

# La cogitativa en Cornelio Fabro. Para una filosofía no dualista de la percepción

Resumen: Este trabajo considera la relevancia de la teoría de la potencia de la cogitativa de Tomás de Aquino, subrayada por Cornelio Fabro durante sus primeras investigaciones en los años 40 del siglo XX, en los actuales estudios neuropsicológicos, y en especial como un modo especial de superar una perspectiva dualista en la psicología de la percepción. La tesis es coherente con una visión antropológica basada en la unidad substancial entre alma y cuerpo. En consecuencia, las capacidades de la facultad de la cogitativa (estimativa, en los animales) implican una peculiar versión de la percepción, irreductible a puro pensamiento, así como a las sensaciones, una versión que está presente en la concepción psicológica de M. Merleau-Ponty y de J. J. Gibson.

Abstract: This paper considers the relevance of the theory of the cogitative power in Aquinas, as highlighted by Cornelio Fabro during his early research in the fourth decade of the past century, in contemporary neuropsychological studies, and particularly as a specific way of overcoming a dualistic approach in the psychology of perception. The thesis is coherent with an anthropological view based on the substantial unity between soul and body. As a consequence, the capacities of the cogitative faculty (estimative in animals) involve a special account of perception, irreducible to pure thought and to sensations as well, an account that is present in the psychological view of M. Merleau-Ponty and J. J. Gibson.

Palabras clave: Cogitativa, estimativa, percepción, inteligencia animal, realismo cognitivo.

Keywords: Cogitative, estimative, perception, animal Intelligence, cognitive realism.

## 1. Introducción

La concepción de Tomás de Aquino de la cogitativa y estimativa, asumida a partir de la elaboración hecha por los filósofos árabes de la psicología aristotélica –especialmente Averroes– no recibió una gran atención por parte de la tradición tomista durante varios siglos<sup>1</sup>. Como es sabido, Cornelio Fabro

---

<sup>1</sup> No es éste el caso, naturalmente, de los autores concretos que han estudiado esta facultad en santo Tomás, entre los que destaca Fabro. Cf. al respecto, entre otros, R. ALLERS, “La vis cogitativa e la valutazione”, en *The New Scholasticism* 15 (1941) 195-221; G. KLUBERTANZ, *The Discursive Power*, St Louis 3 (Missouri), *The Modern Schoolman*, 1952; M. MANZANEDO, “La cogitativa del hombre y la inteligencia de los animales”, en *Angelicum* 67/3 (1990) 329-363; L. MAZZONE, *La vis cogitativa nella Antropologia di San Tommaso d’Aquino*, Roma, Pontificia Università degli Studi San Tommaso d’Aquino, 1995; M. A. GARCÍA JARAMILLO, *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Pamplona,

en su estudio *Percepción y pensamiento* (1941)<sup>2</sup> la llevó a un primer plano gnoseológico. Su importancia puede calibrarse cuando consideramos que esta facultad animal y humana está en el núcleo de la interpretación de la percepción como momento cognoscitivo fundamental, en el que confluyen de una manera dinámica la sensibilidad, la afectividad y la inteligencia. Esta conjunción no es la mera relación mecánica entre “módulos” psíquicos separados, sino que es más bien el resultado de una maduración del conocimiento, tomado en su complejidad creciente a lo largo de la vida. Gracias a este proceso, las diversas funciones o facultades humanas –también animales, en su nivel– quedan como fundidas según una forma de unidad participativa. De este modo, el pensamiento se puede encarnar en los sentidos, siguiendo vías precisas y no de cualquier manera, mientras los sentidos, por su parte, pueden ser elevados al nivel del pensamiento. Algo análogo vale para tantos otros niveles psicosomáticos, como, por ejemplo, la unidad entre intuición y elaboración cognitiva, entre inteligencia y voluntad, entre voluntad y emociones sensibles, y así para muchas otras dualidades antropológicas y gnoseológicas.

En este artículo quisiera detenerme en dos aspectos de la cogitativa puestos de relieve por Fabro y muy significativos en su empeño por acercar la psicología aristotélico-tomista de la percepción a la visión psicológica moderna de los años 40 del siglo XX, cosa que puede decirse aún con más razón con respecto a los resultados de la neurociencia contemporánea<sup>3</sup>.

Los dos aspectos son: primero, la importancia y actualidad que puede vislumbrarse para la función asignada a la cogitativa en atención a las actuales investigaciones de la neuropsicología de la percepción, donde se destaca una definitiva superación del dualismo drástico entre pensamiento racional y

---

Eunsa, 1997; A. J. LISSKA, “A look at inner sense in Aquinas: A long-neglected faculty psychology”, en *Proceedings of the American Philosophical Association* 80 (2006) 1-19; H. MUSZALKI, “El objeto formal de la *vis cogitativa* en Santo Tomás de Aquino”, en *Sapientia* 70/235 (2014) 75-102; J. D’ÀVILA JUANOLA CADENA, *La estimativa, facultad nuclear de la vida psíquica*, en [https://www.academia.edu/3478117/La\\_estimativa\\_facultad\\_nuclear\\_de\\_la\\_vida\\_ps%C3%ADquica](https://www.academia.edu/3478117/La_estimativa_facultad_nuclear_de_la_vida_ps%C3%ADquica) [consultado: 22-12-2014]. D. DE HAAN, “Perception and the *Vis Cogitativa*: A Thomistic Analysis of Aspectual, Actional, and Affectional Perception”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 88 (2014) 397-437.

<sup>2</sup> Cf. C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Segni (Roma), Edivi, 2008 (1ª edición, Milano, Vita e Pensiero, 1941). Traducción castellana: *Percepción y pensamiento*, Pamplona, Eunsa, 1978.

<sup>3</sup> Sobre la cogitativa en Fabro, cf. J. J. SANGUINETI, “Ermeneutica dell’apprendimento percettivo”, en *Euntes Docete* 50/1-2 (1997) 195-212 y G. DE ANNA, “Cornelio Fabro tra tomismo e psicología cognitiva: una soluzione neo-aristotelica al problema gnoseologico”, en D. Castellano *et al.* (ed.), *Per Cornelio Fabro*, Udine, La Nuova Base Editrice, 1999, pp. 67-89.

percepción sensible; segundo, la correspondencia entre la tesis gnoseológica de la cogitativa y la visión antropológica de la unidad compleja del hombre, hecha posible ontológicamente –como punto de partida– gracias a la intuición aristotélica del hilemorfismo. Esa intuición está alejada del puro método analítico objetivante, para el cual la idea de una unión intrínseca entre la forma y la materia es poco comprensible.

## 2. Importancia de la tesis de la cogitativa para la biopsicología de la percepción

La desventaja de la teoría de la cogitativa, si puede hablarse así, es quizá su nombre más bien extraño, alejado de la psicología popular y ausente en los estudios psicológicos modernos. Comprendemos más fácilmente lo que los antiguos nos dicen sobre la imaginación o la memoria porque estas denominaciones se mantienen en el actual vocabulario psicológico tanto popular como científico. Hablar de “cogitativa” suena alejado, y así favorece la impresión de que se trata de una denominación de tiempos pasados. Sin embargo, si atendemos a las funciones asignadas a esta facultad, nos sorprende la agudeza alcanzada por la psicología árabe y medieval europea cuando trabajaba siguiendo pautas aristotélicas. La cogitativa no fue propuesta de un modo perezoso y *a priori* para resolver problemas verbalmente, sino como resultado de observaciones empíricas sobre las modalidades del conocimiento<sup>4</sup>.

