

*Joan d'Àvila JUANOLA CADENA*

---

ACTUALIDAD PSICOLÓGICA DE LA TEORÍA DE LOS  
SENTIDOS INTERNOS EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

*Tesis doctoral  
dirigida por  
Martín F. ECHAVARRÍA*

*Universitat Abat Oliba CEU*  
**FACULTAT DE CIÈNCIES SOCIALS**  
*Programa de doctorado en Estudios Tomísticos*  
*Departamento de Psicología*

---

2015



*A mis padres, Josep y Margarida con gratitud y admiración.  
A mi mujer, Marta, y a mis hijos, Miquel y Cristina, con orgullo y con cariño.  
A.M.D.G.*

*“A vosotros todos, venerables hermanos, con grave empeño exhortamos a que, para  
defensa y gloria de la fe católica, bien de la sociedad e incremento de todas las ciencias,  
renovéis y propaguéis latísimamente la áurea sabiduría de Santo Tomás”.*

*León XIII. Aeterni patris. 1879.*

*“Sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia,  
ita dona spiritus sancti connectuntur sibi invicem in caritate,  
ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona spiritus sancti habet;  
quorum nullum sine caritate haberi potest”.*

*Summa Theologiae. I-II, q. 68, a. 5, co.*



## Agradecimientos

Agradezco enormemente la paciencia y dedicación de mi director de tesis, el doctor Martín F. Echavarría, quien me ha guiado en esta profundización en psicología, velando por la precisión en la expresión de las ideas y el cuidado para comentar adecuadamente lo propuesto por los distintos autores estudiados, especialmente santo Tomás. Él fue quien despertó en mí el interés en el estudio de su psicología y agradezco su acompañamiento en la reflexión acerca de la propuesta del Doctor Angélico.

Con especial cariño quiero expresar mi gratitud por su labor de consejo hacia la doctora Mercedes Palet, quien, en unos primeros momentos de indecisión, me convenció para emprender este camino de crecimiento personal y profesional. Gusto por ello llamarla mi "madre espiritual".

Agradezco también a Mn. Jaume Brufau, al doctor Alessandro Mini y al doctor Miguel Ángel Belmonte su ayuda en la traducción de algunos fragmentos; así como su amistad, que ha hecho más llevaderas las horas de dedicación a este proyecto.

Quisiera agradecer el apoyo recibido por parte del doctor Enrique Martínez y el doctor Javier Barrycoa para emprender el doctorado en *Estudios Tomísticos*; agradecimiento que hago extensivo a la junta directiva de la Universitat Abat Oliba CEU, desde la que se me concedió una beca FPI en colaboración con el Banco Santander, facilitándome así la dedicación a este proyecto.

Además, quiero expresar mi gratitud hacia el padre Juan José Sanguineti, quien tutorizó mi estancia pre-doctoral en la *Pontificia Università della Santa Croce*, Roma; así como a la familia Regoliosi (Beppi, Donatella y Luigi) por acogerme en su casa como a un hijo. Asimismo, expreso mi gratitud hacia Mons. John Wippel, quien me permitió realizar una estancia pre-doctoral en *The Catholic University of America*, Washington D.C.; haciéndola extensiva, en este caso, a la comunidad de *Oblates of Saint Francis De Sales* y al padre Edward Odgen, su superior, con quienes me pude hospedar durante la estancia.

La lista de agradecimientos es más larga, y si tuviese que mencionar a todos los que me han dado ánimo para perseverar en la realización de la tesis correría el peligro de olvidarme de alguno de ellos, por este motivo deseo referirme a todos ellos con estas palabras, sin dejar de mencionar expresamente a mis padres, Josep y Margarida y a mi esposa, Marta, quien ha debido ejercitar una prudencia paciente, para "animar sin atosigar".

Por último, quiero aprovechar la ocasión para infundir coraje a mis compañeros doctorandos: Mariano Bártoli, Marc Perelló, Jessica París y Maria Dolores Barroso, para que perseveren en sus estudios doctorales. Sirvales la finalización de mi trabajo doctoral como incentivo para caminar con ánimo hacia un horizonte cada vez más cercano en sus respectivos trabajos de investigación.



