</sup> la materia sobre la cual el intelecto agente realiza su operación. Por ser la misma estimativa, como resulta evidente, esto debe lograrlo manteniéndose en la misma línea objetiva de la estimativa natural del irracional. De allí que sea necesario admitir que corresponde a la cogitativa la aprehensión de la *intentio* particular por la misma “confrontación” de naturalezas que permite a la estimativa del irracional conocer su objeto, aun cuando esta *collatio* resulte más compleja en la medida en que incorpora una multitud de datos que, como veremos a continuación, permanecen fuera del alcance de la estimativa natural. Esta mayor complejidad *collativa*, como afirmamos al inicio, en modo alguno puede interpretarse como un “proceso” o un “razonamiento” propiamente dicho.

En segundo lugar, la ordenación de los sentidos a la inteligencia en el ser humano es posible porque ellos poseen un modo de aprehensión de sus objetos que, en cierta medida, se encuentra desligado de intereses únicamente sensitivos. Aristóteles sostuvo que el irracional solo se deleita en el conocimiento de aquellos objetos que le permiten subvenir las necesidades de su naturaleza sensitiva<sup>39</sup>. Tomás de Aquino adhiere a esta doctrina, distinguiendo entre la conveniencia que hallan las potencias aprehensivas en sus objetos en cuanto estos resultan útiles para la naturaleza del cognoscente y la conveniencia que encuentran en la medida en que el objeto guarda una proporción con la misma potencia aprehensiva<sup>40</sup>. Para el pensador medieval, los sentidos del hombre, a diferencia de los irracionales, no son únicamente capaces de conocer la conveniencia de los objetos en cuanto son útiles para conseguir el alimento o la reproducción, sino que, también, en cierta medida, pueden aprehenderlos como convenientes gracias a su misma proporción con el sentido:

Los deleites de los otros sentidos se manifiestan de modo distinto en el

---

<sup>38</sup> Tomás de Aquino se refiere a la *praeparatio* operada por la cogitativa y la memoria en *Summa contra gentes*, L. 2, cap. 80, n. 6 et 13.

<sup>39</sup> Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, L. 3, cap. 10, 1118a 13-22: ‘Los hombres, cuando tienen hambre, reciben placer con el olor de los alimentos. Los placeres de esta clase son una señal de intemperancia, porque el objeto de su deseo apasionado es la comida. Por otra parte, aun en los animales, estas sensaciones no van acompañadas de placer, sino por azar. Los perros no reciben placer en el olor de las liebres asadas, pero sí en devorarlas. El olor sólo les indica la presencia de la liebre. De igual manera, el león no se complace en el mugido del buey, sino en la idea de hacer de él su presa. El mugido le hace aprehender la cercanía de la víctima, y por esto el mugido mismo parece alegrarle’. La traducción es nuestra a partir de la traducción inglesa de W. Ross de 1925.

<sup>40</sup> Cf. *SSent.*, L. 4, d. 49, q. 3, a. 3, qc. 2, c.; *De verit.*, q. 25, a. 1, c.

hombre y en los demás animales. En efecto, en los demás animales los otros sentidos sólo producen deleite en relación con el sentido del tacto. Así, el león siente gozo al ver al ciervo o al oír su voz, pero sólo porque puede ser luego su alimento. El hombre, en cambio, encuentra deleite en los otros sentidos no sólo bajo este aspecto, sino también por las sensaciones agradables que encuentra en su objeto. [...] En cuanto que las impresiones de los otros sentidos son agradables por su propia excelencia, como sucede cuando el hombre se deleita en un sonido armonioso, este deleite no es esencial en orden a la conservación de la naturaleza<sup>41</sup>.

La misma doctrina expone en el siguiente pasaje:

Los sentidos le fueron dados al hombre no sólo para proveerse de lo necesario para vivir, como sucede con los animales, sino para conocer. De ahí que mientras los animales no se deleitan en las cosas sensibles más que en orden al alimento y a lo venéreo, sólo el hombre se deleita en la belleza del orden sensible por la belleza misma<sup>42</sup>.

