

**Miguel Alejandro García Jaramillo:** *La doctrina de la cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, EUNSA: Pamplona 1997, 418 pp.

A pesar de centrarse fundamentalmente en Santo Tomás, el uso de las fuentes no representa un mero recurso a la erudición, sino una herramienta hermenéutica que García Jaramillo acuña para llenar lo que denomina los huecos del pensamiento de Tomás de Aquino.

Según el autor, la doctrina en Tomás de Aquino, tal cual se encuentra en sus obras y al menos en el tema que aborda el libro, no es simétrica ni esféricamente lisa: necesita ser sometida a interpretación precisamente en el sentido de que hay que llenar los huecos. No obstante esto, estima que es coherente. Santo Tomás parece haber escrito despreocupado del conocimiento que su eventual lector pudiese tener sobre Aristóteles, San Agustín, Avicena, Averroes y San Alberto Magno, entre otros. El hilo conductor que nos lleva desde estos pensadores hasta el Aquinate, parece obedecer a un intento de que la inercia diera mayor peso a ciertas afir-

maciones y tesis que, sin estar explícitas en Santo Tomás, vienen a llenar los huecos de su doctrina y que, en tales supuestos, es legítimo atribuirle; también, por el contrario, con dicho método ha logrado destacar ciertas insuficiencias en su pensamiento. Así, el recurso metódico, cuando la situación lo amerita, a las fuentes, parece estar justificado, toda vez que, en mi opinión, no se entenderían cabalmente muchas de las expresiones del Aquinate en este punto sin alusión a los textos de los que recibió su formación intelectual.

La manera de acceder al tema será mediante la exposición de tres puntos que considero que pueden contener la síntesis del trabajo.

a) En primer lugar, una tesis que subyace en este trabajo, señalada en los capítulos II y IV, y que es la siguiente: *es diferente aprehender formas que aprehender intenciones*. Para comprender cabalmente esta afirmación, debe inquirirse acerca de qué es una forma y qué es una intención en el conocimiento sensitivo.

Como un primer acercamiento, la forma es aquello que aprehenden los sentidos interiores, pero

que antes fueron percibidos por los externos. Entre los contenidos formales son nombrados los sensibles *per se* propios y comunes, según los interpretara Aristóteles; esto es, el color, sabor, olor, figura, movimiento, etc. Es decir, son aquellos contenidos que inmutan al sentido externo, que integra o discierne el sentido común y conserva la imaginación.

Por el contrario, los contenidos intencionales son aquellos que aprehenden los sentidos internos, pero no fueron antes percibidos por los externos. Entre los contenidos intencionales son nombrados los sensibles *per accidens*, como la amistad-enemistad o la utilidad-nocividad. Es decir, son aquellos contenidos que, encontrándose en las cosas sensibles, no inmutan a los sentidos externos, sino que son captados por la estimativa y conservados por la memoria.

Profundizando un poco más, los contenidos intencionales son principio de acción y pasión; mientras que los contenidos formales son vitalmente neutros. De ahí que para Santo Tomás la estimativa aprehende al individuo como principio de acción y pasión, mientras que la

imaginación es tal 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. En síntesis, mientras que los contenidos captados por la estimativa determinan acciones o pasiones, los de la imaginación son vitalmente neutros.

Aportando una tercera definición relativa al contenido intencional, García Jaramillo retoma el sentido que al término *intentio* le da Affnau -conocido intérprete de Avicena- quien lo traduce como *significación*. Esta traducción, según el primero, no parece violentar el sentido del término, sino que lo enriquece e incluso lo hace próximo a la psicología actual. De este modo divide el conocimiento en conocimiento *sin* significado y conocimiento *con* significado. Así, según lo visto, aprehender sensiblemente *con* significado es aprehender un objeto ligado a acciones y pasiones. Por el contrario, aprehender *sin* significado es aprehender un objeto sobre el cual no se puede actuar o del cual no se puede padecer nada. Por eso ha expuesto en el capítulo IV que los contenidos formales

son neutros, es decir, no despiertan acción o pasión.