La existencia de la cogitativa se propone a partir de la necesidad de atribuir a las potencias perceptivas la capacidad de reconocer en los objetos ambientales percibidos funciones, utilidades y relaciones, más allá de la recepción de los datos sensibles correspondientes a los objetos formales propios de cada sentido externo (como la luz y los colores, el sonido, los sabores, etc.) e incluso a su integración perceptiva por obra del sensorio común admitido por Aristóteles y Tomás de Aquino.

No hay que reconducir precipitadamente tales reconocimientos al plano de la inteligencia, deprimiendo así el valor del conocimiento sensible, conforme al reduccionismo empirista. No basta quedarse en la recepción de datos cualitativo-cuantitativos (como el color distribuido en una superficie o difuso

---

<sup>4</sup> Señala Fabro al respecto (*Percepción y pensamiento*, p. 238): “El valor especulativo que Sto. Tomás atribuye a la cogitativa no se apoya sobre la doctrina abstracta de que se trata de una determinada facultad [...]. Si se la coloca como facultad *a se*, no es por pereza [...] sino por la razón de que una vez reconocida la especificidad de una función, es necesario hacerle corresponder un principio próximo proporcionado”.

en un medio transparente) de un modo estructurado (por ejemplo, al reconocer visualmente un rostro, una flor, un jardín). La misma potencia sensitiva, en el hombre pero también en los animales, debe ser capaz de captar, aunque sea en un modo no intelectual o no conceptual, el papel y el significado concreto de los objetos vistos en el ambiente, como por ejemplo, reconocer la cara de un animal como expresiva de una intencionalidad subjetiva, o un jardín como un lugar adyacente a una casa en donde se puede pasear, y cosas de este tipo.

### 2.1. Consecuencias de la marginación de la cogitativa

El abandono de la psicología aristotélica en las etapas iniciales de la ciencia moderna (mecanicismo, racionalismo, empirismo) puso las premisas de una concepción desarticulada y dualista de la percepción. Incluso podría decirse que la misma percepción se perdió, en cuanto sus funciones fueron atribuidas directamente a la razón. Este empobrecimiento del fenómeno perceptivo, reducido en parte a pensamiento, se une a otro síntoma del racionalismo, que es la devaluación de la vida intencional animal, reducida a pura fisiología (a zoología).

Si los animales tienen sólo percepciones configurativas, pero no reconocimientos significativos, entonces puede sorprender que, por ejemplo, los animales sean capaces de discriminar entre otras especies de animales (o entre *natural kinds* o clases naturales), pues esto parecería implicar que tienen conceptos. Si es así, los animales reconocerán que los individuos de una determinada especie, por ejemplo, van a atacarles casi siempre, lo cual podría hacer suponer que tienen creencias y que actúan racionalmente conforme a ellas (por ejemplo, porque desarrollan estrategias de defensa contra tales especies)<sup>5</sup>. Pero atribuir conceptos, creencias y razones para actuar a los animales, es de-

---

<sup>5</sup> Cf. A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals*, Chicago y La Salle (Illinois), Open Court, 1999, pp. 12-41, donde este autor atribuye creencias, pensamientos y razones para actuar a los animales superiores. Los delfines, por ejemplo, demuestran una capacidad de percepción, atención perceptiva, reconocimiento, deseos, emociones, juicios, intenciones, orientación de sus acciones hacia fines elegidos que especifican motivos para hacer una cosa u otra. "Si estamos justificados en hacer estas atribuciones, presumiblemente estamos justificados también para atribuir a los delfines pensamientos y creencias" (p. 27). La diferencia esencial con el hombre estaría en que éste es capaz de reflexionar sobre estas capacidades. El autor, aun siendo tomista y de ninguna manera materialista, no puede evitar este lenguaje que emplea para mencionar las capacidades altas de los animales porque carece, en mi opinión, de una adecuada teoría de la percepción.

cir, asignarles una auténtica inteligencia, está siempre en continuidad con la tradición racionalista.

Sólo una adecuada teoría de la percepción sensible es capaz de mantener un equilibrio entre la conducta “racionalmente” práctica de los animales y el alcance universal en absoluto de la racionalidad humana. Más en general, sólo una ajustada filosofía de la vida animal aporta una suficiente mediación entre lo espiritual y lo material que sea capaz de evitar el dualismo drástico de oponer sin más la conciencia humana a la realidad material “inconsciente” e “irracional”. La reacción opuesta a este extremo es la de elevar a los animales por encima de lo que son verdaderamente, al otorgárseles autoconciencia, valores, dignidad y derechos, como si no hubiera una distinción importante entre los animales racionales humanos y los animales no-humanos, que serían “racionales” a su modo. La distinción entre “personas” y no-personas (animales no-humanos) queda así muy atenuada.

En una versión empobrecida del conocimiento sensible, propia del empirismo clásico, los sentidos registrarían impresiones sensoriales –los *sense-data* o “datos de los sentidos”– causadas por el impacto físico de los estímulos sobre los órganos sensoriales. Estas impresiones subjetivas –no intencionales–, como la temperatura, la luminosidad, la sonoridad, constituirían como un aglomerado necesitado de interpretación. Esta última sería obra de la inteligencia<sup>6</sup>. Con esta versión del conocimiento, no se ve por qué la inteligencia debería adecuarse a la realidad, aunque el racionalismo en un primer momento tuvo la tentación del paralelismo, según el cual, las elaboraciones racionales coincidirían milagrosamente con la estructura inteligible de la realidad. En un segundo momento, con más coherencia, resultaba más natural pensar que las interpretaciones intelectuales serían sólo construcciones, modos sintéticos de realizar una lectura humana de la realidad, la cual de suyo sería incognoscible por carecer de inteligibilidad propia.

El modo de evitar esta distorsión gnoseológica, generadora de pseudo-problemas y falsas soluciones, es el análisis de la percepción en sus diversos niveles. Es significativo que Fabro comience su volumen *Percepción y pensamiento* con un comentario prolongado del sencillo hecho de que “me asomo

---

<sup>6</sup> Sostiene Fabro en *Libertà e pensiero nell'uomo. Lezioni di filosofia. Anno accademico 1962/63. Appunti delle alunne*, p. 53 (documento no publicado existente en el fondo de Fabro de la biblioteca de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Roma): “La filosofía moderna nace de este equívoco: que la sensación sea el conocimiento primario fundamental”. Las páginas de estas lecciones exponen en parte, de un modo ágil y vivo, las tesis contenidas en *Percepción y pensamiento*.

a la ventana y veo una cosa, un árbol, el cielo”<sup>7</sup>. El problema debe plantearse precisamente en esta línea.