El ser humano no solamente capta que lo sensible es útil para cubrir las necesidades de la naturaleza sensitiva, sino que, también, conoce que es conveniente en razón de su misma armonía o proporción intrínsecas<sup>43</sup>. Es un hecho que, para alcanzar tal conocimiento, se requiere una aprehensión intelectual de lo bueno y de lo bello singular. No obstante, resulta evidente que en ambos pasajes el Aquinate señala una diferencia entre el irracional y el hombre ya a nivel del sentido. En el primero, las operaciones de las facultades de conocimiento se limitan a aprehender aquello que permite subvenir la indigencia de la naturaleza sensitiva. Al hombre, en cambio, los sentidos le fueron dados *ad cognoscendum*, es decir, con el objetivo de que alcance un conocimiento de las cosas como son en sí mismas. Por esta mayor perfección, los sentidos del ser humano se encuentran ordenados al conocimiento intelectual de las

---

<sup>41</sup> *STh* II-II, q. 141, a. 4, ad 3: *Delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus, et aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes nisi in ordine ad sensibilia tactus, sicut leo delectatur videns cervum vel audiens vocem eius, propter cibum. Homo autem delectatur secundum alios sensus non solum propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilibus. [...] Inquantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui convenientiam, sicut cum delectatur homo in sono bene harmonizato, ista delectatio non pertinet ad conservationem naturae.*

<sup>42</sup> *STh* I, q. 91, a. 3, ad 3: *Sensus sunt dati homini non solum ad vitae necessaria procuranda, sicut aliis animalibus; sed etiam ad cognoscendum. Unde, cum cetera animalia non delectentur in sensibilibus nisi per ordinem ad cibos et venerea, solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilibus secundum seipsam.*

<sup>43</sup> Costarelli 2010, 108: 'Los hombres, más allá de encontrar en los sentidos un servicio, hallan también en ellos el placer de realizar la operación cognoscitiva misma. [...] Tanto la vista como el oído ya han preparado el camino, ya han percibido *proportio* o *convenientia*, ya han detectado *ratio*, y esto porque ellos mismos son cierta *ratio*, es decir, no sólo cierta proporción sino además cierto modo de razón.'

cosas materiales, de alguna manera preparándolo y otorgándole su necesario fundamento material.

Esta relativa elevación debe afirmarse, incluso, de los sentidos externos, y por ello Tomás de Aquino en el primer pasaje citado afirma que el hombre con su oído es capaz de deleitarse en una bella melodía porque es proporcionada en sí misma, es decir, porque tiene cierta perfección en el orden a lo sensible. Y, también, mediante la vista, siendo el más excelente de los sentidos externos, se deleita no por causa de la utilidad, sino en la misma visión de lo sensiblemente proporcionado<sup>44</sup>. Dicho de otra manera, este modo de operación de la potencia sensitiva, por el cual es capaz de conocer la conveniencia de los individuos en conexión con la naturaleza de lo sensible como tal, se constituye en un preámbulo y como un complemento del goce intelectual que el hombre tiene cuando aprehende lo bueno o lo bello.

Esto mismo ocurre especialmente en el caso de los sentidos internos, los cuales se hallan más cerca de la substancia intelectual; y, en particular, se aplica a la cogitativa, cuya aprehensión “desinteresada” o “no pragmática” de su objeto prepara el conocimiento intelectual. De esta manera, por tratarse de una potencia del compuesto humano, ella se halla dirigida intrínsecamente hacia fines que trascienden la vida orgánica<sup>45</sup>. La cierta “libertad” de la cogitativa respecto de los intereses de la naturaleza sensitiva es la condición de posibilidad para que ella pueda colaborar en la preparación del fantasma para la intelección<sup>46</sup>. Nos interesa dilucidar cómo esta doctrina permite alcanzar

---

<sup>44</sup> Cf. *STh* I-II, q. 31, a. 6, c.; *In Metaph.*, L. 1, lect. 1, n. 5. La operación del oído y de la vista, por ser las facultades más excelentes entre los sentidos externos, máximamente causan deleite al hombre en cuanto captan la proporcionalidad misma que corresponde a la belleza sensible. Cf. *STh* I-II, q. 27, a. 1, ad 3.

<sup>45</sup> Echavarría 2018, 236: ‘En los animales, este significado particular está encerrado dentro de los límites de la utilidad para la supervivencia, pues la estimativa capta las cosas en cuanto principio de una pasión o término de una acción del animal y, por lo tanto, de un modo pragmático, orientado inmediatamente a la activación de las pasiones y a la acción. En el hombre, si bien la cogitativa juega un papel fundamental en la activación de las pasiones, también se integra, como *ratio particularis*, en la actividad del intelecto. [...] Por eso la cogitativa puede considerar al sujeto individual *como tal*, sin ordenarlo inmediatamente a la acción, sino a la intelección’. El subrayado es del autor.