En el mismo capítulo IV, el autor hace ver que la diferencia entre imagen e *intentio* fue por primer vez introducida por Aristóteles en el *De Memoria et Remiscentia* (450a, 26-450b, 19) cuando se preguntó acerca de qué es lo que conocemos. “o lo que se recuerda es la impresión del espíritu o el objeto mismo que la ha producido. Si es la impresión, no recordáramos ni poco ni mucho las cosas que están ausentes; y si (es) el objeto, (el que se recuerda) ¿cómo es que en el acto de sentir la impresión recordamos el objeto ausente que no sentimos? Admitido que haya en nosotros algo semejante a un sello o a una pintura, ¿a qué se debe que no sintiendo más que esta cosa recordemos sin embargo otra y no recordamos esta misma cosa? Si cuando se recuerda algo, contempla uno en sí esta impresión y no siente otra cosa que ella; ¿cómo es que se recuerda, sin embargo, un objeto que no está presente?” (*De Mem.* 1; 450a 26-b19).

Aristóteles mismo responde a esta aporía diciendo que la noción que el alma contempla, es

cierta cosa en sí misma, si bien es igualmente imagen de otra cosa. Y así, en tanto que se considera en sí mismo, es una representación del espíritu; y en tanto que hace relación a otro objeto, es como una copia y un recuerdo

La imagen, pues, como cosa en sí es una forma y es conservada en la imaginación; pero la imagen que lleva a otro es denominada *intentio* y es conservada en la memoria.

Este sentido de *intentio* no está divorciado de los antes aludidos. Santo Tomás dice que “el pretérito puede referirse a dos cosas: al objeto que es conocido o al acto de cognición. Ambas cosas se unen en la parte sensitiva... de donde al mismo tiempo el alma recuerda que él sintió en el pasado y que él sintió cierto sensible pretérito” (*Summa Theologiae*, I, 79, 6, c.). Retomando la doctrina planteada por Avicena y Averroes, García Jaramillo hace ver cómo Santo Tomás debió haber visto que mientras la imaginación se refiere *ad obiectum quod cognoscitur*, conservado en el *thesaurus formarum*, la memoria se refiere *ad cognitionis actum*, conservado en el *thesaurus intentionum*.

Se puede decir, que la imagen en sí es el signo material y que el verdadero signo formal (*ducens in aliud*) es la *intentio*.

b) El segundo punto contiene el desarrollo de la siguiente tesis, igualmente presente en todo este trabajo: *las facultades sensitivas apprehensivas no son conservativas y viceversa*.

Esta tesis, desarrollada en los capítulos II y IV, fue en primer lugar formulada por Avicena y después acuñada por Tomás de Aquino.

Entre las facultades apprehensivas se encuentra el sentido común y la estimativa; entre las conservativas, la imaginación y la memoria. Que las conservativas no sean apprehensivas significa que ni la imaginación por sí imagina, ni la memoria por sí recuerda: en otros términos, son pasivas. Es por la estimativa por lo que la memoria recuerda y por la que la imaginación imagina. En otros términos, imaginar o recordar, es decir, la consideración actual de lo que sólo se tiene habitualmente, le corresponde a la estimativa. Esta reflexiona no sobre sí, sino sobre el llamado archivo de las formas (imaginación), cuando imagina, o sobre el archivo de las

intenciones (memoria) cuando recuerda. De este modo, se puede decir con San Alberto que las facultades conservativas tienen dos actos: uno propio, por el cual se definen, a saber, por conservar; y otro común -que García Jaramillo llama en el primer capítulo de su libro *continuatio* en acto segundo- por el cual evocan.

Este papel que la estimativa realiza frente a los sentidos internos, lo realiza el sentido común respecto de los externos: e igual que las facultades conservativas -que son pasivas- tienen dos actos, los sentidos externos -que también son pasivos- tienen también dos actos. A esta consideración García Jaramillo ha sido inclinado por el famoso pasaje del *De Somno* (455a, 12) expuesto al principio del capítulo IV del libro: "Cada sentido desempeña a la vez una función especial y una común. La función especial de la vista es ver; la del oído, oír, etc. Pero además hay una facultad común que acompaña a todos los sentidos y que a la vez ve, oye y siente. Y así, no es ciertamente por la vista como se ve que se ve.

