

# LA COGITATIVA EN LOS PROCESOS DE CONOCIMIENTO Y AFECCION

## I

### UNIDAD FUNCIONAL DE LA VIDA PSIQUICA

En el primer paso para un estudio del hombre, de mucha o poca profundidad, se tropieza con dos datos ineludibles: *diversidad* y *unidad*. Y donde hay diversidad y unidad, hay *composición*, hay *síntesis*. Esta composición tiene varias dimensiones y varios estratos de cognoscibilidad por orden a la comprobación empírica y a la evidencia racional más o menos necesitante. Una breve mirada de conjunto nos ayudará a situar nuestro tema.

a) La composición primera es de orden entitativo: es la radical integración de esencia y existencia, realmente distintas y realmente inseparables, en el ser humano existente. Este es dado a nuestra experiencia; en cambio sus partes entitativas son metaempíricas, solamente discernibles en un razonamiento de orden metafísico. Es la síntesis ontológica que lleva entrañada toda creatura.

b) Dentro del ser humano, en la línea de la esencia, la unidad de composición la encontramos realizada tanto en la profundidad sustancial (alma-cuerpo), como en el orden accidental de la cantidad dimensiva, facultades anímicas, etc.

Al hablar de la unidad de alma y cuerpo «en la profundidad sustancial» no se trata, naturalmente, de una fusión o contacto localizado en las reconditeces del sujeto; se trata de la composición esencial última de *todo el ser* humano y de cada una de sus partes de materia y forma, de materia y de un principio vivificador especificante. Esta síntesis esencial hilemórfica es también metaempírica gnoseoló-

gicamente ; sus partes integrantes en cuanto tales, son imponderables fuera del compuesto. Es el todo lo que se ofrece a nuestro conocimiento sensible. Sin embargo, al contacto intelectual con el ser vivo, con el cuerpo animado del hombre, facilísimamente surge la idea de composición substancial, sean cualesquiera los términos en que se traduzca.

La composición de orden accidental, en cambio, y *precisamente* por ser accidental, es más patente a la observación empírica. Todo lo que descansa sobre la cantidad en el hombre (miembros, tejidos, sistemas...) está abierto a la experimentación. Sobre la unidad anatómica de todo el complejo orgánico no es necesario insistir.

c) A toda esta síntesis de orden estático hay que añadir lo dinámico o funcional en el hombre. Ser y obrar son ciertamente cosas bien distintas, pero no dispares: *omnis res est propter suam operationem* (1), todo ser es para obrar, que es una expansión o prolongación perfectiva del ser. Y, además, *unumquodque secundum hoc agit secundum quod est*: cada cual obra según su ser (2). Por eso el obrar nos *revela el ser*, y el *modo de obrar, el modo del ser*, lo mismo que del modo del ser podemos inferir, *a priori*, el modo de obrar. Radical conjunción del ser y el obrar.

d) Derivando hacia el mundo categorial de la acción, fácilmente se echa de ver un complicado proceso de actos en cadena en el obrar humano: lo subconsciente y lo consciente, sensación-intelección; conocimiento-afección; lo espontáneo y lo reflejo; lo habitual y lo actual; el lado psíquico y el lado orgánico; etc., etc. Tan admirable es la diversidad de funciones, como su concatenación e interdependencia. Lo sensorial-emotivo va insertado en el mundo orgánico; y los procesos vegetativos en el hombre están abiertos al influjo de la psique; la ideación tiene su origen en la sensación, pero la sensación en el hombre tiene una orientación hacia la inteligencia que la hace superior a la del bruto; la afección sigue al conocimiento, pero el afecto mueve a conocer y condiciona las valoraciones intelectuales; lo sensible influye en lo espiritual, y lo espiritual refluye en lo sensible, etc.

e) La facultad *cogitativa* tiene como característico el constituir el eje de intersección entre lo sensible y lo inteligible, entre lo pasional y lo puramente afectivo y espiritual, entre la sensación y el

(1) II C. G., caps. 60, 47.

(2) Cf. II C. G., cap. 81.

afecto. Es el puente coordinador de la gran diversidad que constituye al hombre: animalidad y espiritualidad, en su aspecto dinámico o funcional. He aquí la idea que intentamos desarrollar en las páginas siguientes, dentro de la sistemática tomista.

Si a las consideraciones anteriores sobre el hombre como *unidad de composición*, apuntásemos su dimensión social y teológica, en cuanto que vive en el mundo y está abierto a la Gracia, tendríamos un esquema de una antropología (en sentido etimológico) completa «visualizada» desde la *diversidad* y la *unidad*. Y baste como ambientación del tema. El medio gnoseológico con que pide ser tratado es, naturalmente, más bien racional que empírico.

## II

### LA COGITATIVA EN LOS PROCESOS DE CONOCIMIENTO

«La potencia *cogitativa*—escribió Santo Tomás—es lo más perfecto de la parte sensitiva del hombre; en ella se da un cierto acceso (*attigit quodammodo*) a la parte intelectual, de la que participa el discurso racional, que es lo íntimo de la parte intelectual... De aquí el que se llame a la *cogitativa razón particular*» (3). «La potencia que los Filósofos llaman *cogitativa*—dice en otra parte—está en el confín de la parte sensitiva e intelectiva, donde la parte sensitiva toca a la intelectiva. Pues tiene algo de la parte sensitiva, a saber: que considera las formas particulares, y tiene algo de la parte intelectiva, a saber: el comparar. Por eso se da solamente en los hombres» (4). Es algo fronterizo que, siendo esencialmente sensorial, participa de lo inteligible. En esta ambivalencia radica su función coordinadora y unificadora del acto humano integral. A este propósito Santo Tomás gusta de repetir el adagio inspirado en el Pseudo-Dionisio Areopagita: *Supremum infimi attingit infimum supremi*. La parte superior de lo sensible conecta con la parte inferior de lo inteligible. Es la *divina Sapientia*, dice textualmente Dionisio, «la causa de la conexión insoluble y orden de todas las cosas, que siempre conecta el fin de lo

(3) De Verit. 14, 11, ad 9. Cf. et. 25, 2, c. in fine; III Sent. d. 35, q. 1, a. 2, q. 2, 1m. Para comodidad de los lectores menos familiarizados con el latín daremos los textos de Santo Tomás traducidos. El original está al alcance de todos.

(4) III Sent. d. 23, q. 2, a. 2, q. 1, ad 3.

que precede con el principio de lo que sigue, y armoniosamente dispone las partes del Universo en perfecta concordia y consonancia» (5).

Este sentido superior recibe, ya desde Aristóteles y los Filósofos árabes, los nombres de *razón particular* (6) y *entendimiento pasivo* (7). Más adelante veremos el por qué de estos nombres. Santo Tomás le asigna como centro fisiológico la cavidad central de la parte superior del cerebro. Se remite a la opinión de los «médicos» (8). Los modernos exploradores del cerebro nos advierten de una estrecha relación entre los *lóbulos frontales* y las funciones asignadas a la cogitativa.

Estudiaremos primero la función de la cogitativa en la formación del concepto de simple aprehensión, juicio y raciocinio, tanto de orden estático como de orden dinámico, y luego en la aplicación de la mente al conocimiento del singular. A la vez quedarán manifiestos, naturalmente, sus propios actos.

#### 1.—EN LA FORMACION DEL CONCEPTO DEL ENTENDIMIENTO

Sabemos que todo conocimiento humano, incluso el de los primeros principios, es originariamente inductivo. El punto de partida es siempre la sensación. En cambio el término de la actividad cognoscitiva en el hombre está en la inteligencia universalizante. Los animales ejercen la actividad sensorial con una total subordinación, más o menos inmediata, a la delectación táctil, que salvaguarda la vida del individuo y de la especie; su conocimiento sigue una línea curva que termina siempre en la satisfacción del propio apetito de nutrición y de coito. No es así en el hombre. Sus sentidos miran no solamente a la conservación de la naturaleza animal, sino también a la perfección humana, concretamente a la perfección intelectual; son principios subsidiarios de la intelección que se consume en la inteligencia. «El apetito de los otros animales—dice Santo Tomás—se mueve solamente por instinto natural. Por eso no se deleitan sino en las cosas que pertenecen al sostenimiento de la naturaleza, en orden a la cual se les dan

(5) De div. Nominibus, cap. 7. Migne P. G., t. III, col. 871.

(6) III Sent., d. 26, q. 1, a. 2, n. 25. Edit. Moos; De Verit., 10, 5; 10, 2 ad 4; Q. D. De Anima, a. 13; I Metaph. lec. 1, n. 15. Edit. Spiazzi-Marietti, Roma, 1950; VI Ethic., lec. 9, n. 1249 y lec. 8, n. 1215, Ed. Spiazzi-Marietti, Roma 1949; I, 79, 2, ad 2; I-II, 31, 3.

(7) II C. G., caps. 60, 73; III De Anima, lec. 10, n. 745. Ed. Pirotta-Marietti, Roma, 1948; VI Ethic., lec. IX, n. 1249; VII Metaph. lec. 10, n. 1494; Q. D. De Anima, a. 13; De spiritualibus creaturis, a. 9; I, 79, 2, ad 2; I-II, 51, 3.

(8) IV Sent., d. 7, q. 3, a. 3, q. 2, obj. 1; De Verit., 10, 5, c., ad 2, ad 4; 15, 1; II C. G., 60; Q. D. De Anima, a. 8; I, 78, 4.

los sentidos. En cambio *a los hombres se les dan para conocer lo sensible, de donde se procede al conocimiento de la razón, que mueve el apetito del hombre*. De aquí el que el hombre se deleite en el conocimiento conveniente de lo sensible en cuanto tal, aunque no se ordene a la sustentación de la naturaleza» (9).