“La expresión: ‘yo veo la casa, el árbol, el cielo...’ ha sido en el pasado y lo es todavía para muchos ocasión de un insuperable escándalo. Yo ‘veo’ colores, o a lo más figuras coloreadas. Yo ‘concibo’, no veo, el árbol, la casa, el cielo; yo no los veo sino que sólo veo superficies cualificadas a las que la mente, por su cuenta y con sus medios, ‘atribuye’, bajo las oportunas garantías, el carácter de realidad y de sustancia”<sup>8</sup>.

La teoría de los *sense-data* pesó mucho sobre la gnoseología moderna, en especial en el ámbito anglosajón, aunque no de modo exclusivo<sup>9</sup>. Es una visión solidaria con el dualismo cartesiano, hoy muy criticado, pero no por esto completamente superado. Fabro ya lo advertía en 1941, año en el que escribió la obra que estoy siguiendo:

“El escollo, como el núcleo, para una solución adecuada del problema de la percepción en el ámbito de la filosofía moderna, se encuentra siempre en el dualismo y diversidad de pensamiento y experiencia, inaugurado por Descartes y sistematizado en la heterogeneidad de nómeno y fenómeno en Kant”<sup>10</sup>.

El autor de *Percepción y pensamiento* llamaba la atención sobre el empobrecimiento de la gnoseología en la escolástica tomista a causa del abandono de la función de la cogitativa, por lo que la relación entre los sentidos y el entendimiento se reducía a una simple relación entre la imaginación visual (“cinematográfica”), la de los fantasmas, y la tarea abstractiva de la inteligencia, mientras la percepción resultaba simplificada y atribuida solamente al sentido común aristotélico.

---

<sup>7</sup> Cf. C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, p. 28.

<sup>8</sup> C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, p. 32.

<sup>9</sup> J. L. AUSTIN fue uno de los primeros autores anglosajones que criticó de modo eficaz esta teoría en su escrito *Sense and sensibility*, Oxford, Oxford University Press, 1962 (*Sentido y percepción*, Madrid, Tecnos, 1981). H. PUTNAM acogió esta crítica con entusiasmo en su obra *The Treefold Cord: Mind, Body, and World*, New York, Columbia University Press, 1999 (*La trenza de tres cabos: la mente, el cuerpo y el mundo*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2001).

<sup>10</sup> C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, p. 233.

“Por tanto sorprende no poco el hecho de que la *cogitativa* sea casi ignorada por los neoescolásticos, y quizá ésta no es la última razón de por qué, después de haberse esforzado en torno al problema gnoseológico, no hayan conseguido con frecuencia frutos correspondientes a tan gran derroche de energías, y de por qué todavía hoy tal problema permanece aún en alta mar. Se han contentado con hablar de sentido común, fantasía y memoria”<sup>11</sup>.

¿Cómo se puede pensar, por ejemplo, que el concepto de pan se forme abstractivamente a partir de la simple imagen del pan, y no en cambio, como es mucho más plausible, de una categorialización basada en la experiencia compleja y dinámica del objeto “pan”, que no es propiamente representable y que se incorpora de modo intencional a la vivencia experiencial del sujeto? ¿Cómo es posible creer que esta abstracción se realice a partir de imágenes recordadas, y no, en cambio, a partir de experiencias no visualizables (como eran las *intentiones insensatae* de los escolásticos, que podríamos traducir por “no representables”, como por ejemplo la *intentio* de la utilidad o del ser pasado)?

En conclusión, la importancia de admitir las funciones psicológicas de la estimativa para los animales y de la cogitativa para los seres humanos está en que de este modo se reconocen capacidades altas del psiquismo sensorial, que de otro modo o se ignorarían, en el caso de los animales, o se atribuirían precipitadamente a la inteligencia o a la racionalidad del hombre, o incluso, cosa aún más desacertada, asignaríamos a los animales facultades conceptuales. Para los que desconozcan la temática de las facultades propia de la psicología tomista, basta que adviertan la importancia de dar cuenta de modo suficiente de la experiencia compleja de la sensibilidad animal y humana y que, de este modo, no se dé una versión reductiva del conocimiento sensible.

---

<sup>11</sup> C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, p. 234. A continuación, Fabro señala que en muchos autores ha tenido un impacto la objeción de Suárez (mostrada con una cita en la p. 235) de que no se entiende cómo una potencia sensitiva puede razonar sobre las cosas particulares y realizar juicios compositivos. Fabro admite el valor de esta dificultad (*Percepción y pensamiento*, p. 376, nota 376): “que la doctrina de la cogitativa es difícil, estoy dispuesto a reconocerlo, porque lo he comprobado: sin embargo tengo el convencimiento íntimo de que cualquier gnoseología, y no sólo la tomista, se dispersa y cae si no se la acepta”. No creo que lo diga en el sentido riguroso de tener que asumir necesariamente esta facultad como tal, pero sí su función, es decir, admitir la posibilidad de una íntima compenetración entre el pensamiento y la percepción sensible, evitando su separación.

## 2.2. Sensaciones y percepción

La teoría de la percepción es un punto de llegada pero también de partida, porque nosotros conocemos intencionalmente *perceptos*, o estructuras significativas dadas, que se indican con verbos sensitivos, como *ver*, *oír*, etc. y no con el verbo *sentir*. Normalmente, las sensaciones no están aisladas de las percepciones, sino que son partes de las mismas. El verbo “sentir” suele indicar más bien la conciencia sensitiva del cuerpo propio o de sus actos vegetativos en cuanto sentidos, es decir, sin una explícita referencia intencional. Es normal decir “siento un dolor” (es menos frecuente decir “percibo un dolor”), y en cambio es natural afirmar “veo un árbol” y sería raro expresarse con frases como “siento un árbol”.

La sensación es más bien inmanente (es *mi* impresión, *mi* sensación), mientras que la percepción es trascendente, es decir, intencional. Se perciben cosas exteriores y además se perciben como cosas o entidades (un árbol, un parque, una fruta), y no tanto propiedades aisladas, y esto es así también en los animales, si bien estos últimos no perciben las cosas *en cuanto* tales, es decir, con el reconocimiento de su esencia. Ciertamente, nos faltan las palabras para decir qué es eso que percibe el animal cuando ve, por ejemplo, a una persona, sin reconocerla como tal. Obviamente capta una unidad perceptual y no un conglomerado de accidentes. No tenemos más remedio que decir, por ejemplo, “el perro ha visto a Fulanito”, o “ha reconocido que está frente a un gato”, aun cuando sepamos que no tiene un concepto universal de gato, y que no reconoce a Fulanito en cuanto persona humana.

La palabra *sentir* puede usarse a veces para indicar la captación de cualidades sensibles de las cosas exteriores, pero es más frecuente hacerlo cuando esas cualidades inciden físicamente sobre nuestro cuerpo, como sucede con los sentidos “inferiores” como el tacto, el gusto y el olfato. Así solemos decir “siento el perfume de esta rosa”, “siento el aire frío”, “siento la presión de este cuerpo que me empuja”, “siento un pinchazo”, “siento este alimento salado”, todas expresiones que denotan la inmanencia del acto sensitivo en nuestro cuerpo y no tanto la trascendencia del cuerpo que se ha hecho accesible a nuestro conocimiento sensible.