Ahora bien, se ha dicho que el sentido común y la estimativa

son facultades aprehensivas. Pero para Aristóteles, Avicena y Tomás de Aquino *aprehender* — *en sentido estricto*— es juzgar, es decir, componer y dividir. Estas tesis ofrecen al autor el fundamento para hablar de dos niveles de conciencia sensitiva y de dos niveles de integración sensorial para cada una de las dos facultades conservativas.

Aunque no la hace propia, García Jaramillo retoma una objeción cuyos orígenes se pueden remontar a Ockham y a los seguidores de San Agustín. En efecto, los dos puntos hasta ahora expuestos se podrían objetar diciendo que se están multiplicando innecesariamente las facultades. Santo Tomás dice reiteradamente que lo que la naturaleza puede hacer por uno, no lo hace por dos, es decir, la naturaleza es económica. ¿Acaso no estamos duplicando tanto los niveles de conciencia como las facultades conservativas? Como ha dejado ver García Jaramillo en el capítulo IV, ello no es así. La pauta para responder es inferida por el autor a partir del análisis de la conciencia incompleta observada en la conciencia del sueño y en la conciencia del olvido.

En cuanto a los niveles de conciencia, el autor considera que si se llegara a analizar minuciosamente los opúsculos *De somno et vigilia* y *De somnis* se verá que la conciencia del sueño impone un doble nivel de conciencia sensitiva.

En *De somno et vigilia* (455a, 25-455b, 13) se afirma que nos damos cuenta de que alguien duerme por la ausencia de la sensación en general y la vigilia se caracteriza por la presencia de la sensación. Y Aristóteles agrega: “cuando el sentido que domina a todos los demás y al cual todos los demás van a parar, experimenta una afección, es muy claro que todos los demás sentidos sin excepción, deben experimentarla a la par con él”. Ahora bien, cuando hay impotencia para sentir en general, es claro que el principio mismo que nos sirve para percibir sea el responsable de dicha impotencia. Dormir, pues, es la privación o impotencia del sentido común para sentir.

Ahora bien, en el siguiente opúsculo, el *De Somnis* (461b 17-462a 7), se pregunta cómo, pues, sentimos que dormimos. Y afirma: “si durante el sueño se siente que se duerme, si se tiene

conciencia de la percepción que revela el sueño, la apariencia se muestra claramente, pues hay en la imagen algo que nos dice que ella se parece a Corisco, pero que no es Corisco, porque hay algo en el alma que nos dice que lo que vemos no es más que un sueño. Por el contrario, si no se sabe que se duerme, nada hay que contradiga a la imaginación .

Según el autor, si analizamos bien este texto, es mediante “el sentido que juzga en último término y en definitiva”, “el sentido que siente realmente”, por el que se distingue la imagen en cuanto imagen (*intentio*) y la imagen como cosa en sí (forma). Ahora bien, cuando la imagen se toma como imagen -esto es, como *intentio*-, entonces tomamos los sueños como sueños. Pero cuando la imagen se toma como cosa en sí, tomamos a los sueños como reales. Ahora bien, ¿de qué depende que cuando dormimos tomemos el sueño como sueño o lo tomemos como real? Al primer caso, responde Aristóteles: “si se siente que se duerme”, o según un desarrollo a partir del *De Somno*, “si se siente que el sentido común es impotente para sentir” o, para resaltar más la

paradoja, “si se siente que no se siente”, se toma la imagen como imagen, es decir, como mero signo formal. Pero como no puede ser el mismo sentido común el que siente los sueños, hay un doble nivel de conciencia sensitiva. Por el contrario, “si no se sabe que se duerme”, se toma la imagen como real.

De este modo, si en el sueño se sabe que se está dormido por la concientización de la inconsciencia del sentido común, en la vigilia la estimativa es consciente de la conciencia del sentido común. Y no podría ser de otra manera, pues cuando dos facultades concurren en un solo acto entre ellas media una relación de instrumentalidad. Así, pues, cuando en la vigilia se juzga un objeto presente a la vista, ésta, el sentido común y la estimativa lo juzgan también. Si en el orden natural es cierto que según la *continuatio* en acto primero las facultades inferiores pueden existir sin las superiores, en la *continuatio* en acto segundo las inferiores no pueden actuar sin las superiores.