¿Cómo alcanza la inteligencia los objetos con que tropiezan nuestros sentidos? Se dice que la inteligencia capta la esencia o quiddidad de las cosas. Vemos una figura con tales dimensiones, tales rasgos, tal color, y decimos que vemos un hombre, un arbor o cualquier otra cosa. En realidad no *vemos* más que color extenso y figurado, lo superficial de las cosas. Al decir que vemos al *hombre*, a la persona, nos referimos a otro género de conocimiento: al *intelligere* = *intus-legere* o *inter-legere*, que alcanza lo interior o substancial de las cosas por medio de lo sensible.

Pero este paso no es tan brusco; hay mayor continuidad. El concepto de *hombre* no se elabora sobre las sensaciones de color y dimensión, sino sobre la experiencia del hombre Juan, del hombre Pedro, Antonio, etc. Si la experiencia sensible nos dejase en el umbral de la naturaleza substancial, el conocimiento intelectual de ésta nos resultaría sencillamente imposible. El puente entre el sensible externo y la naturaleza substancial lo establece la *cogitativa*. Por ella conocemos la naturaleza substancial de los individuos: al hombre Juan y al hombre Pedro, etc., y sobre este conocimiento se elabora la idea de hombre y todos los demás conceptos universales. Entre lo percibido por el sentido exterior y la idea hay un sensible «per accidens» (=el individuo substancial) que detecta la cogitativa.

Nos dice Santo Tomás expresamente que jamás entiende el alma sin el fantasma preparado por el «entendimiento pasivo» o cogitativa. Sobre él descansa inmediatamente la intelección, lo mismo que la visión sobre el color. Es doctrina de Aristóteles en los libros De Anima, a quien cita explícitamente (10).

Claro está que no basta el nuncio de la cogitativa, en el orden del objeto, para mover al entendimiento pasivo; se requiere, además, naturalmente, la intervención del entendimiento agente (11), cuya función, sin embargo, es natural, espontánea. Por eso el proceso preparativo de la idea termina en la cogitativa. «Se puede decir que el

(9) III *Ethic.*, lec. 19, n. 611. Cf. I-II, 31, 6; 56, 5, ad 1.

(10) II C. G., caps. 80, 81.

(11) II C. G., cap. 60.

entendimiento agente siempre hace lo que le pertenece, pero no siempre los fantasmas son inteligibles en acto, sino únicamente cuando están dispuestos *ad hoc*. Reciben esta disposición del acto de la *cogitativa*, cuyo uso está en nuestro poder» (12).

Alcanza, pues, la cogitativa la naturaleza substancial de las cosas, bien que sea singularizada, en concreto. Lo dejó perfectamente explicado Santo Tomás, al hablar del sensible *per accidens*: «Lo que no es conocido por el propio sentido, si es algo *universal*, lo conoce el *entendimiento*, aunque no todo lo que puede ser aprehendido por el entendimiento en el objeto sensible pueda decirse *sensible per accidens*. sino tan sólo lo que descubre el entendimiento inmediatamente al ocurrir la sensación. Así cuando veo a uno hablar o moverse percibo inmediatamente su vida con el entendimiento, de modo que puedo decir que lo veo vivir.

En cambio, si se aprehende en *singular*, por ejemplo, si al ver algo de tal color, percibo a *este hombre* o a *este animal*, tal aprehensión en el hombre se hace mediante la potencia *cogitativa*, llamada también *razón particular*, por ser comparadora de las intenciones individuales, como la razón universal lo es de las formas universales.

Sin embargo, esta potencia está en la parte sensitiva, debido a que la facultad de sentir en el hombre, en su grado supremo, participa algo de la facultad intelectual, dándose una cierta conjunción de sentido y entendimiento. El animal irracional, en cambio, aprehende la intención individual mediante la estimativa natural, por la cual la oveja, a través del oído o la vista, conoce su propio hijo y otras cosas por el estilo.

Hay, sin embargo, una gran diferencia entre la cogitativa y la estimativa a este respecto: Y es que la *cogitativa* aprehende al *individuo en cuanto existe bajo la naturaleza común*, en virtud de su unión al entendimiento en el mismo sujeto. Por eso conoce a *este hombre en cuanto que es este hombre* y a *este leño en cuanto es este leño*. La estimativa, en cambio, no aprehende al individuo en cuanto está bajo la naturaleza común, sino solamente en cuanto que es término o principio de alguna acción o pasión» (13).

Es la base de la inducción del concepto universal. «Es manifiesto—dice en otra parte—que al singular se le siente (*sentitur*) *proprie* et *per se*. Pero hay más: el sentido—entiéndase la cogitativa—percibe,

(12) II C. G., 76.

(13) II De Anima, lec. 13, nn. 396-8.

en cierto modo, el mismo universal. Conoce, en efecto, a Calias no sólo en cuanto es Calias, sino también en cuanto es *este hombre*, y de igual modo a Sócrates en cuanto es *este hombre*. Y de aquí que la inteligencia, presupuesta tal percepción del sentido, pueda considerar al *hombre* en ambos. Mas si el sentido tan sólo alcanzase lo que hay de particularidad y no percibiese a la vez de algún modo la naturaleza universal en lo particular, no habría posibilidad de que de la aprehensión del sentido se originase en nosotros el conocimiento universal» (14).

Nos hemos fijado en el conocimiento de la esencia substancial en el que es más patente el papel de la cogitativa, precisamente porque el dato primitivo (substancia individual) se oculta a los sentidos externos. También se requiere su intervención para la formación del concepto universal sobre esencias de orden accidental, v. gr., el concepto de blancura (15). «Sin esta parte del alma corporal (entendimiento pasivo o cogitativa) nada entiende el entendimiento» (16).

## 2.—EN LA FORMACION DEL JUICIO

Para facilitar la exposición distinguiremos dos clases de juicios por orden a la realidad que expresan: juicios cuyo contenido es estático y dicen qué y cómo son las cosas, y juicios cuyo contenido es dinámico: nos dicen qué y cómo operan las cosas. Juicios sobre el ser y sobre el obrar. Los primeros predominan en las ciencias o fases de las ciencias que estudian las causas intrínsecas; los segundos, en las que se detienen en las causas extrínsecas, como son las experimentales. Están entre sí en la misma relación que el ser y el obrar, de que hemos hablado antes. La función judicativa de esta facultad consiste no sólo en preparar el juicio intelectual, sino en proferir ella misma ciertos juicios sobre materia particular. Leamos a Santo Tomás: «Es propio de esta facultad cogitativa *distinguir las intenciones individuales y compararlas* entre sí; así como el entendimiento que es «separado é inmixto» (posible) compara y distingue entre sí las intenciones universales. (17). Y más abajo: «Como la potencia *cogitativa* ejerce su operación solamente sobre las cosas *particulares*, cuyas intenciones *divide y compone*, y tiene órgano corporal mediante el cual obra, no

(14) In Libros Post. Analyt., L. II, lec. 20, n. 14.

(15) Cf. loco cit. Post. Analyt., n. 13.

(16) III De Anima, lec. 10, n. 745.

(17) II C. G., cap. 60.

trasciende el género del alma sensitiva... Al obrar mediante un órgano no puede ser facultad intelectual, ya que el entender no es operación orgánica... La potencia cogitativa no se ordena al entendimiento posible, por el que el hombre entiende, sino mediante su acto, que prepara los fantasmas para ser hechos inteligibles en acto por el entendimiento agente e informar al entendimiento posible» (18).

En la Suma Teológica dice que «el acto de la cogitativa es *comparar, componer y dividir*»; que «es comparadora (collativa) de las intenciones individuales, como la razón intelectual lo es de las intenciones universales» (19). Y en la cuestión disputada De Anima: «Es comparadora de las intenciones individuales, y por eso se llama razón particular y entendimiento pasivo» (20).

Ahora bien, componer y dividir intenciones o especies no es otra cosa que formar juicios afirmativos y negativos. Y cuando se trata de juicios particulares, antes de recibir forma intelectual necesitan cierta elaboración de trascendencia del singular, que es función del entendimiento agente. Es entonces cuando la inteligencia profiere su idea o verbo judicativo, realmente distinto del de los términos que integran el juicio.

En el Comentario a la Ética dejó bien señalados los dos aspectos indicados: juicio sensitivo consumado en ella, y preparación del juicio intelectual: «Como pertenece al entendimiento el juicio absoluto de los primeros principios, en universal, y a la razón el discurso de los principios a las conclusiones, así también sobre lo singular la potencia cogitativa se llama entendimiento en cuanto *tiene juicio absoluto de los singulares...*» (21). Unas líneas más arriba acababa de escribir: «Que los *singulares* tengan razón de principios (está hablando de la prudencia) es evidente, ya que *de ellos se saca el universal*. Pues de que esta hierba le dió a éste la salud, se infirió que esta especie de hierba vale para sanar. Y como los singulares propiamente se conocen por el sentido, es necesario que el hombre tenga sentido de estos singulares, que decimos ser principios y extremos, no sólo exterior, sino también aquel interior, al cual dijo antes que pertenecía la prudencia, esto es, la potencia *cogitativa* o estimativa, que se llama razón particular» (22).

(18) II C. G., cap. 73.

(19) I, 78, 4, obj. 5 et corp.

(20) Q. D. De Anima, a. 13; cfr. et. III Sent. d. 26, q. 1, a. 2, n. 25-7; De Verit. 1, 11, 15, 1, c. in fine.

(21) VI Ethic. lec. 9, n. 1255.

(22) Ibid. n. 1249.

Claramente se ve que se trata de la formación de un universal judicativo, no sólo de la simple aprehensión.