## **Resumen**

La psicología de santo Tomás de Aquino, especialmente la teoría de los sentidos internos, permite explicar de un modo coherente y unificado los distintos grados de conocimiento y su relación con la dinámica afectiva en el animal y en el ser humano. Esta teoría se considera actual porque no sólo es compatible con los conocimientos científicos contemporáneos de psicología, sino que resuelve su fragmentariedad ecléctica, así como su gravitación hacia el materialismo neurologista.

## **Resum**

La psicologia de sant Tomàs d'Aquino, especialment la teoria dels sentits interns, permet explicar d'una forma coherent i unificada els diferents graus de coneixement i la seva relació amb la dinàmica afectiva en l'animal i en l'ésser humà. Aquesta teoria es considera actual perquè no solament és compatible amb els coneixements científics contemporanis de psicologia, sinó que resol la seva fragmentarietat eclèctica, així com la seva gravitació vers el materialisme neurologista.

## **Abstract**

The psychology of Saint Thomas Aquinas, especially the theory concerning the internal senses, allows a coherent and unified explanation of the different degrees of knowledge, as well as the relation between knowledge and affective dynamics in animals and human beings, to be made. This theory should be reconsidered not only because it is compatible with the current scientific knowledge in psychology, but because it also solves psychology's eclectic fragmentation, as well as its gravitation towards neurological materialism.

## **Palabras clave / Paraules clau / Keywords**

Sentidos internos, Facultad cogitativa, Esquema cognitivo, Psicología aristotélica, Psicología tomista.

Sentits interns, Facultat cogitativa, Esquema cognitiu, Psicologia aristotèlica, Psicologia tomista.

Inner senses, Cogitative power, Cognitive schema, Aristotelic psychology, Thomistic psychology.





# ÍNDICE

INTRODUCTION .....	13
I DESARROLLO HISTÓRICO DE LA TEORÍA DE LOS "SENTIDOS INTERNOS" .....	17
1 Introducción a la primera parte .....	19
2 De Aristóteles a Tomás de Aquino .....	21
2.1 <i>Φαντασία, Διάνοια, μνήσις en Aristóteles</i> .....	21
2.2 <i>Configuración de los sentidos internos en la tradición aristotélica</i> .....	36
2.2.1 Primeros comentaristas: Alejandro de Afrodisias y Temistio .....	39
2.2.2 Tradición galénica: Gregorio de Nisa, Nemesio y Juan Damasceno .....	43
2.2.3 El "sentido interior" en san Agustín de Hipona .....	47
2.2.4 Comentaristas hebreos y árabes .....	50
2.2.5 Comentaristas latinos .....	62
2.3 <i>La teoría de los sentidos internos en santo Tomás de Aquino</i> .....	74
2.3.1 Sentido común .....	76
2.3.2 Imaginación o fantasía .....	84
2.3.3 Estimativa y cogitativa .....	87
2.3.4 Memoria .....	100
2.3.5 El acto intelectual como culminación del conocer humano .....	107
3 Decadencia de la teoría de los sentidos internos .....	115
3.1 <i>Ocaso de la escolástica</i> .....	115
3.2 <i>Empirismo</i> .....	127
3.3 <i>Racionalismo</i> .....	151
3.4 <i>Racionalismo crítico: Immanuel Kant</i> .....	158
3.5 <i>Tendencias actuales: evolucionismo y funcionalismo</i> .....	167
4 Summary of the first part .....	175
II LOS SENTIDOS INTERNOS EN LA PSICOLOGÍA CONTEMPORÁNEA .....	179
5 Introducción a la segunda parte .....	181
6 Profundización tomista en la teoría de los sentidos internos .....	187
6.1 <i>Sentido común</i> .....	189
6.2 <i>Imaginación</i> .....	205
6.3 <i>Estimativa y cogitativa</i> .....	231
6.4 <i>Memoria</i> .....	263
6.5 <i>Los sentidos internos y la afectividad</i> .....	270
6.6 <i>Los sentidos internos y el intelecto</i> .....	280
7 Diálogo con la psicología contemporánea .....	297
7.1 <i>Percepción y pensamiento</i> .....	302
7.1.1 El legado kantiano en psicología: el esquematismo .....	303
7.1.2 Actualidad de la psicología aristotélico-tomista .....	325
7.2 <i>Lo inconsciente</i> .....	348
7.3 <i>Psicologías del aprendizaje</i> .....	370

