

---

## CONOCIMIENTO NATURAL Y CONOCIMIENTO DISCURSIVO RESPECTO DEL BIEN SENSIBLE EN TOMÁS DE AQUINO

---

*Beatriz Reyes Oribe\**

Santo Tomás distingue los apetitos sensibles según un conocimiento precedente que puede ser la aprehensión y juicio inmediato de un bien deleitable según la misma naturaleza de los sentidos; o una estimación de conveniencia o utilidad, la cual supone comparar algo bueno rodeado de circunstancias –o que puede ir acompañado o mediado por el dolor– con un bien deleitable futuro. Esta estimación, incluso en el animal, implica la proximidad a la razón, y en el hombre puede llamarse razón particular. En esta distinción de modos del conocimiento sensorial del bien sensible resuena la de *ut natura* y *ut ratio* que utiliza el Aquinate respecto del conocimiento y la volición espirituales, aunque en este ámbito *ut natura* significa también mayor proximidad a la naturaleza corpórea y mayor lejanía de la razón.

*Palabras clave: sentidos internos, bien sensible, ut natura, ut ratio, Tomás de Aquino.*

---

## NATURAL KNOWLEDGE AND DISCURSIVE KNOWLEDGE WITH RESPECT TO THE SENSIBLE GOOD IN AQUINAS

---

Saint Thomas distinguishes sensitive appetites according to a preceding knowledge which may either be apprehension and immediate judgment of something good delightful to the senses according to the nature of the senses, or an estimate of convenience or usefulness, which implies comparing something good surrounded by circumstances –or accompanied or mediated by sorrow– with some future good that may be delightful to the senses. This estimate, even in animals, implies a proximity to reason, which in man may be called particular reason. These different ways of knowledge of the sensible good through the senses echo the distinction between *ut natura* and *ut ratio* that Aquinas applies to spiritual knowledge and volition, though in this context, *natura* also means a closer proximity to the physical nature and a further distance from reason.

*Keywords: Inner senses, sensible good, ut natura, ut ratio, Aquinas.*

---

\* Universidad FASTA, Bariloche, Argentina. Correo electrónico: [beatrizreyesoribe@gmail.com](mailto:beatrizreyesoribe@gmail.com).

## Introducción

NOS PROPONEMOS ESTUDIAR EL MODO PECULIAR en que se da lo *ut natura* y *ut ratio* en el conocimiento del bien sensible humano en el Aquinate, en qué medida se asemejan estos modos de conocer y querer sensibles al racional y, finalmente si la preeminencia de lo intelectual y *ut natura* sobre lo *collativo* y *ut ratio* también se verifica en el nivel sensible.

Orientamos esta investigación a los textos donde Tomás trata los apetitos concupiscible e irascible ya que nos proporcionan la mayor información sobre la temática. El objeto de estos apetitos es el bien sensible conocido, de ahí que este bien sea a la vez objeto de ciertas potencias cognoscitivas sensibles y también de la razón. Sin embargo, prescindiremos, en esta primera aproximación al tema, de tratar el conocimiento racional del bien sensible. Como es sabido, para Tomás el concupiscible es el apetito del bien deleitable conocido, o sea del bien sensible conveniente a la naturaleza animal. Por su parte el irascible es el apetito del bien sensible arduo<sup>1</sup>.

Conviene recordar brevemente las características de un conocimiento *ut ratio* y *ut natura*. En el ya clásico libro de Peghaire encontramos la caracterización de *ratio* en Tomás por oposición a *intellectus*<sup>2</sup>. Siguiendo las indicaciones textuales de este autor se pueden resumir las notas de lo *ut ratio* y también algunas de un conocimiento *ut natura* que surgen de su descripción del *intellectus*. Este último se presenta como *statim, subito, sine continuo et tempore, simplex o absoluta apprehensio, simplex o absolute accipere, simplex o absolute considerare, sine inquisitione, non discurrendo, sine collatione*. Casi todas estas notas son las que Tomás asigna a un conocimiento *ut natura*, como por ejemplo el de los hábitos naturales de los primeros principios teóricos y prácticos, es decir al *intellectus* y a la *synderesis*. El caso de la *synderesis* por su orientación práctica es el que proponemos considerar como modelo de conocimiento intelectual y natural. Es intelectual por ser simple, y es natural por referirse a las inclinaciones naturales. Sin embargo, en muchas cuestiones *ut*

<sup>1</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *Summa Theologiae*, I, q. 81, a. 2. En adelante *S. Th.*

<sup>2</sup> PEGHAIRE, J., *Intellectus et ratio selon Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris-Ottawa, 1936, pp. 39-40, 47-48.

*intellectus* y *ut natura* son expresiones intercambiables, como por ejemplo, cuando Tomás explica, precisamente, la *voluntas ut natura*<sup>3</sup>. Así, muchas veces *ut natura* no es sólo lo que se refiere a lo estrictamente natural, sino también lo que conoce o ama de modo simple, absoluto, directo o inmediato. Tomás transfiere lo que caracteriza a un conocimiento intelectual de lo natural a otros conocimientos intelectivos.

Por su parte la *ratio* está ligada a *cogitare, cogitatio, discernere, dianoia, discursus rationis, conferre, collatio, cognoscere per continuum et tempore* y *cum continuo et tempore; inquirere, discurrere; etcétera*<sup>4</sup>. Tomás asigna también la *cogitatio* y la *collatio* a un sentido interno: la cogitativa humana. Además admite una capacidad compositiva y divisiva en la imaginación. En este caso los términos utilizados son *componit et dividit*<sup>5</sup>.

Veremos a continuación cuáles de estas notas se dan en el conocimiento sensible.

### 1. Formas e intenciones

Cuando Tomás distingue entre apetito concupiscible e irascible trata la cuestión del conocimiento del bien sensible como conocimiento precedente a los movimientos o pasiones de estos apetitos. En primer lugar, se da el conocimiento de lo deleitable a cada sentido externo<sup>6</sup>, lo cual parece ser también representado en la imaginación y es entonces una forma<sup>7</sup>. A este conocimiento sigue el apetito concupiscible. En segundo lugar, el conocimiento de lo que no puede ser captado por los sentidos externos y, por tanto, tampoco representado en la imaginación, que es una valoración o significado *-intentio-* de la estimativa o cogitativa. A este conocimiento sigue el apetito irascible. Tomás pone como ejemplo de *intentiones* la amistad y el odio de otro hacia el sujeto. Es preciso aclarar que la distinción entre un bien sensible captado por los sentidos externos y un bien sensible no captado por ellos necesita precisiones, ya que, por ejemplo, el sentido del olfato en algunas especies participa en la detección de esas *intentiones*. Esto sin perjuicio de que no es el olor mismo el que constituye la valoración, aunque proporcione una base sensible más cercana que la vista. Para tomar un ejemplo clásico, no es que un animal vea el peligro de otro en su figura, sino que, en muchos casos, un olor indica peligro, sin descartar por eso que un color o un sonido o cualquier otro sensible propio o común, puedan ser en alguna especie la base sentida para realizar una valoración, como sucede con algunas aves. Entonces, que la estimativa capte un significado o una *intentio*, implicaría ya cierta «abstracción», o sea, captar el peligro en o a partir de una cualidad sentida. Pero esto no aparece en Tomás. Más bien al contrario, Tomás remite a la naturaleza o a un instinto natural<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> REYES ORIBE, B., *La voluntad del fin en Tomás de Aquino*, Vórtice, Buenos Aires, 2004.