Este juicio de la cogitativa, especialmente cuando es dinámico, se traduce en una palabra muy frecuente en Aristóteles y Santo Tomás: el EXPERIMENTUM. Nos detendremos a analizar su concepto, que nos parece de mucha importancia para la teoría de la ciencia, máxime de la experimental.

El *experimentum* o *experientia* es una forma de conocimiento complejo que no trasciende el orden de lo sensible. Siendo un solo acto, implica dos o más términos singulares relacionados entre sí. Se trata de un juicio producido por la cogitativa. Es algo medio entre la memoria sensitiva y la intelección.

Al explicar Santo Tomás la formación de los principios de las ciencias y de las artes, recoge el concepto aristotélico del *experimentum*, que constituye una de las fases de aquellos conocimientos: «De la sensación se origina la memoria en aquellos animales en que perdura la impresión sensible... La memoria muchas veces repetida sobre una misma cosa, pero en diversos singulares, produce el experimento, pues *experimento* no parece ser otra cosa que tomar algo de las muchas cosas retenidas en la memoria.

Sin embargo el experimento no se logra sin cierto razonamiento sobre los singulares, comparando uno con otro, lo cual es propio de la razón. Por ejemplo, cuando uno recuerda que tal hierba repetidas veces curó a muchos de la fiebre, se dice que hay experimento de que tal hierba tiene eficacia contra la fiebre. Mas la razón no se detiene en el experimento de las cosas singulares, sino que de los particulares, sobre los que se ha experimentado, toma lo común, lo cual se consolida en el alma y lo considera a él sin considerar a ninguno de los singulares. Y esto común es lo que toma como principio del arte y de la ciencia. Por ejemplo: una vez que el médico consideró que *esta hierba* curó a *Sócrates* de la fiebre, y a *Platón* y a muchos otros hombres en concreto, tiene el *experimento*; pero cuando su consideración llega a generalizar que tal *especie de hierba* cura la *fiebre* sin más, esto ya se toma como cierta regla de arte médica» (23).

He aquí el papel del *experimentum* de la cogitativa en la elaboración de los juicios universales de orden dinámico o causal, y el origen experimental del concepto de causalidad.

---

(23) In II Post. Analyt. lec. 20, n. 11.

Ahora bien el *experimentum* sirve a la razón no sólo en la universalización de los juicios de causalidad, de que acabamos de hablar, sino también en la elaboración de simples conceptos universales. Y es porque no solamente se experimentan los nexos causales entre singulares, sino también sus conveniencias y diferencias sensibles. De esta comparación, al tomar lo común, resulta el concepto universal, el «*unum praeter multa*» que decía Aristóteles, bien sea de orden substancial, bien sea de orden accidental. Sigamos leyendo el comentario de Santo Tomás: «Para tener idea completa de cómo del *experimento* de los singulares resulta el universal en el alma hay que añadir: Si se consideran muchos singulares, que convienen en algo existente en ellos, *aquello en lo que no difieren*, recibido en el alma, constituye el *primer universal*, cualquiera que ello sea, es decir, pertenezca o no a la esencia de los singulares. Porque vemos que Sócrates y Platón y otros muchos son indiferentes en cuanto a la blancura, tomamos esto común, lo blanco, como universal de orden accidental. Y de semejante modo, porque vemos que Sócrates y Platón y otros son indiferentes en cuanto a la racionalidad, esto uno en que no difieren, lo racional, lo tomamos como universal, que es la diferencia específica» (24).

No será necesario apuntar el gran papel de este *experimentum* de la cogitativa en la teoría de la *abstracción*.

Debemos añadir que el concepto de *experimento* abarca también la *disposición habitual que facilita el juicio* sobre los particulares. Es lo que en castellano expresamos usualmente con el término «experiencia» = tener experiencia, obrar con experiencia, etc. En cambio «experimento» lo usamos más bien para expresar el acto de experimentación o su resultado objetivo.

Como disposición habitual de la cogitativa, el experimento debe *integrarse* a los hábitos del entendimiento, tanto científicos como artísticos y prudentiales (25), sin abandonar, desde luego, su propia facultad.

Este aspecto habitual del experimento lo había ya matizado Santo Tomás antes de comentar los Analíticos: «El *experimentum* resulta de la comparación de muchos singulares conservada en la memoria. Tal comparación es propia del hombre y pertenece a la *cogitativa*, llamada también *razón particular*, la cual compara las intenciones individuales como la razón universal las universales. Y como los ani-

(24) *Ib.* n. 13.

(25) Cf. II-II, 49, aa. 1 et 4; 47, 3, ad 3; VI Ethic., lec. 7, n. 1215.

males, a fuerza de muchas sensaciones y memoria *se acostumbran* (consuescunt) a proseguir o evitar algo, de ahí que parezcan participar algo del *experimento*, aunque poco. Los hombres, en cambio, por encima del *experimento*, que pertenece a la razón particular, gozan de razón universal, por la que rigen su vida, al ser lo principal que hay en ellos.

La misma relación que dice *el experimento a la razón particular y la costumbre a la memoria*, en los animales, *la dice el arte a la razón universal*. Por eso, así como los animales siguen un régimen perfecto de vida cuando su memoria ha sido acostumbrada, debido a la domesticación o de cualquier otro modo, así también el régimen perfecto del hombre lo da la razón perfeccionada por el arte...» (26). Prosigue luego explicando la génesis del *experimento* y del *arte*:

«En el hombre el *experimento* resulta de la memoria. El modo de formarse es éste: De muchos recuerdos de una misma cosa logra el hombre experiencia de algo, y este *experimento* le da el poder obrar con facilidad y rectitud. Y *por dar el experimento poder obrar con rectitud y facilidad, se asemeja mucho al arte y a la ciencia*. La semejanza está en que en ambos se toma algo común de muchos, y la desemejanza está en que en el arte se forman universales, más por el *experimento* no se alcanzan más que singulares» (27).

Recoge también el ejemplo aristotélico ya conocido: «Cuando el hombre conoce que esta medicina resultó bien a Sócrates y a Platón en tal enfermedad, y a otros muchos particulares, sea lo que fuere, esto pertenece a la *experiencia*. Mas cuando uno infiere que esto tiene eficacia para todos en tal especie determinada de enfermedad, y según tal complexión, lo mismo que alivió de la fiebre a flemáticos y coléricos, esto ya pertenece al arte» (28).

En la *Suma Teológica* hace notar muy bien que la perfección de la experiencia (habitual) no sólo depende de los datos de la memoria, sino también del ejercicio de la propia facultad (29).

Tal nos parece ser el concepto de *experimento* o *experiencia* de la cogitativa en Santo Tomás, tanto en su contenido esencial (juicio sobre singulares) como en su función subsidiaria de la razón en la formación de conceptos y juicios universales. Como decía, Santo

(26) I *Metaph.* lec. 1, n. 15-6.

(27) *Ibid.* n. 18.

(28) *Ibid.* n. 19.

(29) II-II, 47, 16, ad 2.

Tomás maneja este concepto en casi todas las obras, *in actu exercito*. No vamos a ocuparnos de ellas para no repetir las mismas ideas (30).

### 3.—EN EL RACIOCINIO

Supuesto que la cogitativa tenga la función de juzgar sobre los singulares, no hay inconveniente en concederle la facultad de discurrir o hacer raciocinios también sobre singulares. Al fin el raciocinio no pasa de ser un juicio un poco más complejo. Volviendo al ejemplo conocido: Tal hierba me ha curado una y otra vez de tal enfermedad (juicio experimental). Luego también me curará ahora de esta misma enfermedad. He aquí un verdadero discurso sin trascender el ámbito de lo particular, al alcance de una potencia sensitiva.

Santo Tomás le asigna expresamente esta capacidad de discurso, y dice que precisamente por ello se denomina *ratio particularis*, por ser el discurso lo propio de la razón: «Así como pertenece al *intellectus* el juicio absoluto de los primeros principios en universal, a la *ratio*, en cambio, le pertenece el discurso de los principios a las conclusiones, así también, respecto de los singulares, la potencia *cogitativa* se llama *intellectus* en cuanto profiere juicio absoluto sobre los singulares... Y se llama, en cambio, *ratio particularis*, en cuanto *discurre de uno en otro*» (31).

En la Suma Teológica, al tratar de definir la fe («cum assensione cogitare») habla del *acto o movimiento de deliberación sobre intenciones particulares* propio de una facultad sensitiva, que es concretamente la cogitativa (32). Al tratar de las partes de la prudencia pone un ejemplo de acto discursivo de *solercia* que nos parece caer de lleno en el dominio de la cogitativa. «La solercia—dice—no sólo encuentra el medio en la demostración, sino también en el orden de la operación. Por ejemplo, cuando uno ve que algunos se han hecho amigos entre sí, conjetura que todos tendrán el mismo enemigo» (33).

(30) Puede verse: II Sent., d. 23, q. 2, a. 2, ad 2; III Sent., d., 14, a. 3, sol. 3; De Verit., 8, 15, obj. 7; Q. D. De Anima, a. 15, obj. 6; a. 15, c; De Malo, 16, 1, obj. 2; 16, 7, ad 12; De spiritual. creat. 9, ad 7; II C. G., cap. 76; IV Metaph. lec. VI, n. 599; VII Physic. lic. 6, n. 5; II Ethic., lec. 1, n. 246; Super Epist. Sti. Pauli, II Cor., cap. 7, lec. 3, n. 270. Ed. Cai-Marietti, Roma, 1953; cap. 9, lect. 2, n. 336; ad Titum, cap. 2, lec. 1, n. 51; I, 54, 5, ad objec. 58, 3, obj. 3; II-II, 47, 3, ad 3; 47, 15, c. et ad 2; 47, 16, ad 2m; 49, 1.