En estas consideraciones he seguido las indicaciones de nuestra terminología cognitiva corriente, que muchas veces son una útil guía para que interpretemos correctamente los fenómenos. Los clásicos no utilizaban una distinción sistemática entre “sensación” y “percepción”. Aristóteles emplea el término *aísthesis* indistintamente para lo que llamamos hoy sensación y



percepción. De ahí que el término tradicional de *sentidos*, empleado para las facultades de la sensibilidad, esté tomado del acto de “sentir”. Sin embargo, en Tomás de Aquino ya hay cierta diferencia, no sistemática, entre el uso de los verbos latinos *sentire* y *percipere*<sup>12</sup>. La psicología moderna, en cambio, distingue claramente entre las sensaciones y las percepciones.

La percepción no nace de la simple suma o combinación de sensaciones, como sostenía el antiguo asociacionismo empirista. Es un acto originario y emergente, si bien presupone la activación (*immutatio*, en la usual terminología tomista<sup>13</sup>) de los sentidos externos o periféricos, así como también las sensaciones relativas al propio cuerpo (cinestésicas, viscerales, musculares, doloríficas, etc.). Para tomar conciencia de las sensaciones incluidas en la operación perceptiva muchas veces hace falta un esfuerzo cuasi-reflexivo, por ejemplo, para notar qué tipo de sensaciones están presentes en nuestro psiquismo cuando percibimos algo. Así diremos que, al *ver* una casa, *sentimos* nuestros ojos, sus movimientos, o la poca o mucha luz que recibimos. Existe, pues, una primacía cognitiva (intencional) de la percepción con respecto a las sensaciones.

### 2.3. Inmediatez cognitiva y elaboración psicológica en la comprensión de las cosas

La convicción subjetiva, de alcance realista, de la inmediatez de la percepción sensible/intelectual de las cosas (“veo a esta persona”, “capto su benevolencia y sus virtudes”), fundamental para la tesis del realismo inmediato del conocimiento, no elimina la complejidad de las operaciones psicósomáticas, a menudo inconscientes, con las que la mente –es decir, el entramado de las facultades cognitivas, también en conexión con la dimensión emotiva y con la motricidad– madura poco a poco, para establecer al final las conexiones necesarias que permiten la emergencia de la conciencia perceptiva y su desarrollo y extensión a cuadros cognitivos y conductuales más amplios y complejos.

Me parece relevante, en este sentido, una distinción introducida por Fabro entre la *inmediatez del contenido* y la *mediación de las funciones*<sup>14</sup>. Este punto

---

<sup>12</sup> Así, por ejemplo, para indicar que el animal capta las *intentiones* de la estimativa, Tomás de Aquino emplea el verbo *percipiunt* y no el verbo “sentir” (*S. Th.*, I, q. 78, a. 4). Usa también la expresión de “aprehender” (“captar”, diríamos hoy) tales intenciones (*S. Th.*, I, q. 78, a. 4), e igualmente habla de “percibir” para referirse a la captación que tienen los sentidos de sus propios actos (*S. Th.*, I, q. 78, a. 4, primer *praeterea* de las objeciones). En *S. Th.*, I, q. 76, a. 1, leemos que el hombre “percibe” que entiende y que siente, y en la q. 75, a. 2 se expresa diciendo que la lengua “percibe” lo dulce o lo amargo.

<sup>13</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 78, a. 3.

<sup>14</sup> Cf. C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, pp. 418-430.

vale para toda la gnoseología y psicología, pero me parece importante recordarlo cuando intentamos explicar cómo se produce una captación tan sencilla e inmediata como es el reconocimiento de otra persona, captación que aún en sí a la inteligencia con los sentidos y con todos los recursos cognitivos y afectivos. El llamado “realismo mediato”, con frecuencia ligado al fenomenismo y al empirismo y a veces tendencialmente idealista, confunde la mediación funcional con una mediación racional que realizaría el sujeto consciente con razonamientos quizá implícitos, o que quizá se atribuyen un poco gratuitamente a las funciones psicológicas inferiores o incluso al cerebro.

Las teorías de la percepción<sup>15</sup>, como el asociacionismo, el constructivismo, el conexionismo, los modelos computacionales de la percepción (por ejemplo, el de David Marr<sup>16</sup>), así como las descripciones y explicaciones neurofisiológicas correspondientes, ilustran cómo se van produciendo sucesivas integraciones de los datos de entrada de los sentidos periféricos o de la sensibilidad interna del organismo. Se llega así a la formación de representaciones más elaboradas que al final acaban por construir un esquema perceptivo de las cosas perceptivas e incluso del propio cuerpo o de sus partes<sup>17</sup>. Marr, arriba mencionado, hablaba al respecto de computaciones matemáticas que realizarían la mente o el cerebro.

Fabro conoce en el libro que estamos siguiendo, por ejemplo, la teoría perceptiva de la inferencia inconsciente que realizaría la mente para pasar de los datos fragmentarios a la captación de una totalidad percibida<sup>18</sup>. No podemos entrar en la temática de la tensión entre la explicación elementarista, que ve a la percepción como una simple construcción de una totalidad, y la tesis que sostiene, al contrario, la primacía de la emergencia de totalidades percibidas, punto en el que ya insistía la psicología de la *Gestalt*. Basta aquí señalar que el hecho de que una percepción se elabore poco a poco, en un proceso de maduración perceptiva a lo largo del tiempo, es compatible con el inmediatismo perceptivo, que se refiere al *qué* y no al *cómo*.

La solución de Fabro a ciertas objeciones contra el inmediatismo de la percepción (¿cómo explicar los errores perceptivos, las ilusiones de la percepción, las alucinaciones, si la percepción se vuelca sin más al objeto real sin

---

<sup>15</sup> Cf., sobre este punto, J. J. SANGUINETI, *Neurociencia y filosofía del hombre*, Madrid, Palabra, 2014, pp. 327-335.

<sup>16</sup> Cf. D. MARR, *Vision. A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*, New York, Freeman, 1982.

<sup>17</sup> Cf. J. J. SANGUINETI, *Neurociencia y filosofía del hombre*, pp. 283-288 y 300-320.

<sup>18</sup> Cf. C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, pp. 419-423.

tener nada de subjetivo?) es precisamente la distinción entre la inmediatez del contenido percibido y la multiplicidad y la complejidad de las funciones cognitivas. Esas funciones no se notan ordinariamente, así como al abrir una puerta no notamos la cantidad de músculos y partes físicas que están en juego en el movimiento de las manos que abren el picaporte.

Las representaciones existen, sin necesidad de que seamos representacionistas. Ellas nos permiten percibir y no son lo percibido. No se oponen a la inmediata intencionalidad externa. Es más, en muchos casos no son conscientes. Pero se notan explícitamente, de un modo u otro, en el momento en que se producen errores y desajustes funcionales, o cuando advertimos que otros no perciben como nosotros, por diferencias de la especie biológica, o culturales, o debidas a la formación de hábitos perceptivos distintos (por ejemplo, más detallados y ricos en las personas expertas en cierto campo del conocimiento).

Podemos entonces distinguir entre la interpretación inferencial de una percepción (así es como sabemos que la rotación terrestre explica la percepción del movimiento celeste aparente) y la “interpretación” inmediata de la percepción, por la que reconocemos de golpe a una persona y a muchas de sus cualidades (y no nos limitamos a captar su cuerpo para “inferir” que es una persona, como podría sostener el racionalismo gnoseológico).