<sup>4</sup> PEGHAIRE, J., *op. cit.*, pp. 86-102.

<sup>5</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *S. Th.*, I, q. 78, a 4, co.

<sup>6</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 1, co. En adelante *In II Sent.*

<sup>7</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *In III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2, co.

<sup>8</sup> Cfr. GARCÍA JARAMILLO, M.A., *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Eunsa, Pamplona, 1997, pp. 251 y ss.

Al respecto, García Jaramillo comenta la postura de Rudolf Allers, de Domet de Vorges y, como lejano antecedente, de Juan de Santo Tomás. Vorges estaría en una postura asociacionista, Juan de Santo Tomás en una posición abstractista y Allers es citado para criticar ambas posturas. En la cita este último autor aparece rechazando que los valores puedan surgir de las formas por tratarse de algo «...cualitativamente nuevo. Los valores son, por naturaleza, diferentes de cualquier otro objeto intencional». Además según García Jaramillo la intención es el esquema de reunión que «permite reunir las formas», porque «formas e intenciones son contenidos heterogéneos e inconvertibles»<sup>9</sup>. Nosotros objetamos que esas no son las razones que da Santo Tomás para distinguir formas e intenciones, que tampoco plantea ninguna irreductibilidad entre ellas, y que el mismo conocimiento racional que valora racionalmente sería *a priori* si no fuese posible que la razón encontrase el bien en las cosas mismas a través de los sentidos. En todo caso, que las intenciones no sean sentidas, se refiere estrictamente a su captación, en tanto intenciones, por los sentidos externos, y no a que la estimativa no sea sensible<sup>10</sup>. En cambio, nada impide que sean descubiertas a través de las formas provenientes de los sentidos, por lo menos para el animal racional. Otra cuestión distinta es que un sentido no pueda en el animal no racional, y aunque sea el superior de todos, captar la intención, sino que sea necesario recibirla por «naturaleza» o por herencia, según se prefiera. En definitiva, una cosa es la virtualidad del sentido como potencia sensorial y otra la virtualidad de la forma que es representación del objeto real. Porque, por otra parte, los sentidos internos no están en contacto directo con el objeto real, sino a través de los externos, y la estimativa lo está a través de la imaginación, como la razón a través de la cogitativa. Esto se prueba tanto desde un punto de vista de la emanación de las facultades<sup>11</sup>, como desde el punto de vista orgánico para los sentidos —incluso en la misma aproximación de la medicina árabe citada por Tomás—.

Para probar que para Tomás el conocimiento de la estimativa humana conoce las intenciones a partir de las formas, hay un texto significativo en la *Suma Teológica*: «[...] aunque la operación del intelecto se origina en el sentido, el intelecto conoce en lo aprehendido mucho que el sentido no puede percibir. *De igual modo* sucede con la estimativa, pero de un modo inferior»<sup>12</sup>. Esto sería imposible si forma e intención fuesen heterogéneas desde todo punto de vista.

En la conclusión de su libro, el mismo García Jaramillo interpreta que el animal posee valoraciones instintivas heredadas que aplica a las formas de la imaginación<sup>13</sup>. Sostiene que se trata de valoraciones sin contenido, o sea, de *intentiones* sin *formae* porque no puede haber conocimientos innatos. Dichas intenciones serían *a priori* y simplemente el animal las aplicaría a las formas conocidas a partir de sentidos externos. Según este autor —siguiendo en parte la postura de Armando Suárez, al que cita—, además, las intenciones

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 252.

<sup>10</sup> Como muy oportunamente señala BRENNAN, R.E., *Psicología tomista*, trad. de Villacorta Saiz, E., Morata, Barcelona, 1960, pp. 165-164.

<sup>11</sup> FABRO, C., *Percepción y pensamiento*, trad. de Lisón Buendía, J.F., Euns, Pamplona, 1978, pp. 225-226.

<sup>12</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *S. Th.*, I, q. 78, a. 4, ra. 4.

<sup>13</sup> GARCÍA JARAMILLO, M. A., *op. cit.*, pp. 402 y ss.

serían una especie impresa en el sistema nervioso o los apetitos<sup>14</sup>. En ese caso, la estimativa no sería una potencia cognoscitiva. Más bien tendría las características del apetito natural. El problema es que Tomás distingue entre apetito natural y apetito sensible, como asimismo entre apetito natural y cualquier potencia del alma<sup>15</sup>. Sin embargo, es evidente que una valoración es cierta clase de conocimiento actual.

Otra posibilidad es que la estimativa animal fuese un hábito semejante al hábito de los primeros principios. Esta solución permitiría dar cuenta de lo que fenomenológicamente se sabe, ya desde antiguo, sobre la conducta animal, y, a la vez, de los actuales conocimientos etológicos sobre conducta heredada y adquirida. Pero esta solución, a su vez, no explica la fijeza de las valoraciones que los animales «aplican a» o relacionan con las formas y siempre a las mismas formas. No sería posible que la oveja tuviese tiempo de percibir al lobo por primera vez y aplicarle una intención «pura» —como la llama García Jaramillo—. ¿Por qué lo haría si no tuviese la disposición para ello y no solamente la *intentio*, sino también la *forma* heredada? En otras palabras, ¿el realismo de Tomás admite algún *a priori* «puro»? y también, ¿admite algún *a priori*? En todo caso, parece obvio que una cosa es tratar de interpretar el pensamiento de Tomás en el contexto de la biología conocida por él, y otra es intentar confrontar su pensamiento con las neurociencias y biología actuales. Tema éste que no nos proponemos en este trabajo, por más apasionante que sea.

Otra posibilidad surge de considerar la memoria como archivo de intenciones, pero tendría relevancia si en ella hubiesen intenciones heredadas junto con las aprehendidas. Por eso es que, aunque García Jaramillo prefiere la memoria como archivo de las especies expresas de intenciones<sup>16</sup>, queda en pie el problema de qué estatuto tienen las intenciones heredadas. Sin embargo, esta cuestión, que Tomás dejó sin mayor desarrollo, es insoluble desde la pura escolástica en lo que se refiere al animal y a algunas conductas humanas antes del uso de razón, y aunque la postura de Vorges sea rechazable en cuanto al asociacionismo, no lo es en cuanto a confrontar con los aportes de la psicología experimental.

Respecto a la posibilidad de una abstracción en la cogitativa o en la estimativa, Tomás la niega. Sostiene que la cogitativa solamente participa de la razón en cuanto a su virtud *collativa*, no en cuanto a su capacidad de abstracción<sup>17</sup>. Es cierto que el contexto en el cual lo afirma es el de la abstracción de la quiddidad universal, pero aun así, es evidente que abstracción, en sentido estricto, solamente puede darse en la razón por el intelecto agente. A nivel de los sentidos se da una desmaterialización progresiva desde el sentido externo a la estimativa, pero siempre con el fin de volver a lo material.