(31) VI Ethic., lec. 9, n. 1255.

(32) II-II, 2, 1.

(33) II-II, 49, 4, 1m.

Copiamos de Báñez un ejemplo muy gráfico: «Si quis aspiciat hominem iracunde sibi loquentem aut torvo aspectu, talis hominis loquutio et figura defertur ministerio sensuum externorum et sensus communis ad phantasiam. Et inde cogitativa elicit speciem non sensatam irae et inimicitiae illius hominis ad se... *quasi concludens*: hic est inimicus meus *quia* iracunde mihi loquitur» (34). Se podrían multiplicar los ejemplos con infinidad de matices. No es necesario insistir en ello, ni tampoco en el importantísimo papel de estos raciocinios de la cogitativa en la apreciación intelectual y moral de los hechos y de las situaciones. Piénsese, por ejemplo, en el individuo con un complejo pasional absorbente en un sentido determinado. ¿Cómo serán los juicios de su inteligencia...? Más abajo volveremos sobre esto en otro aspecto.

#### 4.—EN LA APLICACION DE LA MENTE A LOS SINGULARES.

Suponemos conocida la doctrina tomista del conocimiento intelectual del singular. En síntesis: «Conoce (el entendimiento) directamente la naturaleza específica; al singular llega por *cierta reflexión*, en cuanto vuelve sobre los fantasmas, de los cuales han sido abstraídas las especies inteligibles» (35). Y esto, tanto en el conocimiento espontáneo de las cosas sensibles que nos afectan, como en el conocimiento procurado libremente por nosotros.

Ya sabemos que la idea se elabora inmediatamente sobre la especie de la cogitativa. Luego también la cogitativa es la que conduce inmediatamente al entendimiento a alcanzar el singular. El ejemplo que había puesto Aristóteles en el lugar citado lo indica bien claramente: «El sentido conoce la carne en concreto; el entendimiento, la esencia de la carne; pero a través de aquel sentido llega a conocer tal carne. Ahora bien—añadimos—, la carne es un sensible «per accidens», objeto de la cogitativa.

Lo mismo que se dice del conocimiento absoluto del singular debe afirmarse proporcionalmente del conocimiento comparativo o judicativo de singulares, bien sea simple o bien sea complejo o de raciocinio. No es posible juzgar ni discurrir mentalmente sobre singulares sin la labor subsidiaria de la cogitativa, cuyos juicios dan cuerpo a los del entendimiento. Aunque sea un poco larga, transcribiré tex-

(34) Comm. in I Partem, q. 78, a. 4, dub. 7. El subrayado es nuestro.

(35) III De Anima, lec. 8, n. 713.

tualmente la explicación de Santo Tomás, donde se señalan explícitamente los dos modos del conocimiento intelectual del singular a través de la cogitativa, en las tres fases de simple aprehensión, juicio y raciocinio :

*«Nuestra mente no conoce directamente el singular ; directamente lo conocemos mediante las potencias sensitivas, que reciben las formas de las cosas en un órgano corpóreo, y así las reciben con determinadas dimensiones, capaces de conducir al conocimiento de la materia singular. Pues como la forma universal lleva al conocimiento de la materia universal, así la forma individual lleva al conocimiento de la materia «signata», que es principio de individuación.*

Sin embargo, la mente se inmiscuye en los singulares, *per accidens* en cuanto tiene cierta continuación en las potencias sensitivas, que versan sobre los singulares. Tal continuación se verifica de *dos*

Más abajo añade: «*El sabio no dispone con la mente de los singulares si no es mediante la cogitativa, que conoce las intenciones singulares*» (37).

Me parece que no hacen falta más explicaciones. Es una idea muy repetida en Santo Tomás (38).

Esta comunicación del entendimiento con el singular a través de la cogitativa, cuando se trata de un conocimiento complejo, constituye un *experimentum* o *experientia*, de sentido inverso al que hemos estudiado anteriormente. Antes vimos el experimento en la fase de inducción de la ciencia, del arte y de la prudencia. Supuesto el conocimiento universal, cabe un retorno hacia lo singular en forma de experimentación, comprobación experimental, ejemplificación, etc. Especialmente en materia de arte (comprendiendo bajo esta denominación tanto las bellas como las útiles), esta fase complementaria es de suma importancia para el recto ejercicio de la misma. Nos referimos tanto a la experiencia *actual* como a la *habitual*.

Nuestro entendimiento—dice Santo Tomás, hablando del conocimiento experimental por medio de la cogitativa—usa de los fantasmas de dos maneras: *Primero*, recibiendo de ellos la ciencia, lo cual ocurre en aquellos que aún no tienen ciencia, conforme a un movimiento que va de las cosas al alma.

*Segundo*, según el movimiento que parte del alma hacia las cosas, en cuanto *usa de los fantasmas como ejemplos en los que ve lo que considera*, de lo cual ya tenía antes ciencia habitual» (39). Tal comprobación experimental es deleitable al científico, dice en otra parte (40).

En cuanto a la importancia de la experiencia en el ejercicio del arte, leemos lo siguiente: «Los experimentados progresan mucho más en sus obras que los que poseen la razón universal de su arte, pero sin experiencia. La causa está en que las acciones versan sobre los singulares, y de singulares son todas las producciones. Los universales ni se producen ni se mueven, a no ser *per accidens*, en cuanto se dan en los singulares.

Por tanto, como el arte es de lo universal y la experiencia de lo singular, si alguno posee el arte sin experiencia, será ciertamente

(38) Cf., De Verit., 2, 6, ad 2; 10, 2, ad 4 in contr.; 22, 4, ad 3; Q. D. De Anima, a. 20, ad 1 in contr.; III De Anima, lect. 16; II-II, 20, 2.

(39) III Sent., d. 14, a. 3, sol. 3, n. 145.

(40) II Sent., d. 23, q. 2, a. 2, ad 2.

perfecto en el conocer lo universal, pero, por ignorar el singular, al carecer de experiencia, fallará muchas veces en el ejercicio de la medicina. (había puesto el ejemplo del arte de curar), porque la cura pertenece más al singular que al universal» (41).

Queremos apuntar también aquí el papel de la cogitativa en todos aquellos movimientos controlados por la libertad, pero que llegan a adquirir cierto automatismo funcional, que se resuelve en un complejo habitual psico-fisiológico: pasear, escribir, hablar, etc. Todo obedece a una *experiencia* cristalizada en *hábito*, que desencadena inconscientemente estos procesos apetitivo-motores. No nos entretendremos ahora en esto.

### III

#### LA COGITATIVA EN LOS PROCESOS AFECTIVOS

Hemos visto la función de la cogitativa en su acto propio de conocimiento en orden a la intelección. Cabría estudiar sus relaciones de interdependencia con los otros dos sentidos internos superiores, imaginación y memoria, con lo cual se completaría el cuadro de su actividad puramente cognoscitiva. Pero esto nos llevaría más lejos del límite prefijado al presente artículo.

Pasamos a estudiar su función afectiva, el papel que desempeña en la génesis y desarrollo de los fenómenos afectivos del apetito sensitivo y de la voluntad. En este orden su actividad será esencialmente cognoscitiva, pero no cerrada en el mismo conocer, sino abierta, por así decir, al apetecer y al querer, a la actividad y a la quietud. En términos clásicos: se trata de la cogitativa como principio de *conocimiento práctico*. Y como el conocimiento práctico resulta de extender o prolongar el puro conocer hacia las exigencias afectivas y apetitivas, lo dicho anteriormente nos facilitará lo que nos queda por desarrollar.

Presentaremos, en dos palabras, el esquema general del proceso afectivo, para descubrir luego el lugar que ocupa la actividad de la cogitativa en él.

---

(41) I *Metaph.*, lec. 1, nn. 21-22.

## 1.—ESQUEMA GENERAL DE UN PROCESO AFECTIVO

a) *Elementos que integran el fenómeno afectivo.*

La afectividad es, sin duda, más compleja que el conocimiento. De aquí que el lenguaje en que se traduce lo sea también. Se dan muchas vivencias afectivas específicamente distintas, y se dan, sobre todo, una infinidad de matices o tonos de difícil esquematización. Para nuestro problema interesa destacar dos grandes géneros de afectividad: la espiritual o inorgánica, producto de la voluntad, y la sensible o emocional del apetito sensitivo, cuyo concepto tomista se expresa en los siguientes términos: *actus appetitus sensitivi ex cognitione boni vel mali procedens cum aliqua corporis transmutatione*. Esta última está integrada por dos géneros supremos: concupiscencia e irascibilidad, productos de potencias específicamente diversas.

En toda afectividad, tanto espiritual como sensible, entran *dos elementos* que la constituyen esencialmente: uno *cuasi-material*, que es el movimiento o cualidad que fluye o irrumpe vitalmente en la potencia apetitiva, y otro *cuasi-formal*, que es el *sentido* u orientación de aquel producto psicológico, y le viene dado del conocimiento que lo motivó (42).

Cuando se trata de un acto de la voluntad, aquel movimiento es espiritual, anorgánico, y lo mismo el conocimiento que le da ser y sentido. En cambio, si se trata de una emoción o pasión del apetito sensitivo, el movimiento es psico-somático, es *conmoción*, y el conocimiento que le da ser y sentido es, proporcionalmente, sensitivo. De ahí el que en el orden emocional, lo que hemos llamado elemento *cuasi-material* suponga otra integración propia, exclusiva de él: elemento psíquico o *formal*=inclinación del apetito; y elemento orgánico o *material*=alteración somática (43).

b) *La afectividad como proceso.*

Es evidente que la afectividad no es estática, sino que recorre las etapas de una evolución progresiva: se despierta, se desarrolla, se fortalece, se complica, se debilita y se apaga. Todo ello resulta de la coordinación dinámica de todos los elementos que entran en su integración, de que acabamos de hablar en el apartado anterior.