<sup>46</sup> Echavarría 2018, 234-235: ‘La facultad que juzga los significados particulares, en los animales, funciona en base a inclinaciones instintivas y con una finalidad puramente pragmática, mientras que en el hombre participa de una cierta ‘libertad’ de acción, de tal manera que encuentra las *intentiones quae per sensum non accipiuntur* de un modo casi silogístico, y por eso se la llama “cogitativa” y no “estimativa natural” (*aestimativa naturalis*), como en los animales. Esta libertad de la cogitativa se ordena a que por ella se prepare el producto inmanente de los sentidos internos, para que pueda ser objeto de la cognición intelectual, como los colores lo son respecto de la vista, según el ejemplo aristotélico’.

una comprensión del pasaje del Comentario a *De Anima* en el que Tomás de Aquino se refiere al objeto formal de la estimativa y la cogitativa.

## El objeto de la cogitativa en el Comentario al *De Anima*

Como pudo constatarlo la mayoría de los intérpretes, la doctrina presentada hacia el final de la lección decimotercera del segundo libro de esa obra, según la cual corresponde a la cogitativa la aprehensión del individuo “como estando bajo una naturaleza”, se encuentra estrechamente conectada con el análisis que realiza Tomás de Aquino acerca de la teoría aristotélica de la *epagogé* y de la formulación del universal a partir de la percepción repetida y del sucesivo recuerdo de los objetos por parte del sentido. Sin espacio para tratar esta importante cuestión de manera exhaustiva, nos importa únicamente señalar que, en sus *Analíticos Posteriores*, Aristóteles expresa que es necesaria una “sensación” del universal (*áisthesis tou kathólou*) para que, luego, el intelecto agente pueda abstraer el contenido inteligible<sup>47</sup>. En el Comentario a esta obra, Tomás de Aquino, por su parte, le asigna a la cogitativa ese conocimiento, utilizando expresiones muy similares a las del Comentario al *De Anima*: la repetida percepción sensible de Calias, de Sócrates y de muchos otros individuos, ya no solamente como individuos sino, más bien, como perteneciendo a una misma naturaleza universal permite que el intelecto pueda, a su tiempo, considerar al “hombre” en todos esos casos particulares<sup>48</sup>.

Dejando de lado la cuestión del pasaje de lo singular sensible a lo universal inteligible, nos interesa poner en evidencia el hecho de que Tomás de Aquino reconoce allí que es función de la cogitativa, no solamente la captación de un

---

<sup>47</sup> Cf. Aristóteles, *Analytica posteriora*, L. 2, cap. 4, 100a 14-100b 5.

<sup>48</sup> *In Post. Analyt.*, L. 2, lect. 20, n. 14: *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. [‘Es claro que el singular se siente, propiamente y por sí; no obstante, en el sentido también de algún modo se da el universal. El sentido conoce a Calias no sólo en cuanto es Calias, sino también en cuanto es este hombre, y de manera similar a Sócrates, en cuanto es este hombre. De ahí que, por esta acepción preexistente en el sentido, el alma intelectiva pueda considerar al hombre en ambos. Si se diera de manera que el sentido aprehendiera sólo la particularidad, y de ningún modo aprehendiera a la vez la naturaleza universal en particular, no sería posible que por la aprehensión del sentido se causara en nosotros la cognición universal’].*

aspecto del *phantasma* que dice relación con la misma naturaleza sensitiva del cognoscente —es decir, la *intentio* particular de beneficio o perjuicio, como le corresponde por ser la misma facultad estimativa—, sino, además, un cierto conocimiento de la conexión del *phantasma* con la naturaleza universal bajo la cual este se inscribe. A partir del análisis del texto del Comentario al *De Anima* que expondremos a continuación, pretendemos demostrar que ambos conocimientos son, en realidad, uno solo y el mismo.

En el animal irracional se produce la aprehensión de lo individual por la estimativa natural, conforme a lo cual la oveja por el oído o su vista conoce a su hijo, y otras cosas similares. Con respecto a esto, la cogitativa y la estimativa se relacionan de modo diferente. La cogitativa aprehende al individuo como existente bajo la naturaleza común, lo que ocurre en cuanto se une a la parte intelectual en un mismo sujeto. De tal forma conoce este hombre en cuanto es este hombre, y este leño en cuanto es tal leño. La estimativa, por su parte, no aprehende al individuo en cuanto está bajo la naturaleza común, sino sólo en cuanto es término o principio de alguna acción o pasión, como la oveja conoce al corderito no en cuanto es este corderito sino en cuanto es amamantado por ella, y esta hierba en cuanto es comida. De donde los restantes individuos a los que no se extiende su acción o pasión, de ningún modo se aprehenden por su estimativa natural. La estimativa natural, pues, se encuentra en los animales para que por ella se ordenen las acciones propias o pasiones que han de ser buscadas o evitadas<sup>49</sup>.