Ahora bien, desde los presupuestos aristotélicos de Tomás, en caso de que no pueda admitirse cierta «abstracción» en la estimativa del animal, ni tampoco *collatio*, solamente quedaría en pie la posibilidad del hábito natural que estimase de modo inmediato en base

<sup>14</sup> Según el texto de Suárez citado por García Jaramillo la estimativa haría conscientes las necesidades impresas en la disposición orgánica y formaría la especie expresa que sería la valoración misma. En este caso la estimativa sería cognoscitiva aunque sea del estado interno del organismo.

<sup>15</sup> Cfr. entre otros *In II Sent.*, d. 24, q. 3, a. 1, co.

<sup>16</sup> GARCÍA JARAMILLO, M. A., *op. cit.*, p. 250.

<sup>17</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *De principio individuationis*.

a una inclinación natural. Si no es un mero acto y no parece suficiente que se explique la «prudencia» animal por la operación de la potencia, la única posibilidad es que sea un hábito. Pero esto supone que ante una forma sentida se desencadenase una pasión concupiscible de placer o dolor por la conveniencia o no con la naturaleza del animal, y que a través de ella, la estimativa captase la animosidad, el peligro, la amistad, etc. Es decir que, por ejemplo, a través de un olor desagradable a determinada especie, el animal concreto estimase un peligro. En este caso un sensible propio o común resultaría el puente hacia la estimación para la cual estaría preparada la estimativa por una disposición natural. Como veremos inmediatamente el conocimiento que desencadena el apetito concupiscible proviene directamente de los sentidos externos que captan algo conveniente o inconveniente a la naturaleza del animal. Es decir que Tomás admite expresamente una valoración de parte de los sentidos externos, los cuales, sin embargo, son *formales*. Lo que sucede es que no puede resolverse esta cuestión estableciendo una cesura insalvable entre forma y valor, ni tampoco entre *intentio* y *forma*. *Intentio* en este contexto no es equivalente al *valor* de la axiología, en oposición a una forma que conoce el hecho, despojado de sentido y valor.

En este momento es necesario distinguir entre la capacidad de la imaginación o la de la estimativa para captar formas o intenciones, y la virtualidad de la forma misma a través de la cual incluso es posible captar una quiddidad a través de la razón. Es decir que el problema de la separación entre forma e intención no proviene del objeto, ni siquiera de la misma forma, sino de la limitación potencial de los sentidos. Es importante subrayar esto, ya que de otro modo tampoco sería posible la abstracción<sup>18</sup>.

## 2. El bien como objeto de conocimiento sensible

### a) *Bonum vel conveniens simpliciter*

Respecto a las potencias que captan lo deleitable, sostiene Tomás que es el tacto el que puede percibir deleite completo, aunque también el gusto puede percibirlo de modo similar, o sea, por contacto con el objeto deleitable; secundariamente, los demás sentidos externos y se extiende esta capacidad también a los internos. Asimismo, puede haber deleite en cualquier operación, el cual —se desprende de lo anterior—, no es perfecto o completo como el del tacto. El deleite consiste en la conjunción de lo conveniente a la naturaleza sensible y es objeto del apetito concupiscible. Pero el deleite completo se produce solamente por la conjunción por contacto con el objeto del apetito percibido por el sentido, y por tanto también sobreviene el reposo del afecto. El dolor, por su parte, se produce por la conjunción con lo no conveniente al sentido<sup>19</sup>.

Por otra parte, se presenta problemático el papel de la imaginación para el Aquinate, dado que no son las formas representadas en ella las que mueven al deleite con indepen-

<sup>18</sup> GILSON, É., *El tomismo*, trad. de Múgica, F., Eunsa, Pamplona, 1978, pp. 398, 406-407 y ss.

<sup>19</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *In III Sent.*, d. 15, q. 2, a. 3 A, co; *In II Sent.*, d. 42, q. 2, a. 3, co; *In IV Sent.*, d. 49, q. 3, a. 3 A ra. 3; *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1 B.

dencia de una aprehensión del sentido externo y de una conciencia de lo placentero<sup>20</sup>. Si bien sostiene que el apetito sensitivo no solamente se mueve por la estimativa, la cogitativa o la razón, sino también por la imaginación y el sentido<sup>21</sup>, por otro lado, dice Tomás, siguiendo a Aristóteles, que las formas representadas en la imaginación, en tanto tales, no mueven al apetito, sino que se comportan como lo contemplado por el intelecto especulativo con respecto a la voluntad. Y la misma «imaginación simple» es comparada con la razón especulativa, lo mismo que la estimativa con la razón práctica<sup>22</sup>. Esto se ve reforzado por la afirmación aristotélica de Tomás de que solamente puede juzgar sobre los placeres quien tiene el gusto bien dispuesto<sup>23</sup>. Esto supone que no es la imaginación la que descubre un valor en lo sensible, sino los sentidos externos, llamados por Tomás en estos pasos sencillamente *sensus*<sup>24</sup>. García Jaramillo sostiene que de todos modos, como es la imaginación la facultad que retiene lo percibido, puede ser ella la que mueve al concupiscible y que «una conclusión semejante no es descabellada» ya que otros autores contemporáneos del Aquinate la propusieron<sup>25</sup>. Aun así, este autor prefiere otra solución: que sea la misma estimativa la que pone «toda su atención» en el tacto y, por lo mismo, se vuelva principio motor del concupiscible. Esta perspectiva deja sin considerar la distinción entre el modo cognoscitivo *ut natura* y el compositivo que pretendemos desarrollar. La opinión de este autor resulta también problemática porque interpreta que la unidad del objeto proviene de la estimativa; pero si, según él, la estimativa aplica intenciones, dirige la atención y por eso es anterior como todo a las partes de las sensaciones que dislocan la realidad sentida, no existiría mayor diferencia entre el apriorismo kantiano y el realismo tomasiano<sup>26</sup>.

Sin embargo, no es necesario recurrir a autores contemporáneos del Angélico, porque él mismo también sostiene que la imaginación es la potencia cognoscitiva que corresponde al alma sensible según su naturaleza<sup>27</sup> ya que en ella se conservan las formas recibidas

<sup>20</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 1, co. «[...] *apprehensio sensibilis non causat motum aliquem, nisi apprehendatur sub ratione convenientis vel inconvenientis [...] ad ea quae sunt in imaginatione hoc modo nos habemus ac si essemus considerantes aliqua terribilia in picturis, quae passionem non excitarent vel timores vel alicujus hujusmodi [...]*».

<sup>21</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *S. Th.*, I, q. 81, a. 3, co.

<sup>22</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 1, ra. 2: «[...] *ad sensualitatem aliquid pertinet dupliciter: vel sicut existens de essentia ejus; et sic videtur tantum appetitivam partem continere: vel sicut praeambulum ad ipsum, sicut et ratio ad liberum arbitrium pertinet [...]: et hoc modo etiam vires apprehensivae sensitivae pertinent ad sensualitatem, licet secundum quemdam ordinem: quia aestimativa proprie se habet ad eam sicut ratio practica ad liberum arbitrium, quae etiam est movens; imaginatio autem simplex et vires praecedentes se habent magis remote, sicut ratio speculativa ad voluntatem*».

<sup>23</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 7, co.