La cogitativa es para santo Tomás una facultad *collativa*, es decir, realiza de continuo comparaciones (*collationes*) entre distintos aspectos de las experiencias concretas, como en un ir y venir heurístico, casi “racional” (por eso era llamada “cogitativa” o “razonadora”). Sus confrontaciones continuas entre imágenes, recuerdos, experiencias nuevas y viejas<sup>19</sup>, hacen pensar en una especie de racionalidad práctica, sujeta a las mediaciones de un *lógos* no abstracto y no explícito.

Esta es la base, cabe suponer, por la que a veces se pensó que la percepción completa era algo así como el fruto de inferencias o silogismos inconscientes (que a veces serían probabilísticos o basados en estadísticas implícitas). La cogitativa es una capacidad dinámica. Sus continuas confrontaciones son naturales, espontáneas y no necesariamente conscientes, aunque pueden ser guiadas por instancias conscientes del pensamiento. Así sucede ordinariamente en todo proceso de maduración de las percepciones y de la progresiva apreciación de sus significados en la vida.

Se puede añadir también que, una vez cumplidos esos procesos, al ser estos iluminados por la inteligencia en sentido riguroso, se produce de inmediato, a nivel de resultado objetivo conseguido, la captación intuitiva –evi-

---

<sup>19</sup> Cf. C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, p. 420, nota 12.

dente- de un individuo –persona, suceso- concreto: el reconocimiento de *este* amigo, *este* colega, *este* restaurante, etc., previo a los juicios explícitos que puedan hacerse al respecto. Estamos en el orden de un conocimiento aprehensivo inmediato pre-judicativo, que por tanto tiene que ver también con lo que consideramos evidencias inmediatas de orden perceptivo, como saber que estamos en una calle, en una sala, o ante estas o aquellas personas concretas.

De esta manera, la teoría de la cogitativa permite explicar no sólo la percepción, sino también la aprehensión intelectual del concreto material, algo relacionado con la captación intelectual inmediata de la existencia del mundo, previa a la formulación de las nociones de ente o de complejos de entes. Fabro dedica a esta temática, como sabemos, un capítulo de su estudio sobre la cogitativa<sup>20</sup>.

Este punto había quedado oscurecido en la filosofía escolástica a causa de las espinosas polémicas, con su carga de tecnicismo, en torno a la cuestión del conocimiento intelectual directo o indirecto del singular concreto, en el contexto de autores tomistas, escotistas y nominalistas. El tema se relaciona, naturalmente, con la cuestión de los universales. La tesis tomista del conocimiento intelectual indirecto y reflexivo de los singulares, motivada por la versión aristotélica del conocimiento intelectual, podía hacer pensar que el intelecto captaría inmediatamente sólo esencias abstractas y universales, y que su vinculación con los sentidos sería algo menos natural, o que por lo menos fuera un problema. En realidad, lo más obvio es que captamos conceptualmente cosas concretas. El problema gnoseológico hoy es más bien cómo explicar la abstracción del universal.

Santo Tomás, al asumir la filosofía aristotélica, da por supuesto que concebimos universales, y por tanto “su” problema es cómo explicar que esos universales se unen al conocimiento sensible para dar lugar a la comprensión intelectual de los singulares. Sin embargo, si nos situamos en la perspectiva del conocimiento ordinario de la gente, lo inmediato es la comprensión de las cosas singulares y el problema es más bien explicar cómo surgen los universales.

Fabro reconoce y asume la posición de Tomás de Aquino, a la vez que señala que la teoría de la cogitativa es fundamental para solucionarla, si no queremos caer en el nominalismo, y advierte que, al contrario, la minusvaloración de este punto tomista complica mucho las cosas. El punto decisivo

---

<sup>20</sup> Cf. C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, pp. 295-335. Cf., sobre este tema, M. ECHAVARRÍA, “El conocimiento intelectual del individuo material según Tomás de Aquino”, *Espíritu* LXIII/148 (2014) 347-379.

en Fabro no es simplemente el tema de la cogitativa, sino la tesis de que la cogitativa supone una auténtica participación de la sensibilidad humana en la inteligencia universal.

#### 2.4. *Cogitativa y cerebro*

Como es sabido, Tomás de Aquino, siguiendo a la medicina árabe, asignaba a la estimativa/cogitativa la sede en la “parte media” del cerebro, donde está situado el ventrículo medio (lo que hoy llamamos el tercer ventrículo)<sup>21</sup>. El cerebro, por tanto, es *órgano físico de la cogitativa* (en algún sector suyo). Las otras funciones sensitivas altas (memoria, imaginación, sentido común) están también localizadas en el cerebro por los autores clásicos, según la antigua “teoría ventricular”.

Este hecho, aunque pertenezca a la fisiología antigua, nos indica que en línea de principio las funciones sensitivas altas tienen una radicación cerebral para el Aquinate, hasta el punto de que para él las diferencias de ingenio intelectual entre las personas tienen su causa en la radicación cerebral variable de la cogitativa, unida al ejercicio y a la formación de hábitos<sup>22</sup>.

Las funciones concretas asignadas por Tomás de Aquino a la cogitativa/estimativa son:

1) La captación de los significados de las cosas ambientales, percibidas en los animales en orden a sus fines instintivos, Por “significado” se entienden aquí aspectos relacionales “no representables” por la simple captación sensorial, sino “estimables” o “valorables”. Por ejemplo, las utilidades de las cosas, su eventual peligrosidad, su rol social –como ser una cría o un progenitor, o poseer una posición subordinada o dominante–, y cosas de este tipo<sup>23</sup>.

2) La preparación de la experiencia concreta, en su dinamismo, para que sobre ella el intelecto agente humano pueda ejercer su función iluminante y abstractiva<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 78, a. 4.

<sup>22</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *C. G.*, II, 60 y 73.

<sup>23</sup> Tomás de Aquino no es muy explícito sobre este tipo de significados (suele limitarse al caso de la advertencia de un animal peligroso). Lo es mucho más Alberto Magno, en puntos en los que el Aquinate, de todos modos, concuerda pacíficamente. Cf. ALBERTO MAGNO, *De Anima*, ed. Cl. Stroick, Aschendorff, 1968, lib. 2, tract. 4, cap. 7, donde menciona el discernimiento que realiza un animal de su madre o de sus hijos, o de un custodio (“*ovis noscit filium et alii et non alii porrigit ubera lactando et fugit lupum ut inimicum et canem sequitur ut custodem*”).

<sup>24</sup> Cf. C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, p. 220 (con varias citas de santo Tomás).

3) La comprensión de los individuos concretos en cuanto poseen de modo propio y singular las características metafísicas que la inteligencia capta en universal: reconocimiento de este hombre como tal, de este hermano en particular, de esta acción concreta como una mentira o un acto de caridad, etc.<sup>25</sup>. Los animales no aprehenden universales, pero sí perciben objetos categorizados, porque distinguen, por ejemplo, entre los individuos de una y otra especie, en la medida en que tienen que ver con su entorno ambiental práctico, es decir, relacionados con su conducta instintiva: nutrición, agresión, sexualidad, etc. En coherencia con lo que estamos viendo en Tomás de Aquino y en Alberto Magno, este reconocimiento puede asignarse a la estimativa. Muchos de estos puntos los encontramos por igual en Averroes, salvo diferencias importantes respecto a la naturaleza del entendimiento, donde, como sabemos, Tomás de Aquino se distancia del filósofo árabe.