7.4	<i>Cognitive psychology and neuroscience</i> .....	405
7.4.1	Cognitive academics.....	406
7.4.2	Cognitive therapists.....	427
8	Summary of the second part.....	437
III	CONCLUSION .....	441
IV	ANEXOS .....	453
	Anexo I.....	455
	Anexo II.....	457
	Anexo III .....	459
	Anexo IV.....	465
	Anexo V .....	467
	Anexo VI.....	469
V	Índice Onomástico .....	471
VI	Bibliografía .....	475
	Obras de santo Tomás de Aquino.....	477
	Otros autores.....	477

## ABREVIATURAS

### OBRAS DE SANTO TOMÁS

---

- D.V.* = Quaestiones disputatae de veritate.  
*E.P.A.* = Expositio Posteriorum Analyticorum.  
*Q.D.D.A.* = Quaestiones disputatae de anima.  
*S.E.* = Sentencia libri Ethicorum.  
*S.G.* = Summa Contra Gentiles.  
*S.S.* = Scriptum super libros Sententiarum.  
*S.T.* = Summa Theologiae.  
*Sent. D.A.* = Sentencia libri de anima.  
*Sent. D.S.* = Sentencia libri de sensu et sensato.

### CITAS

---

- a. = artículo.  
Cap. = capítulo.  
co. = (en el) cuerpo del artículo.  
dist. = distinción.  
lect. = lección.  
Lib. = libro.  
núm. = número.  
q. = cuestión.  
qc. = quaestiuncula.  
s.c. = sed contra.  
sec. = sección.  
sol. = solución.  
T.N. = traducción nuestra.  
tract. = tratado.  
Vol. = volumen.



## INTRODUCTION

The aim of this PhD thesis is to demonstrate the relevance of the psychological theory of Saint Thomas Aquinas. Thomistic theory falls within the field of philosophical psychology and allows an orderly conceptualization of the psychological processes of the animal and the human being, as well as giving an adequate explanation of their ability to know the reality that surrounds them and the emotional dynamism that such knowledge awakens in them.

This psychological theory, which is based on Aristotle's psychology, was abandoned in favour of developments founded on modern Empiricism and Rationalism. Its aim was to form the basis of a more scientific psychology, distancing itself from classic approaches. Since then, psychology, with regard to its standing as a science *modus hodiernus*, has lived in exile, though not without, in the process, renouncing its necessary basis in a comprehensive and coherent anthropology, where it is not governed by positivistic criteria.

Contemporary psychology does not appear to have fully reached scientific status and, as such, lies within an eclectic theoretical framework, thereby submitting its approaches to the criterion of pragmatic effectiveness. This eclecticism has opened up new fields in which contemporary psychology can be applied, although this has been somewhat detrimental to its integrity as it has been divided into various categories: learning psychology, psychopathology, psychology of perception, etc. Therefore, the aim of this thesis is to demonstrate how psychology can be addressed using a comprehensive and systematic theory without compromising the unity of language or resorting to reductionist explanations of human life.

This is not an isolated aim, since Thomistic psychology is again being rediscovered for its synthetic capacity and accuracy in distinguishing the different aspects of psychic life. Cornelio Fabro saw an opportunity to combine Thomistic psychology theory with contemporary psychology, while acknowledging the shortcomings of the latter. As Fabro explains:

Wittman [head of the Functionalist school in Kiel] has effectively highlighted in the aforementioned introduction that the current crisis of modern psychology is primarily a speculative crisis. Where the bold Thomistic concept—now stripped of the superficiality derived from the particular conditions of the culture of the time in which it arose—appears from is still worthy of some consideration, although the same Thomistic tradition has not made much effort to appreciate it until now. Authentic Thomistic thought is certainly lucid, coherent, organic, but not simplistic, and is less fond of superstructures. It is, on the contrary, continually bathed a deep sense of mystery that furnishes our weak intelligence

with the more ordinary facts of experience, such as existence, causality, knowledge... Hence resorting to supreme metaphysical principles is not an *in extremis* rescue, as seems at first glance, but the last intelligible—and obligatory—resolution that can be made of the problems, even if the intimate sense of the problems seems to continually flee from us.<sup>1</sup>

A further example of this reevaluation is the unifying of Thomism and analytic philosophy that some are carrying out. By distancing the main focus of this study from their works, this movement, known as “Analytical Thomism”<sup>2</sup>, will not be delved into deeply, although we will positively evaluate its aims, which demonstrate the perennial nature of the philosophy of the *Angelic Doctor*. Thus we hope, in the same way but from another perspective, to contribute to the appreciation of Thomistic psychology.