<sup>24</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *In II Sent.*, d. 42, q. 2, a. 3, co.; *In III Sent.*, d. 15, q. 2, a. 3 A, co.: «[...] *completa delectatio sensibilis est in sola perceptione tactus; et similiter illud quod est inconveniens tactui, est contrarium temperamento corporis [...]*».

<sup>25</sup> GARCÍA JARAMILLO, M.A., *op. cit.*; pp. 153-158.

<sup>26</sup> Quizá sea más realista admitir algunas formas innatas en el animal del mismo modo que admitimos que es el Creador quien infunde las ideas en la mente angélica, y reservar la abstracción únicamente al hombre. El ángel no puede abstraer las esencias de la realidad sensible por carecer de sentidos y el animal no tiene intelecto agente para abstraer de lo sensible, ni para operar por sí mismo de un modo racional, o sea *collativo*. Cf. BERRO, A., «La *acceptio a rebus* como condición del espíritu encarnado», *Sapientia* LIII, 203, 1998, pp. 27-29, 35-46.

<sup>27</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *Quaestio disputatae de veritate*, q. 25, a. 2, co. En adelante QDV.

por los sentidos, y que, por ello, la imaginación es natural del mismo modo que el apetito concupiscible, el cual apetece lo que es proporcionado a la naturaleza animal o sensible. Tomás sostiene que el apetito sensible es en algo semejante al apetito natural ya que tiende a lo que conviene al apetente. Esto último puede explicar también la inmediatez del deleite al conocimiento simple de lo deleitable.

Además una explicación plausible de por qué parece que la imaginación mueve al concupiscible, pero, por otro lado, parece no ser ella en la medida en que, sin los sentidos externos, no hay discernimiento del placer o el dolor, es que no existe percepción sin representación de lo percibido; al menos en los animales superiores y el hombre. Esto da cuenta de las pasiones concupiscibles cuyo origen está en la sensación. Pero también Tomás sostiene que la razón puede formar imágenes para mitigar o instigar los afectos sensibles<sup>28</sup>. Estas imágenes no suponen la presencia real del objeto exterior al *sensus*, pero sin embargo, tienen la virtud de generar pasiones, incluso concupiscibles, incluso de placer o dolor. Entonces, pareciera que es la imaginación la que es capaz de mover al concupiscible, por lo menos en algunos casos<sup>29</sup>. El Aquinate no dice mucho más, pero nosotros sabemos que existen otros sentidos que perciben el interior del organismo, como la interocepción, la propiocepción, etc. Estos sentidos podrían llamarse externos ya que sus receptores no están alojados en el cerebro. En cualquier caso, el interés de Tomás está puesto en poder distinguir dos tipos de conocimiento y dos tipos de apetito: uno simple y otro compuesto; uno para el que basta la simple captación del objeto, y otro para el que es necesario un proceso.

En cuanto a la cualificación de «simple» que otorga Tomás a la imaginación, remite a ciertas funciones de la misma: la representación de las formas percibidas y su conservación; lo cual deja aparte la función compositiva que Tomás adjudica a la misma potencia<sup>30</sup>. La «imaginación compositiva» constituía otro sentido interno en Avicena<sup>31</sup> y en Juan de La Rochelle<sup>32</sup>. Según Tomás no es necesario un nuevo sentido que componga formas con formas, ya que no es una capacidad animal<sup>33</sup> y en el hombre basta con la participación de la imaginación de la razón. Se trata de una participación de la virtud *collativa*, pero resulta un tema no desarrollado por el Aquinate. Si esta virtud compositiva se debe solamente a la razón, entonces la cualificación de «simple» corresponde a la capacidad representativa y retentiva de la imaginación misma.

<sup>28</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *S. Th.*, I, q. 81, a. 3, ra. 3. «[...]sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutentur, quorum praesentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores, tam appetitivae quam apprehensivae, non indigent exterioribus rebus. Et ideo subduntur imperio rationis, quae potest non solum instigare vel mitigare affectus appetitivae virtutis, sed etiam formare imaginativae virtutis phantasmata. [...]».

<sup>29</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *In II Sent.*, d. 20, q. 2, a. 1, ra. 2; «[...] ex virtute imaginativa quam sequuntur etiam virtutes corporales, sicut patet quod ad imaginationem alicujus terribilis totum corpus concutitur et tremit [...]».

<sup>30</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *S. Th.*, I, q. 78, a. 4, co.

<sup>31</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *S. Th.*, I, q. 78, a. 4, sc. Cfr. BLACK, D., «Imagination and estimation: arabic paradigms and western transformations», *Topoi* 19, 2000, pp. 59-75, p. 2.

<sup>32</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, ed. Bougerol, Paris, Vrin, 1995, cap. 98 y 99 (XXIII).

<sup>33</sup> Esta afirmación es problemática ya que los animales sueñan, y desde el pensamiento aristotélico –también expresado por Avicena, Juan Damasceno, Juan de La Rochelle y otros–, es la fantasía la que permanece operante durante el sueño, y su operación consiste en componer formas. Juan de La Rochelle la considera *apprehensiva per modum nature*, ya que no siempre está sujeta a la razón en el hombre. *Summa de anima* II, cap. 86 (XVIII).



Además, la misma cualificación «simple» remite al modo inmediato y no sucesivo de la imaginación o de algunas de sus operaciones. En cualquier caso, aunque no es la imaginación la que juzga sobre lo deleitable simple e inmediato, sino los sentidos externos y, probablemente, con la conciencia del sensorio común, lo que es simplemente deleitable es gustado en el mismo instante en que es percibido. Podríamos decir que es un único acto el que percibe lo deleitable y lo gusta, si bien participan varias potencias.

Para comprender mejor esto puede observarse que la *intentio* encierra una relación o complejidad, mientras que la forma es simple, pero la simplicidad no excluye necesariamente valoración. La valoración puede ser simple e inmediata. Ahora bien, esto no sería posible si la forma fuese algo que de por sí excluye el valor o el significado. En otras palabras: el significado tiene que estar potencialmente en la forma, aunque algunos significados solamente pueda conocerlos la estimativa o la cogitativa.

Es necesario resaltar que el bien al que tiende el apetito concupiscible es *bonum vel conveniens simpliciter* y por esto mismo es que su conocimiento puede ser a su vez simple<sup>34</sup>. Esta cuestión es verdaderamente importante porque no se trata de que simplemente tengamos diversos sentidos y diversos apetitos para dirigirse a distintos bienes, sino de que el mismo objeto —el bien sensible—, puede ser simple o complejo. Precisamente por esto es que la naturaleza animal y humana poseen potencias apropiadas para captar dichas diferencias que son esenciales a su desarrollo y supervivencia. En el caso de la razón y la voluntad no es necesario agregar otras potencias para conocer o dirigirse a estos tipos de bienes. Por el contrario, a nivel sensible, donde los sentidos necesitan una materia organizada para operar, encontramos una distinción entre las potencias que perciben o se dirigen al bien simple o *ut natura*, y las potencias que perciben o se dirigen al bien circunstanciado o complejo<sup>35</sup>. La misma necesidad de una materia organizada es la que obliga también a distinguir entre sentidos perceptivos (sensorio común y estimativa) y sentidos retentivos (imaginación y memoria), lo mismo que entre un apetito concupiscible y otro irascible.