4) La estimativa/cogitativa mueve al apetito sensible –en el hombre, bajo la dirección de la razón universal– y de este modo se constituye como principio de conducta. Tomás de Aquino pone el ejemplo de la captación de la peligrosidad del lobo que suscita temor y así provoca la huida. Por tanto, la cogitativa tiene que ver con la aprehensión concreta de la razón práctica que controla la conducta humana<sup>26</sup>. Por otra parte, como para santo Tomás la voluntad no mueve al cuerpo humano sino a través de los apetitos sensitivos<sup>27</sup>, podemos también concluir que la voluntad, apetito racional universal, no mueve al cuerpo sin la mediación de la cogitativa y su extensión al ámbito de la emotividad humana. De esta última depende el control motor del cuerpo.

Estos aspectos nos sugieren que, en definitiva, la cogitativa, en su estrecha unión –a modo de puente– entre la inteligencia universal y la voluntad, por un lado, y la sensibilidad en su conjunto, por otro lado, viene a ser como una racionalidad de lo concreto, en su dinamismo y movilidad continua. Ya vimos en el apartado anterior que, cuando se llega a los resultados maduros e incorporados a la memoria, la elaboración procesual es compatible con la inmediatez de lo que aparece como obvio. Y así la cogitativa es tanto racionalidad móvil de lo concreto como capacidad de intuición inmediata de ciertas aprehensiones adquiridas por la experiencia. Todo esto es previo a la formulación de juicios y silogismos explícitos. Las funciones que estamos considerando no son necesariamente lingüísticas. Muchas veces son prelingüísticas.

---

<sup>25</sup> Cf. C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, p. 220.

<sup>26</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 82, a. 3 y C. FABRO, *Percezione e pensiero*, pp. 222-223.

<sup>27</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 20, a. 1, ad 1. Cf., sobre este tema, J. J. SANGUINETI, *Filosofía de la mente*, Madrid, Palabra, 2007, pp. 196-204.

Por tanto, pueden ser relativamente inconscientes o espontáneas, del mismo modo que no sabemos a ciencia cierta cómo surgen de pronto en nuestra mente una serie de ideas concretas.

Gracias a la neurociencia contemporánea, sabemos cómo estos procesos psíquicos se distribuyen en circuitos cerebrales. No es posible aquí descender a detalles en un tema tan amplio. La captación de valores en asociación a la percepción, a la emotividad y a la motricidad es compleja y pone en acción diversos sectores cerebrales. Hay que especificar de qué tipo de valores se trata, pues algunos tienen que ver con la alimentación (lo que lleva, por ejemplo, al aprendizaje, con cierta base innata, de cuáles son las sustancias comestibles y cuáles no), o con la sexualidad, o con la agresividad, o con muchos otros aspectos. Los circuitos corticales y subcorticales de la motivación tienen que ver muy directamente con las funciones asignadas clásicamente a la estimativa/cogitativa. Obviamente, los circuitos psicosomáticos que ponen en acción a las áreas corticales asociativas, al hipotálamo, al sistema límbico y a las áreas prefrontales y motoras no funcionan exactamente igual en los animales subhumanos y en el hombre.

Por poner sólo un ejemplo relativo al cerebro, hoy sabemos cómo, gracias al descubrimiento de las neuronas espejeras<sup>28</sup>, muchas percepciones sensoriales captan acciones teleológicas de otros sujetos de modo sensorio-motor, es decir, suscitan en el sujeto percipiente una imitación al menos imaginativa de la misma acción captada exteriormente. Este fenómeno es congruente con la función de la estimativa/cogitativa que supone aprehender en la cosa percibida no sólo su configuración espacial o cualitativa, sino su *intentio* o significado práctico, por ejemplo, captar un movimiento como la ejecución de una tarea, a la vez que ésta es imitada o reflejada interiormente por el sujeto percipiente<sup>29</sup>.

### 2.5. *Inteligencia animal*

La estimativa animal no se reduce simplemente a lo que llamamos “instinto”. Éste se refiere, en su significado habitual, más bien a las inclinaciones apetitivas innatas de los animales. La estimativa supone una forma de inteligencia práctica y concreta –puede llamarse también “racionalidad concreta”– por la que el animal capta lo relevante en su entorno en función de sus necesidades y de cara a su futura actuación. Esa captación a veces supone

---

<sup>28</sup> Cf. M. IACOBONI, *Las neuronas espejo*, Madrid, Katz, 2009.

<sup>29</sup> Cf. sobre el tema J. A. LOMBO, J. M. GIMÉNEZ AMAYA, *La unidad de la persona*, Pamplona, Eunsa, 2013, pp. 75-79.

un aprendizaje que se incorpora a la memoria. En muchas ocasiones implica realizar asociaciones en base a condicionamientos y a sus refuerzos<sup>30</sup>.

Es notable la “modernidad” con que Alberto Magno concibe el dinamismo de la estimativa animal, una facultad que mueve a través de las emociones, pero que cuenta también con la imaginación y la memoria. El *affectus* (emoción) y el *motus* (acción motora) nacen en el animal a partir de la valoración realizada por la estimativa y no de la sola imaginación o visión de un alimento<sup>31</sup>. Los animales no eligen de modo deliberado, pero sí escogen unas cosas y rechazan otras en función de tareas a largo plazo, como la construcción de madrigueras o la provisión de alimentos por largo tiempo. Realizan estas tareas con su imaginación gracias a la potencia estimativa que discrimina entre imágenes e “intenciones” (lo estimado por esta facultad)<sup>32</sup>. Cuando se produce una lesión en el área cerebral donde la estimativa está radicada, los animales ya no pueden hacer buenas discriminaciones entre las formas y las “intenciones”. Así se perturba su conducta (*regimen vitae*) y enferman psíquicamente (se vuelven rabiosos o furiosos)<sup>33</sup>.

En definitiva, la estimativa de los animales aparece como la facultad sensitiva más alta. Dirige en conjunto y unitariamente su conducta, mediando entre la percepción y la emotividad. En el hombre esto se realiza gracias a la razón universal y a la voluntad, en tanto están unidas a la cogitativa y a las pasiones.

## 2.6. Una comparación con Merleau-Ponty y Gibson

Para acabar estas consideraciones, voy ahora a indicar a dos autores importantes del siglo XX con respecto al tema de la fenomenología de la percepción: Merleau-Ponty y Gibson.

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), como es sabido, aplicó el método fenomenológico a la psicología de la percepción. La conciencia fenomenológica (husserliana) de los objetos esenciales en Merleau-Ponty se transforma en una percepción existencial. La *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty es de 1945, es decir, se publicó cuatro años más tarde que la *Fenomenologia della percezione* de Fabro<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> Cf. J. J. SANGUINETI, *Filosofía de la mente*, pp. 267-304.

<sup>31</sup> Cf. ALBERTO MAGNO, *De Anima*, lib. 3, tract. 1, cap. 2.