(42) Of. I-II, 36, 2; 43, 1; IV Sent., d. 49, q. 3, a. 2.

(43) Cf. IV Sent., d. 49, q. 3, a. 2; De Verit. 26, 2; I-II, 41, 1; 44, 1; 45, 3.

Lo afectivo, aun el sentimiento más plácido, se nos revela con cierta movilidad. El movimiento supone una indigencia en el hombre, que busca estabilidad. Esta indigencia inquietante es, naturalmente, del bien que le atrae (exigencia metafísica de toda actividad). El ámbito del bien capaz de suscitar la afección no admite limitaciones de ningún orden: abarca lo espiritual y lo material; lo trascendente y lo inmanente; lo temporal y lo eterno; lo presente, lo pasado y lo futuro; lo natural y lo sobrenatural. De todo ello necesita el hombre. Si a toda esta escala de bienes sumamos la infinita diversidad (substancial y accidental) del sujeto que reacciona afectivamente ante ellos, la complejidad del mundo de los afectos toma proporciones geométricas.

Todos convienen, sin embargo, aunque sea analógicamente, en originarse y estar integrados por el conocimiento. El bien que mueve a la voluntad y al apetito sensitivo es siempre y necesariamente el bien conocido, el *bonum apprehensum*: «El bien—decía Santo Tomás—no es objeto del apetito sino en cuanto conocido» (44). «Por tanto—concluía en otra parte—, en el movimiento del animal, lo que mueve, sin ser movido, es el *bien actual*, que mueve al apetito en cuanto entendido o imaginado» (45).

Y como se trata de movimientos de orden psicológico, nacidos en la interioridad del sujeto (sin negar, claro está, una ulterior resolución en principios exteriores eficientes y finales, en otro orden de movimiento, desde luego), el conocimiento que los condiciona es naturalmente del propio sujeto, con mayor o menor *propiedad*, según se trate de un conocimiento racional, elaborado por uno mismo, o de un conocimiento espontáneo nacido del contacto inmediato con las cosas (46).

Supuesta la presencia intencional del bien en el sujeto, surge inmediatamente la respuesta afectiva del apetito: es la primera fase del afecto, sea espiritual o emocional. Estamos en el principio del proceso ya esencialmente afectivo, que inmediatamente evoluciona en una serie compleja de complacencia, tensión, lucha, apuro, desahogo, etcétera. Cuando se trata de una afección emocional, o cuando el puro afecto deriva en pasión, estos movimientos del alma llevan consigo otros tantos de orden fisiológico en los que toman cuerpo y expre-

(44) I-II, 27, 2. Cf. 28, 1; De Verit., 22, 3; 25, 1.

(45) III De Anima, lec. 15, n. 831.

(46) I-II, 6, 1.

sión. Al adquirir plena expansión este fenómeno mixto, no solamente nosotros tenemos plena conciencia de estar emocionados, sino que también los demás se dan cuenta de ello. Tales son, a grandes rasgos, las fases del proceso afectivo en su génesis y evolución

## 2.—EL PROBLEMA

Siendo la cogitativa una potencia cognoscitiva, su influjo sobre la afectividad ha de ser de orden noético o intencional, *via objecti*: en cuanto interviene en la aprehensión del bien, objeto motivo de toda la actividad del apetito, según queda dicho. El problema, por consiguiente, es ver el papel que desempeña la cogitativa en el conocimiento del bien. Estudiaremos su relación con la emoción y con la voluntad, tanto en el simple juicio como en el raciocinio.

## 3.—LA COGITATIVA Y LA EMOCION

Hace siete años nos hemos ocupado un poco de este punto, dejando formulada la conclusión de que *la cogitativa es la única facultad que ejerce influencia objetiva inmediata sobre el apetito sensitivo: sólo ella provoca inmediatamente la emoción* (47).

Sé que buenos tomistas no comparten esta tesis en el sentido exclusivista con que está formulada. Intentaremos analizar su consistencia objetiva y su valor tomista.

### a) *La cuestión en sí misma.*

La argumentación, en forma silogística bien sencilla, procede así: El apetito sensitivo sólo prorrumpe en emoción al serle presentado un objeto sensible como conveniente a nuestra naturaleza. Es así que sólo la cogitativa aprehende los objetos sensibles bajo la razón de convenientes a nuestra naturaleza. Luego...

La premisa mayor no es otra cosa que la definición del apetito sensitivo por orden a su objeto propio. Santo Tomás lo dejó bien sentado: «Ningún apetito se mueve hacia su objeto si no se aprehende algo bajo la razón de bien o de mal, de conveniente o nocivo» (48).

Es la premisa menor la que necesita justificación. ¿Es que las demás facultades sensitivas no perciben lo bueno y lo malo; lo con-

(47) *Ideales*, n. 343, pg. 162. Salamanca, 1950.

(48) *II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 2.

veniente y lo nocivo? Opino que debe decirse que *materialmente* y *per accidens* sí; *formalmente*, no. El ojo ve, el oído oye, el olfato percibe, como el tacto y el gusto, *aquello* que es conveniente o nocivo para nosotros. Propiamente ya hemos dicho lo que ve el ojo: el color de *aquello*. Lo mismo hay que decir de los demás sentidos externos: propiamente no oímos al hombre o al animal, sino el sonido que emite el hombre o el animal, etc. Y así como al ver tal color en tales dimensiones, etc., otra facultad nos detecta el sujeto subyacente, y decimos que vemos (*per accidens*) al hombre o al árbol, etc., de modo parecido nos detecta la razón de conveniencia o nocividad de tal cosa o tal acción, y decimos que vemos (también *per accidens*) al amigo o al enemigo. La oveja ve al lobo, teme y huye, dice Santo Tomás, no porque el color (lo único que propiamente ve) ofenda a su vista, sino porque a través del color, una facultad, distinta de la vista, percibe la nocividad de aquel sujeto. Es la estimativa natural, a la que corresponde la cogitativa en el hombre. El buey oye al león y huye por idéntica razón.

Quiere decirse que la formalidad de conveniencia o nocividad no la perciben por sí mismos ninguno de los sentidos externos. Cada uno tiene su sensible propio y específico (color, sonido, dureza, frío, etc.) de cuyo ámbito jamás se puede salir, y esto con necesidad verdaderamente metafísica. El sentido común y la imaginación no descubren nuevas formalidades: juzgan, discernen, conservan y combinan aquellas mismas que alcanzan los sentidos externos. Es función propia de la cogitativa descubrir, en el orden sensible, aquellas relaciones de bondad o de maldad de los objetos y de las acciones. Es uno de las *sensibles per accidens* o de las *intentiones insensatae* (especies no-sentidas por los sentidos externos) que definen a esta facultad.

Santo Tomás, las dos veces que trató *ex professo* de la naturaleza de esta facultad, buscando la razón de su existencia en el hombre, le ha asignado como primera función el percibir la razón de conveniencia o nocividad de las cosas que inmutan los sentidos: «Se requieren (para la perfección del conocimiento sensible) ciertas *intentiones que el sentido no aprehende, como lo nocivo y lo útil y otras cosas por el estilo*. A cuyo conocimiento llega el hombre *inquiriendo y comparando*; los demás animales, por cierto instinto natural, como naturalmente huye la oveja del lobo como de algo nocivo. Para esto los demás animales tienen la estimativa natural; el hombre, en cambio,

tiene la *cogitativa*, que es comparadora de las intenciones particulares» (49).

Leamos también la exposición de la Suma Teológica, un poco más larga y detallada, sobre la que tendremos que volver más adelante: «Hay que considerar que si el animal se moviese solamente por lo deleitable y contristante según el sentido (externo), no habría necesidad de poner en el animal más que la aprehensión de las formas que percibe el sentido, en las cuales se deleita o de las cuales se horroriza. Mas necesita el animal buscar o huir de ciertas cosas, no sólo porque sean o no convenientes para el sentido, sino también por otras *comodidades y utilidades o perjuicios*. Así la oveja, al ver al lobo venir, huye, no por la indecencia de su color o figura, sino por ser *enemigo de su naturaleza*; y de modo parecido el ave reúne la paja, no porque deleite a su sentido, sino porque es útil para hacer el nido. Por tanto, necesita el animal percibir estas intenciones, imperceptibles para el sentido externo. Y tal percepción necesita otro principio, ya que la percepción de las formas sensibles se verifica por inmutación del sensible; no así la percepción de dichas intenciones... Para aprehender las intenciones que no capta el sentido está la potencia *estimativa*», que «en el hombre se llama *cogitativa*» (50).

Subrayemos esta función primordial de la *cogitativa*: percibir la razón de conveniencia o nocividad de las cosas. En el lugar que acabamos de transcribir de la Suma sólo se fija en esta función, tan necesaria para el desarrollo y conservación de la vida animal. En el lugar anterior de la cuestión disputada De Anima señalaba expresamente «lo nocivo y lo útil y *otras cosas por el estilo*». Ya sabemos cuáles son muchas de estas cosas, explicitadas en otras partes: todos los *sensibles per accidens*: substancia, naturaleza individual, relaciones causales, etc.

He aquí la verdad expresada en la premisa menor de nuestro argumento: solamente la *cogitativa* conoce lo conveniente o desconveniente a la naturaleza sensible del hombre. Luego sólo ella mueve objetiva e inmediatamente al apetito sensitivo, sólo ella provoca inmediatamente la emoción.

*Confirmación indirecta.* Se puede poner una objeción a todo lo dicho, que probablemente ha formulado ya en su mente el que me lee. A mí se me presenta en la forma siguiente: La *cogitativa* ciertamente

(49) Q. D. De Anima, a. 13.