Asimismo, el objeto del concupiscible es un bien natural, es decir, conveniente a la misma naturaleza sensible y, por esto mismo, inmediatamente percibido y amado. Hay una equivalencia entre simplicidad y naturalidad del conocimiento y también del apetito. Esto puede verse en cómo Tomás trata el conocimiento de la ley natural, tema en el que también se entrecruzan la simplicidad del conocimiento y su naturalidad.

<sup>34</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *In III Sent.*, d. 26, q. 1, a 2, co.

<sup>35</sup> GARCÍA JARAMILLO, M.A., señala una perspectiva especulativa y práctica de raigambre aristotélica en los mismos sentidos y apetitos pero no desarrolla el tema ni lo conecta con la pareja *intellectus* y *ratio* o *voluntas ut natura* y *ut ratio*. *Vid. op. cit.*, pp. 121 y ss.

### b) *Bonum cum circumstantia difficultatis vel in ordine ad aliud*

Tanto los sentidos externos como la imaginativa y el apetito concupiscible son receptivos. En esto se distinguen de la estimativa y del apetito irascible que están ordenados a obrar o actuar en razón de que el objeto del irascible es un bien arduo que exige lucha<sup>36</sup>; un bien rodeado de dificultades –*in bonum cum circumstantia difficultatis*<sup>37</sup>–; algo bueno en orden a otro –*quod quandoque habet bonitatem ex ordine ad aliud*<sup>38</sup>. De este modo es el mismo objeto del irascible el que marca la necesidad de un conocimiento comparativo o compositivo que lo motive. El objeto implica una relación o un orden, es decir que encierra una complejidad que debe ser conocida para obrar.

Debemos considerar la analogía que establece el Aquinate entre el modo de comportarse las potencias aprehensivas sensibles y afectivas respecto de las racionales. Dice Tomás que «[...] la estimativa se relaciona con la sensualidad como la razón práctica –que también mueve– con el libre albedrío; sin embargo, la simple imaginación y las potencias precedentes se relacionan más remotamente, es decir, como la razón especulativa a la voluntad [...]»<sup>39</sup>. Así la estimativa mueve la afectividad para obrar, o sea, tiene una dirección práctica. Por el contrario, la imaginación es receptiva lo mismo que el concupiscible<sup>40</sup>. En este caso se trata de potencias que no modifican su objeto, que no trabajan con él. Pueden analogarse a la razón especulativa que contempla su objeto y solamente apunta a conocerlo, y también a la voluntad que ama y goza el bien absoluto; si bien la imaginación no es estrictamente contemplativa porque su objeto es commensurable a la naturaleza sensible, y el concupiscible es su fin, como luego veremos. La estimativa y el irascible, por su parte, tienden a obrar sobre un objeto al que se pretende vencer; de este modo apuntan a una superioridad sobre el objeto. Todo esto es posible porque hay una diferencia de objetos. El concupiscible y las potencias aprehensivas precedentes tienden a un bien simple, mientras que el irascible y la estimativa tienden a un bien ordenado o circunstanciado.

Por otra parte, la estimativa juzga captando una relación o componiendo. Por este motivo Tomás considera que se trata de un sentido próximo a la razón<sup>41</sup>. En el animal sólo puede hablarse de estimación basada en el instinto natural, en cambio en el hombre puede

<sup>36</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *QDV*, q. 25, a. 2, co.

<sup>37</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *In III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2, co.

<sup>38</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *In III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2, ra 5.

<sup>39</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 1, ra. 2; co.

<sup>40</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *Q.D.V.*, q. 25, a. 2, co. «[...] una earum, scilicet concupiscibilis, videtur ordinata ad recipiendum, haec enim appetit ut ei suum delectabile coniungatur; altera vero, scilicet irascibilis, est ordinata ad agendum, quia per actionem aliquam superat id quod est contrarium vel nocivum, ponens se in quadam altitudine victoriae super ipsum [...]».

<sup>41</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *QDV*, q. 25, a. 2, co. «[...] tam ex parte apprehensivarum virium quam ex parte appetitivarum sensitivae partis, aliquid est quod competit sensibili animae secundum propriam naturam; aliquid vero, secundum quod habet aliquam participationem modicam rationis, attingens ad ultimum eius in sui supremo; [...] Sicut vis imaginativa competit animae sensibili secundum propriam rationem, quia in ea reservantur formae per sensum acceptae; sed vis aestimativa, per quam animal apprehendit intentiones non acceptas per sensum, ut amicitiam vel inimicitiam, inest animae sensitivae secundum quod participat aliquid rationis [...] irascibilis est propinquior rationi et voluntate quam concupiscibilis [...]».

haber verdadera comparación por la participación de la cogitativa de la *ratio*<sup>42</sup>. Este punto de vista no es compartido por otros autores medievales, como Avicena<sup>43</sup>.

Una estudiosa de este último, Deborah Black<sup>44</sup>, sostiene que las funciones de la estimativa en Avicena son las siguientes: percepción de cualidades afectivas, conocimiento de los sensibles *per accidens*, creación de «ideas» ficticias, formación de proposiciones materialistas sobre lo espiritual o lo divino, participación en el proceso de abstracción matemática, en la apercepción y, finalmente, en la formación de creencias de tipo ético preintelectuales, pero más que puramente sensibles.

La misma autora considera una ironía que sea un autor dualista como Avicena el que otorgue mayor autonomía a la estimativa animal y humana en contraste con Tomás<sup>45</sup>. Sostiene que en Avicena la estimativa es una capacidad puente entre lo sensible y lo intelectual en el hombre, pero que también otorga mayor virtud a esta capacidad en el alma animal. El animal puede ser consciente de las intenciones que capta la estimativa y está abierto a aumentar su conocimiento por experiencia. Por su parte, Fabro celebraba la preferencia de Tomás por Averroes en esta temática y resalta que Tomás recurrió a la participación para explicar funciones diferenciadas de una misma potencia en el animal y en el hombre<sup>46</sup>. Nosotros consideramos que no es una ironía que Tomás no acepte que en el hombre la estimativa y la cogitativa sean dos sentidos, justamente por su rechazo del dualismo; es decir, que es perfectamente coherente lo que propone Tomás, si bien es verdad que su explicación de la estimativa animal no es satisfactoria a la luz de datos actuales.

De manera que un desarrollo de las virtualidades de la estimativa animal no aparece en Tomás, quien está evidentemente más interesado en mostrar la participación de la razón en la cogitativa, potencia que reemplaza a la estimativa animal en el hombre. Precisamente por esta continuidad y participación de la razón, la cogitativa humana recibe el nombre de razón particular en la medida en que compara intenciones particulares<sup>47</sup>. Pero el comparar y discernir es propio de la naturaleza racional, no de la sensitiva. Además la naturaleza sensitiva necesita más de una potencia para conocer el bien sensible, mientras que la racional puede conocer tanto lo que es por sí mismo amable, como lo que requiere composición y discreción<sup>48</sup>.