<sup>32</sup> Cf. ALBERTO MAGNO, *De Anima*, lib. 3, tract. 1, cap. 3.

<sup>33</sup> Cf. ALBERTO MAGNO, *De Anima*, lib. 2, tract. 4, cap. 7.

<sup>34</sup> Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1985 (original de 1945; en castellano: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Altaya, 1999) y C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, Milano, Vita e Pensiero, 1941 (cf. la edición



El autor francés reivindica en este libro, con numerosos argumentos, la primacía de la percepción, contra el elementalismo empirista que otorga un papel primario, en cambio, a las sensaciones. Hablar de sensaciones “puras” desorienta, porque nuestras sensaciones no están aisladas, sino que se dan siempre en un contexto significativo –en un horizonte de sentido– que es dado en la percepción<sup>35</sup>. Merleau-Ponty critica, en este sentido, el recurso precipitado al juicio para explicar la percepción, típico de una posición intelectualista: “el juicio suele introducirse como lo que le falta a la sensación para que haga posible la percepción”<sup>36</sup>. Conforme a este planteamiento, percibir sería “juzgar”, es decir, al ver a unos individuos desde una ventana, habría que decir que “no los veo, sino que juzgo que están ahí”<sup>37</sup>, de modo que “la percepción se transforma en una ‘interpretación’ de los signos que la sensibilidad aporta en base a los estímulos corpóreos, una ‘hipótesis’ que realiza el espíritu para ‘explicarse sus impresiones’”<sup>38</sup>. En estas páginas puede verse una fuerte crítica del intelectualismo/empirismo que comienza con Descartes y acaba en el idealismo. Por el contrario, señala Merleau-Ponty (en plena concordancia con Fabro), “hay un acto humano que de un solo golpe atraviesa todas las dudas posibles para instalarse en el corazón de la verdad: este acto es la percepción, en el sentido amplio de conocimiento de las existencias”<sup>39</sup>.

El otro autor que podemos relacionar con la estimativa es el psicólogo James J. Gibson (1904-1979), conocido por su escrito *Una aproximación ecológica a la percepción visual* (1979)<sup>40</sup>. Como en el caso de Merleau-Ponty, esta obra se

---

actual en Editrice del Verbo Incarnato, Segni [Roma], 2006). Esta obra apareció casi al mismo tiempo que *Percezione e pensiero*, Milano, Vita e Pensiero, 1941, como una primera parte, más científica, que prepara las tesis que se desarrollan en esta segunda obra.

<sup>35</sup> Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, pp. 9-19.

<sup>36</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 40. Traducción mía de estos textos.

<sup>37</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 41. La nota 3 a pie de página remite a la teoría perceptiva de Helmholtz de la “inferencia implícita”.

<sup>38</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 42. La crítica se refiere concretamente a la llamada “teoría constructivista” de la percepción, que la reduce a una interpretación hipotética propuesta a nivel de juicio intelectual.

<sup>39</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 50. Cf. también la conferencia de este autor del 23 de noviembre de 1946 a la Sociedad francesa de filosofía, donde expresa esta misma tesis fundamental, no comprendida por muchos miembros de esta sociedad, como puede verse al leer el debate: M. MERLEAU-PONTY, *Le primat de la perception*, Vendôme, Verdier, 1996.

<sup>40</sup> Cf. J. J. GIBSON, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin, 1979.

opone, en una perspectiva estrictamente psicológica –restringida a la visión, pero con una tesis ampliable a los demás sentidos–, a la explicación que reduce la visión –podríamos traducir por “percepción”– a un proceso elaborativo de la información, proceso que acabaría por forjar una “representación interior” del objeto visto. Según Gibson, ver no es tener una representación o imagen retínica o cerebral que a continuación sería atribuida al mundo, sino que más bien consiste en aprehender de modo inmediato un ambiente habitado por cosas reales y físicas (“ambiente ecológico”).

El ambiente es dado a un sujeto en movimiento que percibe las cosas físicas con relación a sus utilidades prácticas, perspectiva para la que Gibson propone el término inglés, difícil de traducir, de *affordances*. Las *affordances* son las funciones ecológicas o los usos potenciales de los objetos con respecto a los agentes que los perciben, como por ejemplo, ver el agua como lo que nos sirve para lavar, para beber, para nadar, o ver el suelo como una realidad sólida sobre la que se puede caminar con seguridad. La percepción, por tanto, es inmediata, pero está en relación con las acciones potenciales del agente sobre ellas: *percibimos en las acciones*, al menos potenciales (Gibson no se preocupa por distinguir a los hombres de los animales y no hace referencia al conocimiento intelectual).

La noción gibsoniana de *affordances* coincide con el objeto de la estimativa (y en parte de la cogitativa), aunque Gibson no fuera consciente de ello. Personalmente, interpreto la obra de este psicólogo como un aporte a la teoría tomista de la estimativa. Ignoro si Fabro llegó a conocer este escrito, que se hizo famoso tardíamente, cuando Fabro ya no se dedicaba desde hacía mucho tiempo a las temáticas de *Percepción y pensamiento*. La diferencia con este último está en que Gibson “no quiere saber nada”, algo drásticamente, de elaboraciones perceptivas –ni psicológicas, ni neurales–, mientras que en cambio Fabro puede asumirlas, sin que por eso quede atenuado su realismo inmediato, como vimos arriba, gracias a su distinción entre la inmediatez del contenido percibido y la mediación psicológica y funcional<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Cf. A. PATERNOSTER, *Il filosofo e i sensi*, Roma, Carocci, 2007. Este autor sostiene la necesidad de afirmar simultáneamente tanto la inmediatez perceptiva como la construcción representativa a nivel de procesos sub-personales, evitando reducir la percepción a la conceptualización. Percibimos directamente objetos reales, no representaciones, pero las percepciones son posibilitadas por estructuras informacionales sub-personales. Tales estructuras no son objetos conscientes de una representación, sino que son como un “andamio” que no se ve, es decir, son medios gracias a los cuales vemos la realidad. Esta posición recuerda la distinción de Tomás de Aquino entre la especie intencional como medio *quo* (a través del cual) se conoce y la realidad extra-mental como objeto *quod* del conocimiento (“lo que” se conoce): cf. *S. Th.*, I, q. 85, a. 2.

### 3. Aspectos estructurales: formalización y participación de funciones cognitivas

Para comprender la tesis de la cogitativa como puente entre la inteligencia y la sensibilidad hace falta admitir la posibilidad de que una fuente de información o, más aún, de que un acto con un determinado contenido sea susceptible de ser formalizado por un contenido más alto, cualitativamente heterogéneo, mientras que a su vez es capaz de formalizar a un acto con un contenido más bajo e igualmente heterogéneo. Hablo de “alto” y “bajo” con cierta visión jerárquica, es decir, apelando a estratos o niveles. Con terminología aristotélica en sentido amplio, uno de estos niveles puede decirse *formal* respecto a una base que podemos llamar *material*. Los niveles se disponen en cascada, donde un grado bajo puede ser formal respecto a otro aún más bajo, y a la vez puede ser material respecto a un grado más alto.