The term “*Analytical Thomism*” was coined by John Haldane.<sup>3</sup> It refers to an emerging school of philosophy that, starting from the basis of analytic philosophy, feels a need to transcend the analytical framework and immerse itself in Aristotelian-Thomistic philosophy, incorporating on the way L. Wittgenstein and the phenomenology of Merleau-Ponty.<sup>4</sup> Haldane admits that the followers of *Analytical Philosophy of Mind* have shown little interest in the history of philosophy and that they are in danger of presenting an objective, neutral posture by way of analysis and argumentation. By contrast, Haldane calls for the recognition of what he calls “*antecedent commitments*” in order to avoid prejudice. He compares the current situation of analytical philosophy, which spurred him to enquire further, with the crisis of scholastic philosophy of the late Middle Ages.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 58. Author’s translation. Hereinafter: T.N.

<sup>2</sup> Cf. MACDONALD JR., P., “Direct Realism and Aquinas’s Account of Sensory Cognition”. *The Thomist*, 2007. núm. 71. The author considers John Haldane (who coined the term “Analytical Thomism”), Crispin Wright, Lewis Edwin Hahn, James Conant, Urszula M. Egle, Hilary Putnam, Jonathan Jacobs, John Zeis, John Jenkins, Norman Kretzmann, Eleonore Sump, Robert Pasnau, Anthony Kenny to be part of this movement.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 343. “Aquinas recently has received renewed attention from philosophers in the Anglo-American tradition who view themselves as part of a broader movement in Thomistic studies known as ‘analytical Thomism’. The leading spokesman of this movement, John Haldane, who coined its name, argues that Aquinas serves “as a thinker from whom we can learn in our efforts to answer speculative questions about the nature of mind and of the world.” More specifically, Haldane and others argue that Aquinas provides important insights for defending realism within metaphysics, epistemology, and the philosophy of mind: the position that the world both exists independently of the mind and is intrinsically intelligible to the mind, able and in some sense waiting to be known by the mind “as it is.””.

<sup>4</sup> HALDANE, J., *Mind, metaphysics, and value in the Thomistic and analytical traditions*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2002, p. IX. “Predisposition and general curiosity has led me and others raised in the analytical tradition to look beyond its sometimes narrow confines, and I can still recall something of the thrill of discovering the worlds of scholasticism and Thomism”. Further details of this line of investigation can be found in his chapter “Breakdown of Philosophy of Mind”, p. 54-75.

<sup>5</sup> HALDANE, J., “Breakdown of Philosophy of Mind”. En: Haldane, J., *Thomistic studies*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2002, p. 56. “Like late scholasticism, analytical philosophy (particularly in its epistemology and metaphysics) has tended to narrow the range of possible formulations of problems and their treatments. In earlier phases it gave near-to-exclusive place to semantic presentations of issues; now commonly favours formulations in terms of (scientific) naturalism. The immediate point is not the narrow one that only naturalistically adequate or scientifically respectable accounts are deemed permissible (though this is widely held to be so), but rather that proposals are described and assessed in terms of a presumed contrast between the ‘natural’ and the ‘non-natural’ that begs several questions as to how the former (and hence the distinction) should properly be conceived”.

Paul A. MacDonald believes one way of avoiding scepticism or epistemological subjectivity is to resort to the Aristotelian-Thomistic metaphysical approach, through which reality can be understood hylomorphically and knowledge can be seen as an apprehension of form.<sup>6</sup> MacDonald clearly sensed that “epistemological realism and metaphysical realism go hand in hand: more specifically, the basis of realism in epistemology is the realism in metaphysics (or ontology).”<sup>7</sup> Haldane notes that the horizon of research is not eclecticism, but to be able to resolve the inconsistencies in analytic philosophy, though he does not discount parallels and similarities between the various approaches. Haldane cites Elisabeth Anscombe, Peter Geach, Anthony Kenny and Norman Kretzmann as pioneers of this line of philosophical thought.<sup>8</sup>