Podemos ver entonces, que la *intentio* que percibe la cogitativa o la estimativa supone composición, complejidad, relación y orden. Por ejemplo, la relación de determinado ali-

<sup>42</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *In III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2, co. «[...] *Quod enim animal imaginetur formas apprehensas per sensum, hoc est de natura sensitivae apprehensionis secundum se: sed quod apprehendat illas intentiones quae non cadunt sub sensu, sicut amicitiam, odium, et hujusmodi, hoc est sensitivae partis secundum quod attingit rationem. Unde pars illa in hominibus, in quibus est perfectior propter conjunctionem ad animam rationalem, dicitur ratio particularis, quia confert de intentionibus particularibus; in aliis autem animalibus, quia non confert, sed ex instinctu naturali habet hujusmodi intentiones apprehendere, non dicitur ratio, sed aestimatio [...]*».

<sup>43</sup> GARCÍA JARAMILLO, MA, *op. cit.*, pp. 58 y ss.

<sup>44</sup> BLACK, D., «Estimation (*Wahm*) in Avicenna: the logical and psychological dimensions», *Dialogue* XXXII, 1993, 219-258, pp. 6, 28-29 de la versión digital.

<sup>45</sup> BLACK, D., «Imagination and estimation:...», *op. cit.*, pp. 16, 11-15.

<sup>46</sup> FABRO, C., *op. cit.*, pp. 212 y ss.

<sup>47</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *De principio individuationis*.

<sup>48</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *In III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2, ra. 2.

mento con la nutrición propia, de determinada rama con la construcción de un nido, y, a su vez, del nido con la reproducción y cuidado de la prole, etc. La cuestión es que Tomás parece admitir también que este orden y esta relación incluida en la *intentio* pueden ser captados de dos modos: *collativo* y simple. Lo *collativo* es patente a partir de la participación de la razón en la cogitativa. El modo simple aparece como el segundo *intellectus* del silogismo práctico y que se pone como parte de la prudencia<sup>49</sup>. Pero también parece ser el modo por el que el animal estima<sup>50</sup>. El animal, que no puede componer ni comparar por sí mismo, debe captar de modo simple las intenciones que representan una ordenación de ciertas realidades a su naturaleza, y, a su vez, de su naturaleza, manifestada en sus necesidades o inclinaciones, a las realidades que podrían satisfacerlas. En este sentido, la complejidad del instinto capacita al animal para estimar inmediatamente y de modo simple. Así, la complejidad se traslada al instinto, y en definitiva a la inteligencia ordenadora del Autor de la naturaleza, permitiendo la simplicidad de la estimación animal. Algo semejante sucede con la captación de los principios prácticos en el hombre. La sindéresis supone la captación simple e inmediata de una ordenación. Como ley, la ley natural es una ordenación, pero no producida como tal por la razón humana, sino solamente captada por ella a través del hábito natural de la sindéresis<sup>51</sup>.

Se puede decir que así como la participación del *intellectus* en la razón humana es en primer lugar a través del hábito natural de los primeros principios teóricos y prácticos, la participación de la razón en la estimativa animal es a través de una disposición natural para estimar, o sea, para descubrir una relación ya determinada por su propia naturaleza. Esto podría incluir formas *a priori* o no. Solamente deseamos apuntar que, dada la irremediable concreción del conocimiento sensible del animal, no abierto a lo universal, parece difícil que esa concreción se salvase con intenciones «puras». La relación debe ser de este olor con este peligro, de esta rama con este nido, etc.

### c) *Opinio y phantasia*

Además de referirse a estimativa o cogitativa e imaginación, Tomás utiliza la pareja *opinio-phantasia* como conocimientos previos a las pasiones. Esta consideración le viene sobre todo de otra fuente aristotélica, Juan Damasceno, y del mismo Aristóteles. A la fantasía no sigue ningún movimiento pasional de los apetitos ya que sus imágenes son equivalentes a la pintura de algo terrible que no nos involucra. La opinión, por su parte, reviste un carácter similar a la estimativa; a ella sigue inmediatamente la pasión. Los ejemplos usados refieren a las pasiones de ambos apetitos<sup>52</sup>. La *phantasia* opera como simple aprehensión de lo real, no capta su objeto bajo la razón de bueno o malo, conveniente o nocivo, como

<sup>49</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *S. Th.*, II-IIae, q. 49, a. 2, ra 1 y ra. 3.

<sup>50</sup> Esto también parece interpretar FABRO, C., *op. cit.*, pp. 230: «[...] la diferencia está en el hecho de que el animal aprehende inmediatamente las *intentiones* que convienen a su vida [...]». Fabro cita *In III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2.

<sup>51</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2, co.

<sup>52</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *In Libros de Anima II et III*; L. III, lecl. 4, n. 20, 21. Estos textos están en aparente contradicción con L. III, n. 2 porque en este último toma fantasía como conocimiento sensible en general.

lo hace la *opinio* componiendo y dividiendo. Por este componer y dividir se distingue la *opinio* de la *phantasia*, pero también de la estimativa natural del animal.

### 3. Participación y finalidad en el orden de las potencias sensibles

#### a) *Aestimativa est propinquior rationis*

Tomás sostiene que la estimativa y la cogitativa son las potencias aprehensivas superiores del nivel sensible porque cada una a su modo participa de la razón. Y en primer lugar la cogitativa por ser potencia del alma humana racional<sup>53</sup>. Del mismo modo, el apetito irascible y sus pasiones son superiores que las del concupiscible por hallarse más próximas a la razón. Al contrario las pasiones desordenadas del concupiscible son más torpes por estar más alejadas de aquella<sup>54</sup>. Asimismo, la imaginación, el sensorio común y los sentidos externos son más naturales al nivel animal o sensible; es decir son más propios de dicho nivel<sup>55</sup>.

Sin embargo, también la estimativa animal está próxima en cierto sentido a la razón<sup>56</sup>. En primer lugar porque lo superior de un grado de ser se toca y participa en algo de lo inferior del grado que le sigue<sup>57</sup>. Esto también sucede entre el ángel y el hombre. Tomás sostiene explícitamente que:

*[...] el hombre en cuanto es contemplativo, es algo sobrehumano: porque en la simple visión del intellectus se continúa el hombre con las sustancias superiores, las cuales se llaman inteligencias o ángeles, como los animales se continúan con los hombres en la estimativa, la cual es lo supremo en ellos, y según la cual operan algo similar a las operaciones de la razón [...]*<sup>58</sup>.

<sup>53</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *S. Th.*, I, q. 78, a. 4. «[...] *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 [...]*».

<sup>54</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *QDV*, q. 25, a. 2, co.

<sup>55</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *QDV*, q. 25, a. 2, co. «[...] *tam ex parte apprehensivarum virium quam ex parte appetitivarum sensitivae partis, aliquid est quod competit sensibili animae secundum propriam naturam; aliquid vero, secundum quod habet aliquam participationem modicam rationis [...] quod animal appetat id quod est delectabile secundum sensum, quod ad concupiscibilem pertinet, hoc est secundum propriam rationem sensibilibus animae; sed quod relicto delectabili appetit victoriam, quam consequitur cum dolore, quod ad irascibilem pertinet, competit ei secundum quod attingit aliquantulum appetitum superiorem; unde irascibilis est propinquior rationi et voluntati quam concupiscibilis [...]*».