Nos parece que el sentido de este pasaje solo puede captarse si se atiende a los principios de la psicología de Tomás de Aquino, algunos de los cuales hemos expuesto en los acápites anteriores. A partir de una lectura preliminar aparece clara, hacia el final del texto, la mayor limitación de la percepción de

---

<sup>49</sup> *In De Anima*, L. 2, lect. 13, nn. 15-16: *In animali vero irrationali fit apprehensio intentionis individualis 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 subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis; et hanc herbam, in quantum est eius cibus. Unde alia individua ad quae se non extendit eius actio vel passio, nullo modo apprehendit sua aestimativa naturali. Naturalis enim aestimativa datur animalibus, ut per eam ordinentur in actiones proprias, vel passiones, prosequendas, vel fugiendas.*

la estimativa natural con respecto a la cogitativa del hombre, en la medida en que solo tiene en su horizonte aquellas *intentiones* que dicen relación con la conservación del individuo o de la especie<sup>50</sup>. Por otra parte, el objeto de la cogitativa humana no parece ser otra cosa que la *intentio*, es decir, un objeto cuyo contenido consiste en una relación, como resulta evidente por la mención de sus términos: ella percibe al individuo como existente (*ut existens*) bajo una “naturaleza común”. Creemos que en modo alguno esta expresión puede significar que la cogitativa conozca formalmente la relación, contenida en la *intentio* particular, entre el individuo y la naturaleza a la cual pertenece. Tal captación, que el intelecto realiza en la *conversio ad phantasmata*, implica la aprehensión de la naturaleza universal como tal, lo cual, desde la perspectiva de Tomás de Aquino, resulta inalcanzable para una potencia sensitiva<sup>51</sup>. Sin embargo, para él la cogitativa alcanza un cierto conocimiento de la “naturaleza común”, expresión empleada en otros pasajes de su obra. Ahora bien, hasta donde pudimos constatar en ninguno de esos lugares la emplea en el sentido de una naturaleza con universalidad en acto, dándole un sentido más bien lógico que gnoseológico<sup>52</sup>.

Es posible pensar que la distinción que realiza Tomás de Aquino entre la estimativa del irracional y del hombre en el citado pasaje del Comentario al *De Anima*, no es más que una precisión dentro de un único objeto formal. Atendiendo a su necesaria identidad esencial, reconocido, como hemos señalado, por el Aquinate, la profundización de esa línea interpretativa nos

---

<sup>50</sup> Canals 1987, 408: ‘Al viviente sensible humano compete, no ya sólo una percepción de los objetos sensibles, que le permita discernirlos en su relación vital, de nocividad, utilidad o deleitabilidad, es decir, la función de servicio a la vitalidad sensible, que Aristóteles atribuía a la estimativa animal, sino un propio juicio singular, no aprehensivo de la esencia inteligible de las cosas —lo que exigiría ya una separación del objeto no sólo respecto de su materia singular sino respecto de las condiciones materiales—, pero sí de tal naturaleza que el hombre capta como sujeto sensible los singulares en cuanto tienen en sí mismos su propia naturaleza’.

<sup>51</sup> Sin embargo, no han faltado quienes le asignaron esta operación a la cogitativa. Para Karl Rahner, incluso, se le debe atribuir, además, la *abstractio*. Rahner 1963, 264-265: ‘El acto de la cogitativa es realmente idéntico con la *conversio ad phantasmata*. Y así, la misma *illuminatio* abstractiva aparece realizándose en la *conversio ad phantasmata* (...) Esta aprehensión del singular concreto *sub natura communi* es imposible para la pura sensibilidad como tal. Todavía con esto no es sabido lo universal como tal y en sí, pero ciertamente queda ya realizada la *abstractio* en su punto decisivo’.