Sólo así puede comprenderse por qué dice Fabro, como tesis central de su libro:

“la percepción es una cierta ‘síntesis’ de sensibilidad y pensamiento. Mejor todavía, más que hablar de síntesis, que suena demasiado a extrincisidad, digamos que la misma percepción es un pensamiento, no puro y abstracto, sino en cuanto está objetivado inmediatamente en los contenidos sensibles; un pensamiento que ‘incorpora’ a sí la experiencia. Por esto se ha dicho justamente que el momento esencial en la percepción es la ‘incorporación del significado’ (Michotte). La percepción, por tanto, ni es sensación pura ni pensamiento puro; más bien se trata de ‘pensamiento vivido’, al que no puede ser extraño el mismo pensamiento puro, y sin el cual no es posible forma alguna de pensamiento puro. Es esta inmanencia de lo abstracto en lo concreto, y la correspondiente incorporación de lo uno en lo otro, las que posibilitan tanto nuestro pensamiento como nuestra percepción”<sup>42</sup>.

El pensamiento analítico de cierta tradición científica concibe las ideas (y también las cosas) como netamente definidas –con una univocidad rígida– y siempre separadas entre sí. Entre dos o más elementos podría darse solamente o una distinción o una identidad, pero nunca una “participación de uno en el otro”. Una imagen, así, no es nunca un concepto, y un concepto

---

<sup>42</sup> C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, p. 33.

no podrá ser nunca otro concepto. Lo material jamás podrá ser espiritual, así como lo teórico no podrá ser nunca práctico, y así siguiendo para todo tipo de dualidades (razón y fe, lo humano y lo divino, etc.).

Sin caer en el otro extremo de la confusión indiferenciada, en la que las distinciones se difuminan y acaban por perder sentido (confusión entre sensibilidad e inteligencia, entre psiquismo y corporalidad, entre lo natural y lo artificial), cabe reconocer que *algunas dimensiones pueden formalizar a otras*, con una relación de comunicación intrínseca que podemos llamar *participativa*.

La tesis aristotélico-tomista del hilemorfismo y el concepto de participación dinámica (no lógica) son solidarios con una visión de la realidad entendida como una unidad en la complejidad. Para el pensamiento científico objetivante –típico del método racionalista de hacer filosofía– estas nociones son incomprensibles y hasta escandalosas (serían “vagas”, “poco rigurosas”, etc.).

La realidad muestra claramente el fenómeno de la formalización ontológica de dimensiones jerárquicas en la constitución de los vivientes y, en general, en toda realidad compleja. Una sonrisa, por ejemplo, es a la vez un acto fisiológico, una manifestación de afecto, un gesto significativo, un acto psíquico encarnado y un acto personal y comunicativo, y no, en cambio, una concatenación causal de actos (del cuerpo, del espíritu, etc.). Una sonrisa o una palabra no contienen un acto físico “movido” por un acto del espíritu, sino que *son un único acto* que contiene una dimensión física elevada –nivel sensor motor alto– y una dimensión espiritual encarnada (intelectual y voluntaria). Así podemos decir que el espíritu *comunica* con la materia, *se encarna* en ella, *la formaliza, se da a ella en participación*. Las ciencias naturales no pueden hablar en estos términos a causa de su metodología reductiva, pero recordemos que su visión es parcial. La unidad entre estas dimensiones es una *integración*. En el caso del conocimiento, ella es una *fusión perceptiva*<sup>43</sup>.

La unidad entre los sentidos y el entendimiento no es más que una consecuencia de la unidad substancial entre alma y cuerpo<sup>44</sup>. Por tanto, está aquí en juego no sólo la gnoseología, sino también la antropología. Así se ve cómo la razón humana puede perfeccionar a la percepción y llevarla a un plano más alto. Se comprende cómo la animalidad del hombre no es idéntica a la de los animales sub-humanos, sino que está transformada, en el sentido de *elevada*, y esto tanto en la dimensión cognitiva intencional como en el plano afectivo.

---

<sup>43</sup> Cf. C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, pp. 174 y ss., donde se emplea la noción de “fusión perceptiva”.

<sup>44</sup> Cf. C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, p. 331.

Así se entiende, por ejemplo, cómo la sexualidad humana puede ser intrínsecamente elevada al plano espiritual y personal, para lo que la mediación de las virtudes entra en juego.

Según Tomás de Aquino,

“la cogitativa y la memoria humana tienen esta superioridad [respecto a la estimativa y a la memoria animal] no por lo que se refiere a lo propio del área sensitiva, sino porque tienen una afinidad y cercanía con la razón universal, según cierto refluir [*refluentiam*]. No son potencias distintas, sino las mismas que tienen los animales, pero elevadas [*perfectiores*]”<sup>45</sup>.

¿Por qué hay que decir –se pregunta Fabro– que el ojo humano no sólo ve colores, sino que ve esta o aquella otra cosa (una substancia real, una propiedad esencial de una cosa)?<sup>46</sup> Su respuesta es que el motivo último es la participación gnoseológica como unidad dinámica entre las potencias<sup>47</sup>.

Este punto permite comprender mejor la íntima unión entre las facultades humanas. Por ejemplo, la recíproca pertenencia entre la inteligencia y la voluntad (lo que permite establecer ciertas analogías trinitarias, como hizo san Agustín). Muy distinta es la concepción estática según la cual la inteligencia y la voluntad serían como dos “cosas” que simplemente interactúan en el individuo.

Las facultades humanas no están yuxtapuestas y no son extrínsecas entre sí –visión lógica o puramente analítica–, sino que “emanan” o brotan del alma como de una fuente, según una perspectiva neoplatónica que ve a la esencia de modo dinámico y que santo Tomás asume plenamente. Este orden de “procesiones” resulta en cierto modo inverso respecto al generativo, es decir, respecto al orden relativo al desarrollo individual a partir de situaciones materiales más elementales (evolución del embrión hasta la madurez del adulto)<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 78, a. 4, ad 5 (traducción mía). En *Percepción y pensamiento*, p. 229, nota 45, Fabro cita la significativa afirmación del Aquinate: “[en el hombre] la parte sensitiva, al unirse al intelecto, se vuelve más poderosa (*virtuosior*): *S. Th.*, I, q. 85, a. 1, ad 4.

<sup>46</sup> Cf. C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, p. 230.

<sup>47</sup> Cf. C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, p. 230.

<sup>48</sup> Cf. C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, pp. 224-231.

La consecuencia dinámica de esta unidad compleja y estratificada es un continuo intercambio de información entre los niveles altos y bajos del conocimiento.

“Se establece así un flujo y reflujo de los datos de la cogitativa en el entendimiento y de los del entendimiento en la cogitativa: por esto, el primero puede comprender los datos de la experiencia, y la segunda puede organizarlos con el fin de que sean comprendidos”<sup>49</sup>.

En conclusión, la teoría gnoseológica de la cogitativa de Tomás de Aquino no es tan sólo una feliz intuición que concuerda con las orientaciones de la investigación neuropsicológica contemporánea, sino que contiene también puntos nucleares importantes para el realismo gnoseológico y para la antropología de la unidad de la persona, y en especial para una más definitiva superación del dualismo racionalista.

Juan José SANGUINETI

Recibido: enero de 2015/ Aceptado: marzo de 2015

---

<sup>49</sup> C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, p. 227.