<sup>56</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *QDV*, q. 25, a. 2, co. «[...] *Sicut vis imaginativa competit animae sensibili secundum propriam rationem, quia in ea reservantur formae per sensum acceptae; sed vis aestimativa, per quam animal apprehendit intentiones non acceptas per sensum, ut amicitiam vel inimicitiam, inest animae sensitivae secundum quod participat aliquid rationis [...]*». In *III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2, co.

<sup>57</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *QDV*, q. 25, a. 2, co: «[...] *atingens ad ultimum eius in sui supremo; (sicut dicit Dionysius, in VII cap. De divinis nominibus), quod divina sapientia coniungit fines primorum principii secundorum [...]*»; In *II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 1, ra. 3.

<sup>58</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., In *III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 2B, ra. 1: «[...] *homo, in quantum est contemplativus, est aliquid supra hominem: quia in intellectus simplici visione continuatur homo superioribus substantiis, quae intelligentiae*

Además el Aquinate explica que la estimativa animal no obedece a la razón por carecer de ella, pero que sin embargo, la racionalidad y orden de la conducta animal muestran que dicha estimativa se encuentra bajo la razón divina. Esta participación se muestra incluso en cierta semejanza de las virtudes morales<sup>59</sup>.

Por otra parte, y como señalamos *supra*, la cogitativa participa de la razón solamente por ser *collativa* y no por poseer otras virtualidades de la *ratio*. Pero en el caso de la estimativa animal no se participa la capacidad *collativa*, sino solamente el conocimiento que debería provenir de una *collatio*. Es decir que en este último caso, el modo es *ut natura*, en lugar de ser *collativo*.

Ahora bien, en el caso del hombre, la participación de la *ratio* del *intellectus* va más allá de los hábitos naturales de los primeros principios y se extiende a un modo intelectual o intuitivo, por ejemplo en los juicios *per se nota sapientibus*<sup>60</sup>. Cabe preguntarse si no sería correcto extender la virtualidad de la estimativa animal en la misma línea que lo hacen Avicena y Juan de La Rochelle, es decir, hasta la de estimar en base a una experiencia pasada, pero donde es inevitable cierta *collatio*. Por ejemplo, cuando un perro reconoce las piedras o los palos como peligrosos en el futuro inmediato en base a una experiencia pasada<sup>61</sup>. Analizar esta temática nos sacaría de la obra de Tomás.

Asimismo, la cogitativa humana no solamente participa de una capacidad *collativa*, sino también de una capacidad intelectual que también proviene de la razón como potencia en su modo intelectual. Como señalamos antes, el Angélico toca este tema al tratar del doble intelecto que debe ponerse en la virtud de la prudencia<sup>62</sup> y también al considerar el conocimiento del singular<sup>63</sup>. De este modo, la cogitativa no solamente participa de lo más bajo del nivel racional, o sea de la virtud *collativa* de la *ratio*, sino también del *intellectus* que es lo más elevado. Por esto es llamada también *intellectus passivus*<sup>64</sup>.

### ***b) Irascibilis est quasi propugnatrix concupiscibilis***

Por otro lado, y en aparente oposición a lo sostenido en el punto anterior sobre la superioridad tanto de la estimativa como del irascible, Tomás repite que el irascible tiene por fin el concupiscible; y que la misma estimativa, en cuanto potencia que muestra su objeto al irascible, también está al servicio de la afectividad concupiscible<sup>65</sup>.

*vel Angeli dicuntur, sicut animalia continuantur hominibus in aestimativa, quae est supremum in eis, secundum quam aliquid simile operibus rationis operantur [...]*».

<sup>59</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *S. Th.*, I-II, q. 24, a. 4, ra. 3: «[...] in brutis animalibus appetitus sensitivus non obedit rationi. Et tamen inquantum ducitur quadam aestimativa naturali, quae subicitur rationi superiori, scilicet divinae, est in eis quaedam similitudo moralis boni, quantum ad animae passiones [...]».

<sup>60</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, co.

<sup>61</sup> JUAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 101 (XXVI), 18-24, p. 248.

<sup>62</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *S. Th.*, II-IIae, q. 49, a. 2, ra. 1 y ra. 3.

<sup>63</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *Sententia libri Ethicorum*, L. 6, lect. 9, n. 13. En adelante *Sent. L. Ethic.*

<sup>64</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *Sent. L. Ethic.*, L. 6, lect. 9, n. 21.

<sup>65</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *QDV*, q. 25, a. 2, co; *S. Th.*, I, q. 81, a. 2, co.

Esta paradoja no se observa en el nivel racional, donde Tomás nunca dice que el *intellectus* esté al servicio de la *ratio* o que la *voluntas ut natura* lo esté de la *voluntas ut ratio*. Más bien al contrario: el *intellectus* es principio y término de la *ratio*, y lo mismo sucede con la voluntad<sup>66</sup>.

Llegados a este punto podemos observar lo siguiente: la circularidad de concupiscible-irascible-concupiscible, pareja a la de *sensus* e imaginación -cogitativa- *sensus* e imaginación, está centrada en lo que es propio y natural del nivel sensible. Por el contrario, la circularidad de *intellectus-ratio-intellectus*, pareja a la de *voluntas ut natura-voluntas ut ratio-voluntas ut natura*, está centrada en lo superior del nivel racional. Es inevitable preguntarse la o las razones de este desplazamiento.

La razón más probable está en los dos modos de conocer y querer, los cuales se dan tanto en el nivel sensible como en el racional; es decir, en el modo *ut natura* o simple, y en el modo *collativo* o discursivo. Así Tomás pone siempre como principio y término un modo simple de conocer o de querer. Esto sucede en todos los ámbitos que hemos estudiado.

Pero esta razón que aducimos está conectada con la dialéctica medio-fin, típica de los conocimientos afectivos y prácticos. Entonces podemos ver que para Tomás el concupiscible y sobre todo su objeto el bien deleitable, propio de la naturaleza sensible, son un fin para el irascible. Son un fin y no simplemente un término, o en otras palabras el hecho de ser término natural —lo cual es observable a la experiencia— nos muestra que también es un fin, dado que la naturaleza no puede hacer nada en vano. De este modo el irascible y, con él, la estimativa están ordenados al concupiscible. Esto sucede en el nivel sensible y sin considerar la relación de la cogitativa con la razón y la voluntad. En esta segunda instancia la cogitativa sirve a las potencias racionales y los afectos a la voluntad.

De manera que el animal o el nivel sensible en sí mismo no tienden más que a una trascendencia horizontal, es decir a la reproducción o pervivencia de la especie. Para ello no es necesario un progreso en la experiencia sensible, es suficiente que el conocimiento de la estimativa sea natural o heredado<sup>67</sup>.

El hombre, por el contrario, está orientado hacia lo superior de su nivel racional. Por un lado, lo más natural es la razón; pero por otro lado, su fin está en el *intellectus*. Esto muestra ya la orientación de la naturaleza humana a la trascendencia, la cual es posible, finalmente, porque se da una emergencia del alma espiritual sobre lo corporal y sobre lo sensible<sup>68</sup>. Peghaire cita un texto de Tomás donde, parafraseando a Proclo, dice que el alma humana fue creada *in horizonte aeternitatis*<sup>69</sup>.