<sup>52</sup> Cf. *SSent.*, L. 1, d. 23, q. 1, a. 1, c.; d. 25, q. 1, a. 3, c.; d. 26, q. 1, a. 1, ad 4; d. 39, q. 2, a. 2, c.; L. 2, d. 17, q. 2, a. 2, ad 1; L. 3, d. 1, q. 1, a. 1, c.; d. 2, q. 2, a. 3, qc. 3, expos.; d. 11, q. 1, a. 2, ad 2; d. 18, q. 1, a. 6, qc. 1, c.; *De verit.*, q. 5, a. 4, c.; q. 8, a. 7, c.; *De pot.*, q. 2, a. 2, c.; *De spirit. creat.*, a. 10, c.; *In Physic.*, L. 6, lect. 3, n. 9; *In Metaph.*, L. 10, lect. 2, n. 18; *STh* I, q. 31, a. 2, ad 4; q. 39, a. 4, ad 3; a. 6, ad 1; I-II, q. 29, a. 6, c.; q. 46, a. 5, c.; III, q. 16, a. 1, c.

parece justificada. Si así fuera, ello implicaría afirmar que la *intentio* percibida por la estimativa del irracional, suficiente para mover su apetito sensitivo, sería alcanzada por la cogitativa con mayor perfección. Esta captación más perfecta, de acuerdo con las palabras del Aquinate, parece consistir en un conocimiento *indirecto* de la naturaleza específica o común de individuos que, en virtud de tal naturaleza, no guardan una relación inmediata con los fines de la naturaleza sensitiva. Esta percepción, siendo indirecta, en modo alguno puede interpretarse como un conocimiento de la razón formal de lo común.

Lo primero que debe notarse es que la aprehensión de un individuo en cuanto es origen de una pasión o término de una acción, tal como corresponde a la estimativa natural, es ya conocer, en alguna medida, el individuo como referido a una naturaleza común. La razón de ello es que, de acuerdo con Aristóteles, a quien Tomás de Aquino sigue en este punto, la naturaleza es el principio a partir del cual un individuo actúa o padece<sup>53</sup>. Parece establecerse aquí, por tanto, una conexión entre la aprehensión de la estimativa natural y la percepción de la cogitativa, que se ordena al conocimiento intelectual<sup>54</sup>.

En segundo lugar, Tomás de Aquino señala que toda facultad sensitiva es capaz, en alguna medida, de aprehender su objeto como perteneciendo a una naturaleza común:

Del universal puede hablarse de dos modos: uno, como incluido en la intención de universalidad, y, otro, respecto de la naturaleza a la que se atribuye tal intención; pues una es la consideración del hombre universal y otra distinta es la consideración del hombre en cuanto es hombre. Si, pues, el universal se toma en el primer modo, entonces ninguna potencia de la parte sensitiva, ni aprehensiva ni apetitiva, puede alcanzar el universal, porque el universal se obtiene por abstracción de la materia individual, en la que radica toda potencia sensitiva. Puede, no obstante, una potencia sensitiva, tanto aprehensiva como apetitiva, dirigirse a una cosa universalmente. Así decimos que el objeto de la vista es el color en

---

<sup>53</sup> Cf. *STb* III, q. 2, a. 1, c.; *Q. d. de anima*, a. 9, c.

<sup>54</sup> De manera muy acertada ha notado esta conexión Echavarría 2018, 240-241: 'Podríamos preguntarnos si se puede establecer alguna conexión entre la función animal de la estimativa, que percibe los individuos como principio de una pasión o término de una acción, y la humana, que percibe al individuo bajo la naturaleza común. Pensamos que es probable que sea así. Hay que recordar que para Aristóteles, a quien el Aquinate sigue en este punto, la naturaleza es el principio de las acciones y las pasiones de un ente físico y que Boecio da como definición de naturaleza: *natura est quod facere, vel quod pati possit*. De aquí que sea normal que aquella facultad mediante la cual el animal percibe a los individuos como origen de una pasión o término de una acción, sea en el hombre, poseedor de la luz del intelecto, instrumento de éste para el conocimiento de la naturaleza individual.'

cuanto género, no porque la vista conozca el color en universal, sino porque el hecho de que el color sea cognoscible para la vista no le conviene al color en cuanto es este color, sino en cuanto es color simplemente. Así, pues, también el odio de la parte sensitiva puede dirigirse a alguna cosa en universal, porque por su naturaleza común algo es hostil al animal y no sólo en su ser particular, como el lobo a la oveja. De ahí que la oveja odie al lobo en general<sup>55</sup>.

De acuerdo con esto, la estimativa de la oveja es capaz de alcanzar un cierto conocimiento del lobo en cuanto es un lobo —si así no fuera, la oveja no podría huir de todos los lobos—, de manera análoga a lo que ocurre entre la vista y el color, y lo mismo debe decirse con respecto a los otros sentidos. La estimativa capta lo que resulta nocivo o útil para conservar no solamente al individuo sino, además, a la especie a la que él pertenece. Esto es coherente con lo expresado por Aristóteles, para quien la naturaleza no tiene como intención la conservación del individuo sino de la especie. Ello es posible porque la estimativa puede conocer, en alguna medida, la misma naturaleza común del objeto que resulta útil o nocivo.