Haldane shows that reductive physicalism considered the mental irrelevant as it can be explained physically, and non-reductive physicalism cannot explain the essence of the mental or its relationship with the physical. The philosopher of the mind who seeks a non-reductive physicalism faces an aporia that, according to Haldane, he should not try to solve through terminological subtleties and more detailed classifications, as might have happened in the late Middle Ages, but should open a dialogue with the Aristotelian-Thomistic tradition.<sup>9</sup>

Haldane proposes broadening the conceptual scope, and in doing so proposes three things: (1) reconsider, as Aristotle and St. Thomas did, the notion that “psychophysical substantiality” cannot be reduced to a monism; (2) reintroduce the notion of formal causation, which cannot be reduced to efficient causation; and finally, (3) distinguish between (a) the efficient physical causation between the extra-cranial environment and the subject’s neurophysiology, and (b) the non-physical relation of formal identity between the

---

<sup>6</sup> MACDONALD JR., P., “Direct Realism and Aquinas’s Account of Sensory Cognition”. *The Thomist*, 2007. núm. 71, p. 359. “Formal causality, and its undergirding metaphysics, therefore simply eliminates scepticism as a viable epistemological stance, at least concerning sense experience”; *ibid.* 353. “Aquinas can and should be read as offering a philosophical framework for understanding sensation that refuses to equate sensory acts with ‘sense data’ –construed as private mental episodes, or what Hilary Putnam calls “mere affections of a person’s subjectivity”– that conjoin us to the world only causally but not cognitively”.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, p. 361.

<sup>8</sup> Cf. HALDANE, J., *Mind, metaphysics, and value in the Thomistic and analytical traditions*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2002, p. X. Pursuing this philosophical line, collaborators of the book referred to mention: David Braine (Aberdeen), Fergus Kerr (Edinburgh), Stefaan Cuypers (Leuven), Richard Cross (Oxford: Oriel), Gerard Hughes (Oxford: Champion), Christopher Hughes (King’s London), Martin Stone (King’s London), David Oderberg (Reading), Jonathan Jacobs (Colgate), Gyula Klima (Fordham), Christopher Martin (St. Thomas, Texas).

<sup>9</sup> HALDANE, J., “Breakdown of Philosophy of Mind”. En: Haldane, J., *Thomistic studies*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2002, p. 73. “Each side has something to learn from the other: one, the benefits of analytical acuity, logical rigour, and dialectical power; the other, the merits of a genuinely non-reductive and non-egocentric metaphysics. Happily the dialogue has already begun, and is continued by this and other essays in this collection. Let it continue to grow and bear fruit”.

content of the subject's perceptual state and the perceptible and intelligible structure that is its object.<sup>10</sup>

This thesis shares commonality with this theory, but will try to reach its conclusions from another perspective –avoiding, on the other hand, the danger of taking Analytic Philosophy as a criterion of truth, in order to confirm Aquinas' doctrine.

First, we will explore the Aristotelian roots of St. Thomas Aquinas' psychology, taking into account the contributions in this field made by the commentators of Aristotle, with a special emphasis on the Arab commentators, as well as subsequent comments of the work of Aquinas, in order to present it in its richness and depth. This work will follow the Aristotelian tradition, along its development, making reference to the main psychological ideas exposed by Aristotle, the comments on his psychology, till its fulfillment in saint Thomas Aquinas.

Second, a comparison between Thomistic psychology and the main proposals of contemporary psychology will be made. Special emphasis in the anticipation of Aquinas' theory will be presented, demonstrating that he already gives answers to psychological issues that have been addressed in modern times by widely varying paradigms. Aquinas' proposal is a comprehensive psychological alternative to their eclecticism. We do not pretend to give a final solution to all the psychological issues that will be referred, but to show the power of Aquinas' theory.