(50) I, 78, 4.

detecta a través de los sentidos ciertas razones de conveniencia o nocividad sobre las que el sentido no tiene ningún poder de aprehensión : la maldad del lobo, de la hierba venenosa, la agresividad del hombre encolerizado, la inclinación hacia el bien ausente, etc., ante lo cual el apetito reacciona, naturalmente, en sentido bien definido. Pero el sentido del *tacto* tiene una función en análogo sentido al percibir lo deleitable y lo doloroso de lo realmente presente, y tanto más si se admite que la delectación y el dolor sensibles son vivencias esencialmente táctiles (51). Ahora bien, el placer y el dolor tienen razón de bien y de mal, de conveniente y desconveniente, y por consiguiente de apetecible y aborrecible. Luego no solamente la cogitativa, sino también el tacto y las demás facultades que forman cadena con él pueden provocar la emoción.

Esto atendiendo a la realidad psicológica de estos fenómenos. Pero hay más : *Santo Tomás*, en el lugar últimamente citado de la Suma, dice expresamente que si el animal se moviese *solamente* por lo *deleitable y doloroso según el sentido*, no tendría necesidad de la cogitativa para vivir ; le bastaría el sentido externo. Luego—argüimos—la necesidad de la cogitativa no es para reaccionar emocionalmente ante cualquier bien o mal, sino tan sólo ante aquellos que se escapan al sentido externo. Por ejemplo, para reaccionar ante un pinchazo o complacerse de una sensación placentera no hace falta la cogitativa, basta el sentido algésico y el apetito sensitivo.

El sentido de la dificultad creo que está claro. Veamos si cabe también claridad en la respuesta.

Admito, desde luego, la función algésica del tacto, y que el placer y el dolor tienen razón de bien y de mal sensibles. Constituyen, sin embargo, un bien o un mal parcial ; no constituyen el bien o el mal total de la naturaleza animal en todos y en cada uno de sus momentos vitales. Una sensación de placer es un bien del sentido, pero no siempre es el bien de la naturaleza animal. Por eso el animal abandona la comida o el coito ante otra exigencia más imperiosa para su naturaleza ; y tolera incomodidades sensibles si prevee un final que las recompense. No se niega que la sensación algésica sea un bien sensible, ni que de hecho la mayoría de las veces se la busque, y su continuidad cause complacencia emotiva. Lo que pasa es que cuando tal ocurre, no solamente es un bien del tacto, sino que se le estima como bien del sujeto

---

(51) Abordamos este tema en un artículo del último número de *La Ciencia Tomista* (264, 1957).

total, bien de la naturaleza individual : cuando tal sensación táctil, no solamente se da en mí, en mi tacto, sino que es el bien mío, el bien del *ego*. Y esta estimación o valoración total, integral, trasciende al tacto ; es de la cogitativa. En una palabra : la cogitativa percibe la razón de bien para el sujeto, tanto en la sensación táctil como en aquellas otras especies que se escapan totalmente al sentido externo. También aquí resplandece la función integradora de esta facultad.

Ahora bien, es sabido, y ya lo hemos recordado, que el *apetito sensitivo es apetito del bien total, del bien de la naturaleza integralmente considerada* ; si apetece, busca, se deleita, etc., en la función de una de las facultades, es en cuanto es un bien de la naturaleza individual. En esto difiere fundamentalmente del *apetito natural* entrañado en cada una de las facultades, y que no difiere realmente de su propia naturaleza específica.

Si se me pidiese una respuesta *in forma* al argumento formulado en contra, *distinguiría la premisa menor* del modo siguiente : El placer tiene razón de bien apetecible : parcialmente, en cuanto conveniente al sentido del tacto, concedo ; totalmente, en cuanto conveniente a la naturaleza del individuo, subdistingo : si responde a la exigencia vital del individuo, concedo ; si está en colisión con otras exigencias superiores, niego.

Al argumento de autoridad de Santo Tomás es fácil responder. Se admite la premisa o antecedente y se niega sencillamente la conclusión. Dice Santo Tomás con toda razón, que si todo el bien y el mal del animal *estuviesen* en el placer y dolor del sentido (tacto), *no habría* necesidad (nótese el carácter de potencialidad del juicio) de una potencia (cogitativa) que percibiese otros bienes. Pero como *de hecho* el bien y el mal totales de la naturaleza animal están por encima de lo placentero y de lo doloroso presencionalmente sentidos, no basta el tacto para regular el apetito sensitivo. Si se repara en el texto del art. 4 de la cuestión 78, antes transcrito, se ve muy bien (y lo hemos subrayado) que la razón de conveniencia o nocividad, motivo del apetito sensitivo, no se define por orden al bienestar del sentido del tacto, sino por orden a la *naturaleza*.

Si atendemos a la emotividad humana, esta inadecuación del bien puramente táctil para provocar el fenómeno afectivo tiene especial sentido por la apertura de lo sensible a lo racional y volitivo por medio de la cogitativa, según venimos insistiendo a lo largo del

trabajo. Lo racional y sus motivos se participan intrínsecamente en la emotividad humana.

b). *Relación entre la cogitativa y la emoción en Santo Tomás.*

Santo Tomás afirma varias veces que la cogitativa, y *únicamente* ella, provoca *inmediatamente* la emoción. Otras veces habla de la pasión motivada por el bien *imaginado o sentido*. Alguna vez afirma explícitamente que no sólo la cogitativa, sino también la imaginación y el sentido provocan la emoción. Hay, por consiguiente, lugar a una labor de exégesis tomista. Desde luego, no debemos ser fáciles en sospechar una evolución o cambio de pensamiento en el Santo. Las afirmaciones anteriores son de todas las épocas de su obra literaria, como vamos a ver inmediatamente. Recogeremos las dos series de textos antes de intentar su interpretación.

1. *La cogitativa es la facultad que provoca inmediatamente el movimiento pasional; las demás no mueven sino a través de ella.*

La primera afirmación en este sentido la encontramos en el Comentario al Lib. II de las Sentencias: «Así como en el orden inteligible lo conocido no mueve a la voluntad si no se aprehende bajo la razón de bien o de mal..., lo mismo ocurre en la parte sensitiva, que la aprehensión sensible no causa movimiento alguno mientras no se aprehenda bajo la razón de conveniente o inconveniente, y por eso se dice en el II De Anima que respecto de las cosas que imaginamos nos sentimos como si estuviésemos considerando cosas terribles en pintura, que no excitarían pasión de temor u otra afección por el estilo. La potencia que aprehende estas razones de conveniente y no conveniente parece ser la *estimativa*, por la que el cordero huye del lobo y sigue a la madre, que *dice al apetito sensitivo la misma relación que el entendimiento práctico a la voluntad*. Por consiguiente, *propriamente hablando, la sensualidad comienza en el confín de la estimativa y la facultad apetitiva que la sigue...*

Ahora bien, esto conveniente que mueve a la sensualidad, o la razón de conveniencia, o bien es aprehendido por el sentido, como son las cosas deleitables a cada sentido, que buscan los animales; o no es aprehendida por el sentido, como la enemistad del lobo, que no percibe la oveja viendo u oyendo, sino solamente *estimando*. Por tanto, el movimiento de sensualidad puede tender bien hacia aquellas cosas que son deleitables para los sentidos externos... o bien hacia

aquellas cosas que solamente la estimativa advierte como convenientes o nocivas para el cuerpo» (II Sent., d. 24, q. 2, a. 1) (52).

«La *estimativa* propiamente es *respecto de ella* (la parte apetitiva) lo que la *razón práctica respecto del libre albedrío*, al que mueve. La imaginación, en cambio, y las *potencias aprehensivas que la preceden* la mueven *más remotamente*, como el entendimiento especulativo a la voluntad» (ib., ad 2).

«Así como el apetito racional no sigue a cualquier conocimiento de la razón, sino tan sólo cuando se aprehende algo como bueno, así también el apetito sensitivo no se mueve mientras no se aprehende algo como conveniente. Pero esto *no* lo hace el *sentido exterior*, que aprehende las formas sensibles, *sino la estimativa, que aprehende las razones de conveniencia y nocividad*, que no percibe el sentido exterior» (III Sent., d. 17, a. 1, q. 2, ad 2, n. 22. Ed. Moos).

«El entendimiento especulativo no mueve; ni *tampoco mueve la pura imaginación sin estimación*» (I Contra Gentiles, cap. 72).

«La *pasión del apetito no sigue a la imaginación*, porque cuando se nos aparece algo en la imaginación estamos como si considerásemos en pintura algo terrible o atrayente...; y es que *el apetito no se impresiona ni se mueve ante la simple aprehensión* de las cosas, tal como las presenta la *imaginación*. *Es necesario* aprehenderlas bajo la *razón de bien o de mal*, de conveniente o nocivo. Y esto, *en el hombre*, lo hace la *opinión*, componiendo y dividiendo, por ejemplo la opinión de que esto es terrible y malo, y aquello deseable y bueno. Mas la imaginación ni compone ni divide. *En los animales*, en cambio, *el apetito sigue la estimación natural*, que tiene en ellos la misma función que la opinión en los hombres» (III De Anima, lec. 4, nn. 634-635).

«Necesariamente el objeto del apetito animal y racional es algún bien conocido. Por tanto, cuando este bien es uniforme, la inclinación del apetito y el *juicio de la potencia cognoscitiva* pueden ser naturales, como ocurre en los brutos» (De virtutibus in comm., a. 6).