Esta captación de la estimativa natural supone, entonces, un conocimiento indirecto o *per accidens* de la naturaleza común, que es distinto del conocimiento del universal como incluido en la intención de universalidad, esto es, del universal como tal, lo cual únicamente corresponde a la inteligencia en cuanto conlleva la separación de la materia y la forma<sup>56</sup>. Si la estimativa aprehende al individuo como existente *sub natura communi*, esto implica que conoce un individuo que resulta tener una cierta naturaleza, y, de acuerdo con esto, se proporciona naturalmente, además, con todos los demás individuos que se inscriben bajo la misma especie, la cual el sentido, propiamente, no

---

<sup>55</sup> *STh* I-II, q. 29, a. 6, c.: *De universali dupliciter contingit loqui, uno modo, secundum quod subest intentioni universalitatis; alio autem modo, de natura cui talis intentio attribuitur, alia est enim consideratio hominis universalis, et alia hominis in eo quod homo. Si igitur universale accipiatur primo modo, sic nulla potentia sensitivae partis, neque apprehensiva neque appetitiva, ferri potest in universale, quia universale fit per abstractionem a materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva. Potest tamen aliqua potentia sensitiva, et apprehensiva et appetitiva, ferri in aliquid universaliter. Sicut dicimus quod obiectum visus est color secundum genus, non quia visus cognoscat colorem universalem; sed quia quod color sit cognoscibilis a visus, non convenit colori in quantum est hic color, sed in quantum est color simpliciter. Sic ergo odium etiam sensitivae partis, potest respicere aliquid in universali, quia ex natura communi aliquid adversatur animali, et non solum ex eo quod est particularis, sicut lupus ovis. Unde ovis odit lupum generaliter.*

<sup>56</sup> Echavarría 2018, 238: 'El sentido capta al singular material *proprie et per se*, al universal impropriadamente y *per accidens*, puesto que el universal se encuentra en potencia, y no en acto en la experiencia sensible en cuanto tal'.

conoce. De acuerdo a ello, resulta evidente que la expresión *aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum secundum quod est sub natura communi* del pasaje citado del Comentario al *De Anima* no puede ser interpretada como si la estimativa no fuera capaz de alcanzar ese conocimiento en absoluto, sino, antes bien, en el sentido de que solo conoce *per accidens* aquellas naturalezas que guardan una relación vital con la naturaleza sensitiva del cognoscente. En efecto, esto es, precisamente, lo que afirma en ese pasaje Tomás de Aquino.

Por un lado, la articulación, de la cual hablamos al inicio, que permite a la estimativa percibir al individuo como estando en relación con la propia naturaleza del cognoscente, es posible porque ella opera desde la raíz de la sensibilidad. No conoce la naturaleza sensitiva como tal, aunque en ella esté inserta en virtud de su derivación de la fantasía y, a través de ella, del sensorio común. Por otro lado, agregamos ahora el hecho de que, además, posee una cierta “noticia” indirecta de la naturaleza de ese individuo singular —representado por la imaginación—, el cual, precisamente, resulta conveniente o nocivo en cuanto su naturaleza se corresponde o no con la naturaleza del propio cognoscente. Por esta “noticia”, insistimos, no debe entenderse un conocimiento propio de la naturaleza del objeto. El irracional, por su estimativa, siente que algo le conviene o le repugna, y para llevar a cabo tal sensación —o, más propiamente, “percepción” que, desde el punto de vista del Aquinate, está dentro del género de la sensación— no necesita conocer la naturaleza como tal, lo cual supondría separarse no solo de la materia, sino también de las condiciones materiales. Por la confrontación de naturalezas “se hace presente” a la estimativa su objeto, la cual se limita a sentir tal proporción o desproporción de una manera determinada.

Esta afirmación de la captación indirecta de la naturaleza común por parte de la estimativa natural, en nuestra opinión, permite alcanzar una mejor inteligencia del pasaje del Comentario al *De Anima*. La cogitativa del hombre apprehende al individuo “como existente bajo una naturaleza común”. Teniendo presente que esta percepción se ordena al conocimiento intelectual, parece razonable admitir que su originalidad consiste en que ella se extiende no únicamente a aquellos individuos que se relacionan con la naturaleza sensitiva. Esto implica que la estimativa del ser humano es capaz de realizar una apprehensión más amplia que la de la estimativa natural, si bien en modo alguno consiste en una operación específicamente distinta de la de esta. La cogitativa del hombre posee una relativa elevación por su radicación en el alma

intelectiva, pero dicha perfección debe entenderse como una intensificación o acentuación de la cierta eminencia que, entre los sentidos internos, ya posee la estimativa natural —junto con la memoria— como facultad del animal superior. La operación aprehensiva de la cogitativa, así, resulta más perfecta en cuanto no mira exclusivamente al interés de la naturaleza sensitiva, como corresponde, según hemos demostrado, a la sensibilidad humana. De este modo, conociendo aquel objeto formal que le corresponde por ser la estimativa, sirve al conocimiento intelectual, insertándose en la línea operativa que culminará en la intelección de la esencia.