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 68. *"We need to do, at least, three things. First, to take seriously, as do Aristotle and St. Thomas, a notion of psychophysical substantiality that does not reduce to substance monism plus attribute dualism. Second, to reintroduce a notion of formal causation that does not reduce to efficient causation. This is to say, bring back into play the historical Aristotelian-Thomistic notion that how things are composed and disposed is directly, and non-reducibly, relevant to what they are and to what they do, but that such an organizing principle is not a material force acting upon things. And third, we need to distinguish between (a) the relationship of efficient physical causation holding between the extra-cranial environment and a subject's neurophysiology, and (b) the non-physical relation of formal identity holding between the content of a subject's perceptual state and the perceptible and intelligible structure that is its object. Then, indeed, we might be in a better position to provide a metaphysics adequate to the reality of mindedness and to the possibility of perceptual realism; but that metaphysics would certainly exclude physicalism and thereby raise wider and yet more profound questions about the nature and origins of reality".*



## **I DESARROLLO HISTÓRICO DE LA TEORÍA DE LOS "SENTIDOS INTERNOS"**



## 1 Introducción a la primera parte

“Sentidos internos” es una denominación post-aristotélica utilizada para agrupar tres, cuatro o hasta siete facultades psíquicas, dependiendo del autor. Las facultades referidas son facultades cognoscitivas sensitivas, y por ello el intelecto no se incluye en este grupo. Se distinguen de los sentidos externos porque no aprehenden directamente lo sensible, como la vista el color, o el oído el sonido. Esta teoría psicológica está olvidada en los planteamientos actuales de psicología que, siguiendo el principio funcionalista, están más interesados en designar funciones psíquicas que en fundamentarlas filosóficamente en potencias.

El origen de la teoría de los sentidos internos se encuentra en los escritos de Aristóteles, especialmente en el tratado *Acerca del alma* y *Acerca de la memoria y la reminiscencia*. Los comentaristas de estas obras no se limitaron a transcribir lo escrito, sino que elaboraron explicaciones nuevas basadas en los escritos del Estagirita, que el Aquinate procuró discernir, para rechazarlas a veces, o bien para conservarlas. Desde la medicina también se aprovechó la explicación aristotélica, como en el caso de Galeno. Este médico combinó la explicación filosófica aristotélica a los conocimientos médicos de la época, situando las facultades psíquicas en el cerebro. De forma parecida, los autores posteriores fueron incorporando algunos puntos de vista propios y la teoría de los “sentidos internos” fue así adquiriendo consistencia, llegando a un desarrollo máximo en los comentaristas árabes.

Santo Tomás de Aquino incorpora la teoría de los sentidos internos en su explicación del conocimiento humano, matizando las propuestas de Averroes y Avicena, de quienes principalmente toma esta teoría. Al hablar de los “sentidos internos”, se refiere concretamente a cuatro facultades: al sentido común, a la imaginación, a la memoria y a la estimativa; todas ellas facultades del orden sensitivo que intervienen en el proceso de conocimiento.

Estas facultades consideran lo sensible particularmente, a diferencia de la facultad intelectual, que conoce lo universal. Los “sentidos internos” están perfectamente integrados en la epistemología del Aquinate, cumpliendo el papel de recibir y preparar lo sensible para poder ser entendido. Cabe no olvidar que en el ser humano estas facultades participan de la razón y ello les confiere una actividad cualitativamente distinta a la de las facultades análogas en los demás animales.

En el planteamiento aristotélico-tomista, el conocer se concibe desde su acto más perfecto, esto es, desde el conocimiento intelectual. Las demás facultades cognoscitivas apuntan hacia el acto intelectual, “preparando” la realidad aprehendida para ser entendida. Los actos de los sentidos internos son sustancialmente distintos al acto intelectual y le

preceden en el acto de conocimiento; aunque algunos autores parecen olvidar la instrumentalidad de las facultades sensitivas, al punto de reducir a la mínima expresión la actividad intelectual; no teniendo en cuenta que es desde ésta que se dice, propiamente, que el hombre conoce.

Una concepción puramente serial de las facultades de conocimiento, es decir, entender que los actos de las potencias cognoscitivas se dan de manera concatenada, no parece ser la idea mantenida por santo Tomás de Aquino –lo cual no se contradice con la distinción que hace entre distintos niveles de conocimiento del dato sensible. La serialidad no parece ser la naturaleza del psiquismo, en el que las distintas potencias parecen actuar de forma conjunta en el conocimiento de la realidad. La dinámica de los sentidos internos, así como su relación con la potencia intelectual, permite explicar adecuadamente la realidad psíquica.