«Al apetito sensitivo de los animales lo mueve la potencia estimativa... En el hombre, en lugar de la estimativa está la potencia *cogitativa*, que algunos llaman *ratio particularis*, por comparar las intenciones individuales. Por tanto, *ella es la que mueve al apetito sensitivo del hombre*» (I, 83, 3). Adviértase que es éste el punto de

(52) Cf. et. III Sent., d. 23, q. 2, a. 3, q. 2, obj. 2.

apoyo para sostener Santo Tomás el control racional de *toda* la afectividad sensible: porque toda (concupiscencia e irascibilidad) sigue el juicio de la cogitativa, y este juicio es controlable por la razón.

«Así como la *imaginación* de la forma *sin la estimación de conveniencia o nocividad no mueve al apetito sensitivo*, así tampoco el conocimiento de la verdad sin la razón de bien y apetecible» (I-II, 9, 1 ad 2).

*Resumen*: Hemos seleccionado solamente aquellos lugares que nos parecen tan explícitos y tajantes que no necesitan explicación alguna. No sólo para las pasiones que surgen por un bien o mal futuro o pasado, oculto bajo el sensible externo, sino que para cualquier movimiento afectivo—incluso ante el bien o el mal presencialmente sentidos—se requiere el *juicio* de conveniencia o nocividad de la cogitativa. En realidad, la razón de conveniencia para el sujeto se escapa siempre a la aprehensión de la imaginación y sentidos externos, como hemos explicado antes. Nuestra posición nos parece, por tanto, no solamente consistente en sí misma, sino también corroborada bien explícitamente por Santo Tomás. Lo que buscamos, en definitiva, es conocer el pensamiento de Santo Tomás, con la plena confianza de que él nos conduce a la verdad de las cosas, máxime en una cuestión tan fundamental como esta.

A modo de *prueba indirecta*, como hemos hecho antes en la sección anterior, recogeremos honradamente los textos en que parece negar, también explícitamente, el sentido exclusivista de nuestra tesis:

2.º *Al apetito sensitivo lo mueve no solamente la cogitativa, sino también la fantasía o imaginación y el sentido.* (Numeraremos los textos para facilitar las referencias posteriores).

1) «El apetito sensitivo—en cuanto distinto del natural y del racional—es el que es consiguiente a la *imaginación* o al *sentido*» (II Sent., d. 2, q. 3, a. 1).

2) «El apetito sensitivo del hombre inmediatamente es movido por la aprehensión de la *imaginación o estimación* (ex apprehensione imaginationis aut aestimationis); pero mediatamente también por la aprehensión de la razón, *en cuanto que su concepto se imprime en la imaginación*» (III Sent., d. 15, q. 2, a. 2, q. 3 ad 3).

3) «En los seres que tienen conocimiento, la facultad cognoscitiva está, respecto de la apetitiva, en relación de motivo a móvil, pues

lo aprehendido por el sentido o imaginación o entendimiento mueve al apetito intelectual y animal» (II C. G., cap. 47).

4) «En el que se mueve a sí mismo hay parte que mueve y parte movida. La parte que mueve es el *apetito movido por el entendimiento o la imaginación o el sentido*, a los cuales pertenece el juicio» (II C. G., cap. 48).

5) «En los otros animales es evidente que no se da entendimiento ni razón que puedan mover, sino solamente fantasía. En los hombres, en cambio, se da fantasía y entendimiento. De donde es manifiesto que hay estos dos principios de movimiento, a saber, el entendimiento, en cuanto comprende también a la fantasía, y el apetito» (III De Anima, lect. 15, n. 819) (53).

6) «El *apetito sensitivo puede ser movido no sólo por la estimativa en los animales y por la cogitativa en el hombre, a la que dirige la razón universal, sino también por la imaginación y el sentido*» (I, 81, 3 ad 2).

7) «Ocurre a veces que el *apetito sensitivo se excita súbitamente después de la aprehensión de la imaginación o del sentido*. En cuyo caso tal movimiento procede al margen del imperio de la razón, aunque pudiese ser impedido, de ser previsto» (I-II, 17, 7).

8) «Como la *delectación* es un movimiento del apetito animal, que *sigue a la aprehensión del sentido*, es manifiesto que es una pasión del alma» (I-II, 31, 1).

9) «El *dolor exterior sigue a la aprehensión del sentido*, y especialmente del tacto; más el *dolor interior sigue a la aprehensión interior*, esto es, de la *imaginación* o también de la razón» (I-II, 35, 7).

10) «El *temor proviene de la imaginación* de algún mal inminente difícil de resistir» (I-II, 44, 1).

11) «Por tener el hombre razón e imaginación, de dos maneras puede surgir en él el movimiento de *ira*. De una, por la *sola imaginación*, que conoce la lesión...» (I-II, 46, 7 ad 1).

12) «Así como el sentido percibe la lesión del cuerpo con desagrado, así la *imaginación interior la aprehende como nociva, de donde se sigue la tristeza interior...*» (Compendium Theologiae, cap. 232, n. 492. Ed. Verardo-Marietti).

(53) Cf. et nn. 818, 822 y 831.

### 3.º *Valor crítico de estos textos y balance definitivo.*

En *primer* lugar, hemos de decir que no cabe sospechar un cambio de pensamiento en Santo Tomás en la cuestión que nos ocupa. Las afirmaciones de una y otra serie aparecen en las mismas épocas y en las mismas obras, incluso en un mismo artículo.

*Segundo.* Decir que la imaginación y el sentido mueven al apetito sensitivo no es incompatible con nuestra tesis y con el sentido exclusivista de la primera serie de textos, mientras no se entienda de una motivación *objetiva inmediata*. Ahora bien, los textos aducidos hablan todos evidentemente de una moción objetiva sobre el apetito, pero no en todos se dice que sea inmediata.

*Tercero.* El término «imaginación» o «fantasía» tiene en Santo Tomás una doble acepción: una específica o estricta, significando uno de los cuatro sentidos internos; y otra común o genérica a todos los sentidos internos, o al menos a los tres superiores (imaginación, memoria, cogitativa). No nos entretendremos a patentizar esto; cualquiera que esté un poco familiarizado con las obras de nuestro autor nos lo concederá sin reparo (54). Ahora bien, cuando Santo Tomás afirma que al apetito lo mueve el sentido, la imaginación y la razón, el concepto de «imaginación» no es específico, sino genérico, pudiendo abarcar a todos los sentidos internos, bien en conjunto, bien a cada uno de ellos indistintamente. Y tomando los términos en este sentido ya cesa la disorepancia entre los textos de una y otra serie. El conocimiento que en los textos de la segunda serie se expresa genéricamente; se precisa y concreta a su especie propia en los textos de la primera serie.

*Cuarto.* En varios de los textos citados encontramos indicios suficientes para pensar que cuando habla de la moción de la imaginación, o se trata realmente de la estimativa o cogitativa o la incluye. Concretamente: Argumento 3)—del II C. G.—En el contexto inmediato se habla, además de la sensación, de un juicio estimativo que le sigue. Lo mismo se dice del argumento 4) en cuyo texto ya va incluido el elemento «juicio». Argumento 5): En esta lección 15 del III De Anima, el término «fantasía» tiene evidentemente sentido genérico, comprendiendo a la estimativa; no ofrece dificultad, por tanto.

En la misma I-II, de donde hemos tomado varios textos, encontramos otros en que se afirma la moción del sentido y de la imagina-

(54) Cf. p. ej. la lección 16 del . III De Anima; VII Metaph. lec. 10.

ción, y, sin embargo, con reducción expresa a la estimativa o cogitativa, bajo el concepto equivalente de «instinto» o razón particular (55).

*Quinto.* Todo esto es cierto, pero no satisface plenamente. ¿Por qué Santo Tomás habla tantas veces con esta supuesta imprecisión, si cuando nos *dice* que la imaginación y el sentido mueven al apetito hay que *entender* que se trata de la cogitativa o la incluye? Además en los textos 6) y 7) está inequívoca la tesis: no solamente mueve la cogitativa, sino también la imaginación y el sentido. Aquí no cabe entender la imaginación en sentido genérico o como equivalente a cogitativa, ya que explícitamente se contradistinguen.

*Sexto.* En mi opinión, ni Santo Tomás escribió así por imprecisión de conceptos, ni los dos textos recordados—6) y 7)—conceptualmente paralelos, son contrarios a la tesis que se defiende. Cuando el Santo dice y repite que al apetito sensitivo le mueve el sentido, la imaginación y la razón, trata de explicar las *diversas vías de acceso a la emotividad*. El conocimiento del bien, o del mal, sensible—motivo de la emoción—puede provenir de una impresión externa ante un objeto presente, real y actualmente percibido por el sentido externo (=emoción causada por el sentido); o puede originarse en la interioridad del sujeto (recuerdo, combinación imaginaria de sensaciones anteriores, etc.) sin estímulo externo actual (=emoción causada por la imaginación); o, finalmente, puede ser que esta imagen ni proceda actualmente ni haya procedido *formalmente* nunca del contacto sensorial con las cosas, sino que la descubre la cogitativa en las demás sensaciones o la recibe de la razón universal (=emoción causada por la cogitativa y la razón). De esto trataba Santo Tomás en estos lugares, a mi modo de ver, no de señalar qué facultades influyen *inmediatamente* en el apetito sensitivo; esto es cosa distinta. Creo que así todo resulta claro, sin violencias ni componendas. La cogitativa está en un puente de intersección entre la intelección y la sensación, y en su función afectiva se nutre de una y otra fuente de conocimiento, y así la pasión es motivada por la razón o por el sentido según que el juicio estimativo provenga o se origine en la inteligencia o en el sentido.