## Conclusiones

El desarrollo realizado hasta aquí nos obliga a reconocer que las palabras de Tomás de Aquino al final de la lección decimotercera del segundo libro del Comentario al *De Anima* no pueden interpretarse como si la estimativa natural no conociera absolutamente al individuo como estando bajo una naturaleza común, sino, más bien, en el sentido de que tal captación solo se refiere a aquellos individuos cuyas naturalezas poseen alguna relación de proporción o desproporción con respecto a la propia naturaleza sensitiva del cognoscente, pero no con respecto a otros individuos que no se hallan en relación con ella. Del mismo modo, no podemos, sino reconocer que el Aquinate utiliza la expresión *sub natura communi* con el objetivo de evidenciar la mayor amplitud de miras de la operación de la cogitativa, pero no para denotar un tipo de conocimiento absolutamente distinto del que ya alcanza la estimativa natural. Estas afirmaciones, como hemos podido constatar, solo pueden justificarse atendiendo a la naturaleza compleja de la *intentio*, a las consecuencias que se siguen de la elevación de la sensibilidad humana en el modo de aprehender sus objetos, las potencias sensitivas, y a la proporción natural que cada una de ellas guarda con ciertas naturalezas que resultan comunes a una multitud de objetos.

Nos parece que las conclusiones de este breve trabajo pueden constituirse en un aporte para una comprensión de la naturaleza de la estimativa humana acomodada a la intención y los principios de la psicología de Tomás de Aquino. Por otra parte, nos parece que pueden ser útiles para una reconsideración de su operación *collativa* y, por lo mismo, para una renovada lectura de su función en la constitución del *experimentum* y en las operaciones intelectuales de la abstracción y la conversión al *phantasma*. En nuestra opinión, tales indagaciones

no podrían llevarse a cabo, sino mediante un estudio minucioso y comparativo de la terminología y de las expresiones utilizadas por Tomás de Aquino en cada uno de los pasajes donde se refiere a esta facultad de conocimiento, dentro de un marco de interpretación que atienda a la teoría tomasiana de la estructura del alma sensitiva y racional desde un punto de vista entitativo y operativo.

## Bibliografía

### Textos de Tomás de Aquino

Las ediciones latinas fueron tomadas del *Corpus Thomisticum* de Enrique Alarcón ([www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org)). La traducción ha sido realizada por nosotros y confrontada con algunas traducciones, las cuales se detallan a continuación:

*Suma de Teología*, edición dirigida por los Regentes de estudios de las provincias dominicanas en España, t. 1: parte I, ed.: J. Martorell et alii., intr.: D. Byrne, 1ª ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC Maior, 31), 1988, 992 pp.

*Suma de Teología*, edición dirigida por los Regentes de estudios de las provincias dominicanas en España, t. 2: parte I-II, ed.: A. Martínez Casado et alii, 1ª ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC Maior, 35), 1989, 973 pp.

*Suma de Teología*, edición dirigida por los Regentes de estudios de las provincias dominicanas en España, t. 3: parte II-II (a), ed.: O. Calle Campo et alii, 1ª ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC Maior, 36), 1990, 612 pp.

*Suma de Teología*, edición dirigida por los Regentes de estudios de las provincias dominicanas en España, t. 4: parte II-II (b), ed.: A. Bandera González et alii, 1ª ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC Maior, 45), 1994.

*Suma de Teología*, edición dirigida por los Regentes de estudios de las provincias dominicanas en España, t. 5: parte III e índices, ed.: P. Arenillas Sangrador et alii, 1ª ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC Maior, 46), 1994, 1100 pp.

*Suma Contra los Gentiles*, edición bilingüe en 2 vols, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.

*Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, trad.: Ana Mallea, 2ª ed., Pamplona, Eunsá (Pensamiento Medieval y Renacentista, 9), 2000, 427 pp.

*Comentario al "Libro del Alma" de Aristóteles*, trad.: María C. Donadío Maggi de Gandolfi, Buenos Aires, Fundación Arché, 1979, 503 pp.