Tras el ocaso de la Edad Media, con el Nominalismo, se abandonaron las explicaciones escolásticas acerca de las facultades psíquicas y nacieron –inaugurándose con ellos la filosofía moderna– dos planteamientos divergentes entre sí, de los que aún bebe la psicología contemporánea para explicar la vida psíquica humana: el Racionalismo y el Empirismo. Como se procurará mostrar a lo largo del trabajo, tales corrientes no son tan contrapuestas como se las quiere mostrar, sino que se distinguen porque exageran aspectos distintos de la vida psíquica, a partir de los cuales elaboran su explicación.

Desde la propuesta tomista, en continuidad con la tradición aristotélica, parecen resolverse satisfactoriamente las aporías en las que se encuentran los planteamientos psicológicos modernos; justificándose a la vez la espiritualidad auto-presente de la persona y la génesis del conocimiento en la experiencia sensible.

## 2 De Aristóteles a Tomás de Aquino

### 2.1 Φαντασία, Διάνοια, μνήσις en Aristóteles

La psicología aristotélica se basa en la concepción hilemórfica de la realidad y la teoría de la potencia y el acto. Por este motivo parte de la noción de alma, entendida como acto primero del cuerpo natural organizado que tiene vida en potencia y, por tanto, principio de vida. Define lo que es el alma en el segundo libro de su obra *Acerca del alma*, volviendo varias veces sobre la misma idea:

El alma es necesariamente sustancia en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. [...] El alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. [...] Si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado.<sup>11</sup>

Partiendo de estos principios de la física aristotélica, los actos de los vivientes se justifican por la existencia de unas potencias psíquicas que caracterizan al viviente, que son principios próximos de las operaciones que realiza.<sup>12</sup>

Las potencias o facultades psíquicas pueden clasificarse en dos grupos: las cognoscitivas y las apetitivas, sin descuidar la facultad locomotiva. Aristóteles mantiene la división platónica de las facultades apetitivas –concupiscible e irascible– y desarrolla sistemáticamente las facultades cognoscitivas. Dentro del conocimiento sensible, se distinguen dos grupos: los sentidos externos y los internos. El primer grupo está formado por las facultades sensitivas “externas”, que son: vista, oído, olfato, gusto, tacto. Las segundas, toman el término –post-aristotélico– “sentidos internos”; aunque no existe acuerdo entre los comentaristas acerca de las facultades que deban agruparse bajo este concepto.

En sus obras, Aristóteles explica las diferentes facultades cognoscitivas “interiores”: el sentido común (*κοινή αἴσθησις*), la fantasía (*φαντασία*), la memoria (*μνήμη*) y el pensamiento (*διάνοια*). La facultad intelectual (*νοῦς*), en la que distingue un intelecto agente y otro posible, sería un caso especial dentro de estas facultades interiores por su esencia espiritual, ampliamente discutida por los comentaristas aristotélicos a raíz de la

<sup>11</sup> ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1999, p. 168. 412 a 20 – 412 b 10. «ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος. [...] διὸ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελεχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος. [...] εἰ δὲ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελεχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ οργανικοῦ». Los fragmentos en griego han sido extraídos de la fuente digital: ARISTÓTELES, *Περὶ Ψυχῆς*. [En línea]. <<http://www.mikrosapoplous.gr/aristotle/psyxhs/contents.html>>. [2014/02/25].

<sup>12</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1999, p. 172. 413 b 10-15.

escueta y aparentemente ambigua explicación en el tercer libro del tratado *Acerca del alma*.<sup>13</sup>

Como prolegómeno a la explicación del planteamiento epistemológico aristotélico, debe considerarse que al explicar la sensación, Aristóteles distingue, por un lado, la cualidad sensible presente en una cosa –en potencia de ser sentida por un sujeto– y la cualidad sentida –cuando es aprehendida en acto por un sujeto. Por otro lado, también distingue entre la facultad sensitiva, en tanto que potencia psíquica, y la sensación, acto de tal facultad. El acto de la cualidad y de la facultad coinciden en el acto del sentido y se identifican. *«El acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo, si bien su esencia no es la misma»*, por ejemplo, el rojo es una cualidad sensible en potencia, que es sentida en acto cuando la potencia visiva la siente en acto. El “rojo” sentido coincide con el acto de la facultad visiva.