Y en realidad este es el sentido de aquel texto de la IP., q. 81, a. 3 ad 2, que es el que parecía ser el más explícito contra la exclusiva motivadora de la cogitativa: Se trata en el artículo del control ra-

(55) Cf. I-II, 30, 3, ad 3; 41, 1, ad 3; 46, 7, ad 1.

cional de los movimientos del apetito concupiscible e irascible. Se demuestra en el cuerpo del artículo la existencia de dicho control o imperio, debido a que la cogitativa, que mueve tanto al concupiscible como al irascible, obedece a los dictados de la razón universal. En el *ad 2* se señalan los límites de este imperio: no se trata de un imperio *despótico*, sino *político*, ya que el apetito tiene sus *motivos propios*, distintos de los de la razón universal. Por eso se rige «no sólo por la *cogitativa*, a la que dirige la razón universal, sino también por la *imaginación y el sentido*» es decir, existen otros principios de apetibilidad distintos de los racionales. Esto hay en esta respuesta y nada más. No dice en manera alguna que la imaginación y el sentido muevan inmediatamente al apetito independientemente de la cogitativa sin más, sino independientemente de la cogitativa *dirigida por la razón*.

Vamos a referir otro lugar del Santo que ofrecería la misma dificultad, respecto de la voluntad, y que tiene la misma solución. Se trata en la I-II, q. 10, a. 3, del influjo del apetito sensitivo en la voluntad. En la respuesta *ad 3* se dice lo siguiente: «*La voluntad es movida no sólo por el bien universal aprehendido por la razón, sino también por el bien aprehendido por el sentido*». Evidentemente no defiende Santo Tomás un influjo objetivo inmediato del sentido sobre la voluntad al margen de la razón. Se trata sencillamente de dos fuentes de apetibilidad más o menos remotas, más o menos propias, como en nuestro caso (56).

Con lo dicho espero que no hará falta hacer la exégesis de todos y cada uno de los textos aducidos: En casi todos se toma el término «*imaginación*» en sentido amplio, y no se trata de fijar el acto específico que motiva inmediatamente la emoción, sino los diversos modos del proceso (57).

*En conclusión*: Es auténticamente tomista la tesis de que la cogitativa, en su función afectiva, es la única facultad que provoca inmediatamente la emoción.

#### 4.—LA COGITATIVA Y LA VOLUNTAD.

Hemos estudiado el papel de la cogitativa en el proceso emocional. Vamos a ver ahora sus relaciones con la afectividad espiritual

(56) Cf. I-II, 41, 7, ad 1.

(57) Debemos notar que el texto aducido en tercer lugar (del III Sent.) no es críticamente seguro.

de la voluntad. Siendo facultad de lo sensible e individual, ha de conectar con la voluntad en las relaciones que ésta tiene con los objetos sensibles e individuales.

Es muy cierto que la voluntad puede amar, apetecer, gozarse, etc. en las cosas sensibles en cuanto éstas son realización del bien universal que la define. El amor más elevado (el de la caridad sobrenatural) tiene términos tan materiales y sensibles como el propio cuerpo o la propia vida, etc. Ahora bien, *así como el ser* de las cosas sensibles no llega al entendimiento especulativo sino a través de la aprehensión y juicio singulares de la cogitativa, en su función puramente cognoscitiva, *así tampoco el bien* que entrañan las cosas sensibles afecta a la voluntad *sino a través de una valoración práctica* del singular en concreto, que es la función práctica de la cogitativa de que hemos hablado anteriormente.

Pero además de este proceso de afectividad, que podemos llamar ascendente en su motivación, esto es, que va de las cosas sensibles a lo espiritual, se da otro en sentido inverso, de lo espiritual a lo sensible. Algo así como aquella segunda fase del conocimiento intelectual de que hemos hablado antes: aplicación del conocimiento universal al singular sensible en el método de ejemplificación, comprobación experimental, etc. Advirtamos, sin embargo, que el paralelismo no es exacto. La voluntad pende mucho más de lo singular que el entendimiento: la intelección se consume en el universal, en lo abstracto; la apetición, en cambio, se consume en lo singular, en lo concreto. En otras palabras, el hombre no puede amar, apetecer, etc. perfectamente, aun las cosas más espirituales, si no es en singular, en concreto. La voluntad tiende *al bien* en toda su universalidad, pero realizado en los singulares, donde tiene existencia. Cabe ciertamente una afectividad más descarnada, orientada hacia lo abstracto, incluso hacia las intenciones lógicas (58), pero no es esta la aspiración suprema de la voluntad.

De aquí ya es fácil inferir la consecuencia que buscamos: La voluntad necesita siempre, y en cada uno de sus movimientos afectivos, una representación intelectual del bien: en universal o abstracta, y, preferentemente, particular y en concreto. Y ya sabemos que mientras nuestra alma siga encarnada, *in statu unionis*, el entendimiento no alcanza el singular sin la colaboración subsidiaria de la cogitativa,

---

(58) Ofr. I-II, 29, 6.

y por tratarse de conocimiento del bien, esta función es justamente la estimación del bien singular.

Santo Tomás afirma con insistencia que el entendimiento práctico (regulador de los movimientos afectivos de la voluntad) no mueve, no provoca el proceso apetitivo-motor sin el curso de la razón particular o cogitativa. Leamos: «Hay una *razón práctica* universal y otra particular. La *universal* es la que dice, por ejemplo, que tal debe hacer tal cosa, como que el hijo honre a sus padres. La *particular* es la que dice que *esto* es tal y *yo* tal, esto es, que yo soy hijo y debo dar ahora este honor al padre. *Este juicio es el que mueve, no aquel otro universal*. O, si mueven los dos, el universal mueve como causa primera e inmóvil, más el particular como causa próxima y aplicada en cierto modo al movimiento. Y es porque las operaciones y los movimientos se dan en lo particular. Por eso, para que se dé el movimiento, es necesario aplicar el juicio universal a lo particular» (59).

El ejercicio de la cogitativa es necesario *a fortiori*, cuando se trata de orientar libremente el apetito sensitivo hacia el bien de la voluntad: «El entendimiento o razón conoce el fin, hacia el cual ordena con su imperio el concupiscible e irascible, *en universal*. Y aplica este conocimiento universal a lo particular mediante la cogitativa» (60).

##### 5.—NATURALEZA PSICOLOGICA DE LA FUNCION PRACTICA DE LA COGITATIVA.

Se trata de saber si en esta función cabe señalar las tres fases de simple aprehensión, juicio y raciocinio, como en la función especulativa.

Ya queda dicho que consiste, en definitiva, en captar la conveniencia o nocividad de las cosas o de las acciones para el sujeto apetente. Se trata, pues, de un conocimiento comparativo, vale decir, judicativo: esto es bueno o esto es malo para mí. En realidad, todo conocimiento práctico implica cierta complejidad intencional, sea de conceptos (si es intelectual) o sea de imágenes (si es estimativo). Pa-

(59) Cf. et. Q. D. De Anima, a. 9, ad 6; In II De Caelo et Mundo, lec. 13, n. 3; VI Ethic., lec. 2, n. 1132; I, 86, 1, 2m; I-II, 10, 3, obj. 3; II-II, 20, 2.

(60) De Verit., 10, 5, ad 4.

rece ser que la fase de simple aprehensión se da y se termina en el conocimiento especulativo. El conocimiento práctico importa una referencia de términos donde tiene lugar la verdad de este orden, propiedad del juicio.

Es natural, por tanto, que Santo Tomás, al hablar del acto de la estimativa en orden al apetito, mencione casi siempre el «juicio» de conveniencia, sea libre o necesario como en los brutos (61).

En cuanto a raciocinios sobre particulares sí que no hay dificultad en admitirlos; si se dan en el puro conocer, con más razón en el conocimiento práctico, que ya es de suyo más complejo, como acabamos de decir. Estos raciocinios o juicios complejos se dan no solamente en el hombre, sino también en el animal, aunque de naturaleza muy distinta. Todos los movimientos del animal domesticado, por ejemplo, se resuelven en complejos de asociación de imágenes cargados de emotividad del orden del binomio placer-dolor. Ante el domesticador se mueven en sentido determinado *porque* de lo contrario hay látigo, si bien este juicio es totalmente necesario, es un automatismo adquirido.

En el hombre estos juicios son más perfectos, no sólo por la mayor perfección de la facultad (cogitativa) en sí misma, sino también por la dirección actual de la razón. Y no solamente hace ciertos raciocinios sobre materia particular, sino que también colabora estrechamente con la razón en el razonamiento intelectual de orden práctico. Entra como causa subordinada a la razón suministrando la premisa menor del silogismo práctico. Nos lo va a decir Santo Tomás:

«El entendimiento práctico, para disponer de los singulares, necesita de la razón particular, según se dice en el III De Anima, mediante la cual el juicio universal del entendimiento se aplica a la obra particular, de modo que resulta un silogismo cuya *mayor* es universal, a saber, el *juicio del entendimiento práctico*; la *menor* es singular, que es la *estimación de la razón particular*, llamada con otro nombre *cogitativa*, y la *conclusión* consiste en la elección de la obra» (62).

(61) Cfr. I, 59, 3; 83, 1; II-II, 47, 3 ad 3; I-II, 77, 1; 80, 2; II Sent., d. 25, q. 1, a. 1 ad 7.

(62) IV Sent., d. 50, q. 1, a. 3 ad 3 in contrarium. Cfr. I, 86, 1 ad 2; II-II, 20, 2 ad 2 et ad 3.

*Conclusión :*

Esperamos haber puesto de manifiesto la *función integradora* de la cogitativa en la vida del hombre. Su importancia es excepcional, tanto en la actividad de orden animal como en la de orden espiritual ; en el orden noético y en el afectivo. También hemos procurado apuntar su papel indispensable en la formación de la ciencia, del arte y de la prudencia ; y lo mismo en la orientación de la afectividad.

FR. VICTORINO RODRIGUEZ, O. P.

Salamanca, 1957