Concluimos, pues, por nuestra parte, diciendo que reducir por economía el doble nivel de conciencia sensitiva nos llevaría a

dejar sin explicación la conciencia del sueño, a no ser por accidente.

Pero, como expone el autor en el capítulo IV, tampoco el criterio de economía se puede aplicar a la duplicación de las facultades conservativas. Nuevamente es la conciencia incompleta la que nos saca del escollo, pero ahora no es la conciencia del sueño, sino la conciencia del olvido. Como lo hizo ver muy bien San Agustín, si el olvido es no saber, ¿cómo puedo saber que no sé, pues el saber está presente y el no saber ausente? Recordar que he olvidado parece, pues, un círculo cuadrado.

Es Avicena ahora quien sale a la defensa. Igual que en San Agustín, para Avicena si deseo recordar o soy consciente de que he olvidado, no lo he olvidado todo: o conservo la forma o la intención. El recuerdo se ejecuta y el deseo de recordar termina cuando he captado la comparación de la forma y la intención, pues cuando dos objetos caen bajo una misma comparación pueden ser conocidos simultáneamente. Así, para Avicena el deseo de recordar tendrá dos direcciones según qué se conser-

ve y qué se haya olvidado. Si se conserva la forma, el movimiento será de ésta a la intención; si se conserva la intención, será de ésta a la forma.

En el otro proceso, de la intención a la forma, la estimativa considerará las acciones y pasiones hasta que la propia estimativa encuentre el color o sabor a que estuvieron unidos a dichas acciones.

La estimativa, pues, es como la vista que tiene un ojo puesto en el archivo de las intenciones y otro en el de las formas. Más aún, se puede calificar que a nivel sensitivo el verdadero ojo es el ojo de la estimativa, pues el ojo ocular no ve, por ejemplo, los sueños y, en la vigilia, se ordena como instrumento del sentido común y la estimativa. Y esto no metafóricamente, sino en el más estricto sentido, pues la acción se atribuye en primer lugar y ante todo al agente principal y secundariamente al instrumental.

c) El tercer punto que aparece en el libro se refiere a la cogitativa en relación con las facultades superiores del hombre y alude a los capítulos V a VII del mismo.

García Jaramillo sostiene que la cogitativa tiene un papel me-

dial fundamental en dos movimientos del alma, a saber, el *motus a rebus in animam* y el *motus ab anima ad res*.

La importancia de la cogitativa en el *motus a rebus in animam* se evidencia por dos denominaciones adicionales que recibe esta misma facultad: *intellectus* y *ratio*. Tomás de Aquino expone estas funciones en los siguientes puntos: "Así como al intelecto pertenece el juicio absoluto sobre los primeros principios en universal y a la razón el discurso sobre los principios a las conclusiones, así también sobre los singulares: la facultad cogitativa se llama *intellectus* en cuanto que tiene el juicio absoluto sobre los singulares... y se llama razón en cuanto que discurre de una cosa a otra (In VI Eth. lect. IX, n. 1255).

Estos conceptos han sido tratados en el capítulo V del estudio que ahora reseñamos, donde se ve que así como la razón universal es *collativa intentionum universalis*, la razón particular es *collativa intentionum particularis*; y así como la intelecto le corresponde el *iudicium absolutum de primis principis in universalibus*, a la cogitativa le corresponde el *iudicium absolutum de*

*singularibus*.

El ejemplo reiterado de *iudicium absolutum de singularibus* es "esta hierba sanó a Sócrates". Ahora bien, para Tomás de Aquino toda *collatio* es un proceso definido bajo la fórmula *ex uno per multa ad unum*. Así el *per multa* en la sensibilidad animal es inaccesible, dada su incapacidad de objetivar reflexivamente el pasado: los animales usan las experiencias pasadas, pero no las objetivan en tanto que pasadas. La fórmula "recuerdo que recuerdo" sólo es antropológicamente posible. Por ello sólo el hombre es capaz de *experimentum*. Por la cogitativa tomada como *intellectus* sé que hoy fue Sócrates curado por esta hierba; pero por la capacidad reflexiva de la cogitativa sé que ayer también lo fue Platón y un día antes Pericles. Esto es el *per multa* que corresponde también a la cogitativa en cuanto que es *collativa intentionum particularis*. El punto terminal de este proceso es la adquisición de la ciencia, esto es, la consideración de una cualidad al margen de los singulares, punto *ad unum* de la sensibilidad, pero *ex uno* del *intellectus universalis*.