*Comentario de los Analíticos Posteriores de Aristóteles*, trad.: Ana Mallea, 1ª ed., Pamplona, Eunsá (Pensamiento Medieval y Renacentista, 33), 2002, 305 pp.

*Exposición sobre el "Libro de las causas"*, trad.: Juan Cruz Cruz, 1ª ed., Pamplona, Eunsá (Pensamiento Medieval y Renacentista, 10), 2000, 212 pp.

*Cuestiones disputadas sobre la verdad*, Tomo I, ed. Ángel Luis González, Juan Fernando Sellés y María Idoya Zorroza, trad. Jesús García López et al., Pamplona, Eunsá (Pensamiento Medieval y Renacentista, 159), 2016, 835 pp.

*Cuestiones disputadas sobre la verdad*, Tomo II, ed. Ángel Luis González, Juan Fernando Sellés y María Idoya Zorroza, trad. Ana Marta González et al., Pamplona, Eunsa (Pensamiento Medieval y Renacentista, 160), 2016, 690 pp.

## Textos de otros autores

Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, trad. al inglés por W. Ross, in W. Ross (ed.), *The works of Aristotle*, vol. IX, Oxford, Clarendon Press, 1925.

Aristóteles, *Analytica posteriora*, trad. al inglés por G. Mure, in W. Ross (ed.), *The works of Aristotle*, vol I, Oxford, Clarendon Press, 1926.

Avicena, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, ed. por S. Van Riet, Louvain, Peeters, 1972.

Canals Vidal, Francisco, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1987.

Costarelli Brandi, Hugo, *Pulchrum: Origen y originalidad del quae visa placent en Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Universidad de Navarra (Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 228), 2010.

Da Castronovo, Ángel, “La cogitativa in S. Tommaso”, *Doctor communis: revista quadrimestrale della Pontificia Accademia di S. Tommaso* 12 (1959), 99-244.

Echavarría, Martín, “La percepción de la sustancia en la unidad de la conciencia según Tomás de Aquino”, in E. Alarcón – A. Echavarría – M. García-Valdecasas – R. Pereda (edd.), *Opere et veritate. Homenaje al profesor Ángel Luis González*, Pamplona, Eunsa, 2018, 233-244.

Fabro, Cornelio, “Il problema della percezione sensoriale”, *Bollettino filosofico* 4/1 (1938a), 5-62.

Fabro, Cornelio, “Knowledge and perception in aristotelic-thomistic psychology”, *The new scholasticism* 12 (1938b), 337-365.

Fabro, Cornelio, *Percepción y pensamiento*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1978.

García Jaramillo, Miguel, *La doctrina de la cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Pamplona, Eunsa, 1997.

Juanola, Joan, “Inteligencia animal y vis aestimativa en Avicena y Tomás de Aquino”, *Espíritu* 64/150 (2015), 341-362.

Klubertanz, George, “St. Thomas and the knowledge of the singular”, *The new scholasticism* 26/2 (1952a), 135-166.

Klubertanz, George, *The discursive power. Sources and doctrine of the vis cogitativa according to St. Thomas Aquinas*, Saint Louis, The Modern Schoolman, 1952b.

- Muszalski, Hernán, “El objeto formal de la *vis cogitativa* en Santo Tomás de Aquino”, *Sapientia* 70/235 (2014), 75-101.
- Muszalski, Hernán, “La doctrina del objeto formal *quod* en Santo Tomás de Aquino”, *Lumen Veritatis: revista de inspiração tomista*, vol. 8, n° 33 (julio 2015), pp. 497-514.
- Muszalski, Hernán, “La aprehensión *collativa* de la estimativa natural en Tomás de Aquino”, *Revista Espiritu*, vol. LXIX, n° 160 (2020), pp. 291-310.
- Rahner, Karl, *Espiritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, Barcelona, Herder, 1963.
- Tellkamp, Jörg, “Percepción, intencionalidad y lenguaje en el aristotelismo del siglo XIII”, *Tópicos* 28 (2005), 305-326.
- Tellkamp, Jörg, “*Vis aestimativa* and *vis cogitativa* in Thomas Aquinas’s Commentary on the Sentences”, *The Thomist* 76/4 (2012), 611-640.
- Úbeda Purkiss, Manuel, “Introducción al tratado del hombre”, in Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, ed. bilingüe, tomo III, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2011, 1-168.
- Vargas, Julio, “Intencionalidad e *intentio* en Avicena”, *Universitas Philosophica* 78, 39 (2022), 43-81.

♦