Este estar centrado en lo superior del nivel racional se manifiesta en la prioridad del *intellectus* sobre la *ratio* y en la prioridad de la *voluntas ut natura* sobre la *voluntas ut*

<sup>66</sup> REYES ORIBE, B., *op. cit.*, pp. 91-99.

<sup>67</sup> Repetimos que nuestra pretensión se centra en dilucidar lo que propuso Tomás para explicar este tema y no en confrontar con la ciencia actual. De otro modo tendríamos que considerar la necesidad de progreso e, incluso, de cierta *collatio* en el conocimiento animal para su adaptación al ambiente.

<sup>68</sup> PEGHAIRE, J., *op. cit.*, pp. 77-79.

<sup>69</sup> TOMÁS DE AQUINO, S., *In IV Sent.*, d. 50, q. 1, a. 1, co.

*ratio*. Dicho de otro modo: en una prioridad de la contemplación sobre el discurso y del amor sobre la elección.

El conocimiento y el amor sensibles apuntan «al costado», si se me permite la expresión; o sea, apuntan a su mismo nivel. Están circunscriptos a su orden. Por su parte, el conocimiento y el amor racionales apuntan «hacia arriba», es decir, a Dios.

Sin embargo, en el hombre el nivel sensible está orientado también al racional, por eso es que la cogitativa sirve a la razón y a la voluntad, y por eso también es posible desarrollar virtudes en los apetitos sensibles. Precisamente aquí se ve cómo también los afectos se centran «hacia arriba» en una medida perfectiva en virtud del orden que pone en ellos la razón. Orden que supone desplazar el centro afectivo a la vida volitiva.

## Conclusiones

En primer lugar, debemos decir que las intenciones no son heterogéneas a las formas, aunque sean necesarias potencias distintas para aprehenderlas. Tomás sostiene que la estimativa trabaja con lo aprehendido, es decir con las formas de la imaginación. Lo que hace es componer y dividir; dividir una cualidad de una forma y compararla con otra. Esta capacidad *collativa* proviene para la cogitativa humana de su participación de la razón.

Un problema diferente es, según vimos, que la estimativa animal tenga la virtud de realizar la operación necesaria —la *collatio*— para encontrar una valoración. En este caso, lo más coherente con pensamiento del Angélico es pensar que en la estimativa animal hay un hábito semejante al de los primeros principios respecto de los significados o valoraciones heredados, con o sin formas innatas —tema éste que excede nuestro propósito—.

Por su parte, las formas pueden ser simples y pueden, a su vez, ser captadas por un acto de simple imaginación. Sin embargo, Tomás reconoce que, por la misma participación racional, en el hombre puede haber imágenes compuestas.

Las intenciones son complejas, suponen una relación, un orden, una composición aprehendidos por la estimativa o la cogitativa. Sin embargo, el animal, que es incapaz de *collatio* según Tomás, las aprehende de modo simple, probablemente por un hábito natural.

En segundo lugar, vimos que se presentaba una dificultad sobre el papel de la imaginación como conocimiento precedente a la afectividad. Por un lado, la imaginación no juzga sobre los bienes deleitables ya que ese papel está reservado a los sentidos externos, y en particular al tacto; por otro, es la imagen la que presenta su objeto al concupiscible. La respuesta está ligada a la simplicidad del objeto del concupiscible, que es inmediatamente representado y presentado por la imaginación a la vez que es gustado.

En tercer lugar, consideramos los objetos de los apetitos sensibles. El objeto del concupiscible es el bien deleitable; este bien es simple y, a su vez, natural o sea conveniente a la naturaleza sensible. Por esto es que puede ser objeto de la imaginación y los sentidos. Al contrario, el objeto del irascible es el bien arduo, o sea, un bien mediado por otro, un bien en orden a otro o un bien rodeado de circunstancias. Por esto mismo es objeto de la estimativa o cogitativa.



En cuarto lugar, analizamos la superioridad de la estimativa, de la cogitativa y del irascible sobre el concupiscible, la imaginación y los otros sentidos. Esta superioridad se funda en la participación de los primeros de la razón, la cual lleva a una mayor proximidad y, por supuesto, semejanza con esta. Esta participación de la razón es la que permite a la cogitativa operar de modo comparativo y compositivo.

En quinto lugar, vimos que a pesar de todo la estimativa, la cogitativa y el irascible sirven al concupiscible, el cual no solo es su principio, sino también su término. Además, en el caso del animal, las pasiones del irascible están absolutamente finalizadas por las del concupiscible. Al contrario, en el hombre las pasiones todas están al servicio de la justicia y la caridad. Pero esto es posible porque la participación de la razón es ontológica –el hombre es él mismo racional– y es operativa –el hombre posee la razón y la voluntad como potencias–. Además la misma razón humana participa del *intellectus*. Desarrollar más esta cuestión nos llevaría –lo que dejamos para la continuación de este trabajo–, a habérmolas con la *ratio inferior* y la *ratio superior*, como asimismo con la distinción entre apetito de los *commoda* y *voluntas ut natura*.

Esto nos hacía ver dos circularidades: la de concupiscible-irascible-concupiscible, precedida de una ordenación de las potencias aprehensivas; y la de *intellectus-ratio-intellectus*, reflejada en la de *voluntas ut natura-voluntas ut ratio* y *voluntas ut natura*. En la primera no hay trascendencia, salvo que consideremos como trascendencia individual a la reproducción, porque el principio es lo deleitable, o sea, lo que es estrictamente sensible. En la segunda hay trascendencia porque el principio y el término están en lo superior del nivel racional, o sea, en el *intellectus*. Finalmente, la principal semejanza entre estas dos circularidades está en que ambas se originan en un conocimiento y querer simples, y en que ambas terminan en otro conocimiento y otro querer simples. Difieren, por otra parte, en que lo *ut natura* del nivel sensible no es lo superior de este nivel; mientras que lo *ut natura* o *ut intellectus* del nivel racional, están en el ápice del alma\*.

---

\* Artículo recibido: 15 de septiembre de 2010. Aceptado: 25 de octubre de 2010.

## Bibliografía

BERRÓ, A., «La *acceptio a rebus* como condición del espíritu encarnado», *Sapientia* LIII, 203, 1998.

BLACK, D., «Estimation (*Wahm*) in Avicenna: the logical and psychological dimensions», *Dialogue* XXXII, 1993.

....., «Imagination and estimation: arabic paradigms and western transformations», *Topoi* 19, 2000.

BRENNAN, R.E., *Psicología tomista*, trad. de Villacorta Saiz, E., Morata, Barcelona, 1960.

FABRO, C., *Percepción y pensamiento*, trad. de Lisón Buendía, J.F., Eunsa, Pamplona, 1978.

GARCÍA JARAMILLO, M.A., *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Eunsa, Pamplona, 1997.

GILSON, É., *El tomismo*, trad. de Múgica, F., Eunsa, Pamplona, 1978.

JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, ed. Bougerol, Paris, Vrin, 1995.

PEGHAIRE, J., *Intellectus et ratio selon Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris-Ottawa, 1936.

REYES ORIBE, B., *La voluntad del fin en Tomás de Aquino*, Vórtice, Buenos Aires, 2004.

THOMAE AQUINATIS, S., *Opera omnia*, en [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org), editado por Alarcón, E.