Bajo el *motus ab anima in res*,

García Jaramillo coloca en general lo que Tomás de Aquino denomina *applicatio*, sea práctica como especulativa.

En el caso del intelecto nos encontramos con una peculiaridad que no existe en la sensibilidad: la misma facultad aprehende y conserva. Por el contrario, la estimativa aprehende, pero no conserva. De aquí que cuando reflexiona no lo hace sobre sí, sino sobre las facultades inferiores. Pero como el intelecto es aprehensivo y conservativo, no puede evocar lo que hay en él sin una reflexión propia. Por esto el hombre no puede *intelligere aliquid* sin *intelligere se intelligere*; o en otros términos, cuando entiendo algo, entiendo que yo entiendo algo (*intelligo me intelligere lapidem*).

No obstante esta situación privilegiada, para el autor la evocación del intelecto humano no es pura. El fundamento de esa idea es proporcionada por Tomás de Aquino, quien repite insistentemente que el intelecto no conoce nada sin una imagen de la fantasía.

Ahora bien, como la estimativa se puede volver a la imaginación y a la memoria, y es causa instrumental de la intelección, la

*applicatio* del intelecto tiene dos direcciones. En el capítulo VII, García Jaramillo recoge cómo explica Tomás de Aquino este proceso en su comentario al *De Memoria et remiscencia*, donde dice: "cuando el alma se convierte a la imagen en cuanto tal, el intelecto ve algún inteligible en el fantasma" y más adelante agrega: "cuando el alma se convierte al fantasma en cuanto que es cierta forma conservada en la parte de sensitiva... el intelecto considera un universal" (In *De Mem.* lect. III, n 343). En otros términos, cuando el intelecto se vuelve a través de la cogitativa a la imaginación, sólo capta un inteligible o un universal: por ejemplo, pienso en el hombre.

Pero cuando se vuelve a la memoria, considera al fantasma como una imagen de aquello que antes sentimos, y entendimos y entonces considera a la imagen como aquello *ducens in aliud*, esto es, conoce un individuo. En otros términos, la intelección del singular es judicativa: el singular es juzgado, no conceptualizado. Y es conceptualizado no en cualquier *applicatio*, sino en la *applicatio* a través de la cogitativa a la memoria.

Estas son en síntesis las líneas generales del presente estudio, donde el autor ha querido hacer ver la importancia de la estimativa-cogitativa tanto en su relación con las facultades inferiores como con las superiores.

La ventaja de la interpretación presentada se funda en una consideración activa y articulada del conocimiento. De modo que cuando el intelecto entiende, no sólo opera éste, sino también la cogitativa; pero ésta no sola, sino atendiendo al *thesaurus formarum* o al *thesaurus intentionum*. Para que el intelecto juzgue, debe volverse sobre sí con una reflexión propia y sobre la cogitativa con una reflexión impropia; la cual a su vez tendrá que volverse sobre la imaginación y la memoria también por una reflexión impropia. Este es el proceso por el que el intelecto quiere el singular y lo conoce, pero cuando lo quiere es bajo la razón formal de bien (como se ha tratado en el capítulo VI) y cuando lo conoce bajo la naturaleza común (como se ha tratado en el capítulo VII). La elección de un bien particular es un caso específico del conocimiento del singular, pues las acciones versan sobre el particular.

Aunque nuestra ponderación de la obra es positiva, por nuestra parte extrañamos los temas de la relación de la cogitativa en la aprehensión de lo bello, y las relaciones entre este planteamiento con las tendencias actuales de la psicología contemporánea, a pesar de las referencias marginales que el autor realiza.

*María Gabriela Arroyo Moreno*  
*Universidad Panamericana*

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.