Aristóteles se distancia así de la concepción puramente pasiva del acto sensitivo, afirmando que en quien percibe se distingue un aspecto pasivo y otro activo: es pasivo en cuanto padece una alteración orgánica, pero es activo en cuanto su capacidad sensitiva pasa de la potencia al acto. Explica: *«Y así como la acción y la pasión se dan en el paciente y no en el agente, así también el acto de lo sensible y el de la facultad sensitiva tienen lugar en la facultad sensitiva»*.<sup>14</sup>

El Estagirita parte de la explicación hilemórfica de la realidad para explicar la sensación, y en base a ella se mantiene en un realismo epistemológico. Aristóteles salva la aporía de quienes consideran que no existe nada independientemente de quien lo percibe. Aquellos acertarían al decir que el acto de lo sentido se da en el sujeto, pero yerrarían al negar la existencia de lo sensible absolutamente, puesto que existe fuera del sujeto como cualidad sensible en potencia.<sup>15</sup>

En la explicación aristotélica acerca de la sensación se distinguen dos tipos de sensibles: *per se*, de los cuales los hay propios y comunes, y *per accidens*: *«“Sensible” se dice de tres clases de objetos, dos de los cuales diremos que son sensibles por sí, mientras que el tercero lo es por accidente»*.<sup>16</sup>

Por un lado, de los sensibles *per se* se distinguen: los sensibles propios, que sólo pueden ser percibidos por un solo sentido –externo– y no hay posibilidad de error en su

---

<sup>13</sup> Cf. Ibid., p. 234. 430 a 10-25.

<sup>14</sup> Ibid., p. 218. 425 b 25-30. *«ή δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μὲν ἐστὶ καὶ μία, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς»*; p. 219. 426 a 10-15. *«ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων καὶ αἰσθητῶν. ὥσπερ γὰρ καὶ ἡ ποίησις καὶ ἡ πάθησις ἐν τῷ πάσχοντι ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ ποιοῦντι, οὕτω καὶ ἡ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ ἡ τοῦ αἰσθητικοῦ ἐν τῷ αἰσθητικῷ»*.

<sup>15</sup> Cf. Ibid., p. 219. 426 a 20-25.

<sup>16</sup> Ibid., p. 189. 418 a 5-10. *«λέγεται δὲ τὸ αἰσθητὸν τριχῶς, ὧν δύο μὲν καθ' αὐτὰ φαμεν αἰσθάνεσθαι, τὸ δὲ ἔν κατὰ συμβεβηκός»*.

percepción. Tales son, por ejemplo, un color, un sonido, un sabor, etc.; y los sensibles comunes, que son aquellos que pueden ser aprehendidos por más de un sentido, como: la figura, la magnitud (o tamaño) el movimiento, el reposo, la unidad y el número.<sup>17</sup> Así como en los primeros se dice que no puede haber error, acerca de los sensibles comunes, en cambio, es más posible: «*los sensibles comunes, aquellos que acompañan a los sensibles por accidente y en los cuales se dan los sensibles propios: me refiero, por ejemplo, al movimiento y al tamaño que acompañan a los sensibles propios y acerca de los cuales es ya especialmente fácil equivocarse en la percepción*».<sup>18</sup> Aristóteles reconoce una mayor probabilidad de error en este segundo tipo de sensibles, por cuanto que no son conocidos de un modo simple, como cuando percibo “blanco”, sino de un modo más complejo, al requerir una cierta composición, del tipo “esto se mueve”.

La denominación de “*per se*” agrupa las cualidades sensibles propias y comunes. No hay distancia, intermediarios, que interfieran en el conocimiento de este tipo de cualidades. Por inmediatez en la aprehensión de los sensibles propios, argumenta Aristóteles que no puede haber error en el conocimiento que se tiene de ellos:

Llamo, por lo demás, “propio” a aquel objeto que no puede ser percibido por ninguna otra sensación y en torno al cual no es posible sufrir error, por ejemplo, la visión del color, la audición del sonido y la gustación del sabor. [...] En cualquier caso, cada sentido discierne acerca de este tipo de sensibles y no sufre error sobre si se trata de un color o de un sonido, si bien puede equivocarse acerca de qué es o dónde está el objeto coloreado, qué es o dónde está el objeto sonoro.<sup>19</sup>

Otra forma de explicar la posibilidad de error en el juicio acerca de la sensación es haciendo referencia a la simplicidad y composición. Explica Aristóteles:

Los sentidos particulares perciben por accidente las cualidades sensibles propias de los demás –pero no en tanto que son sentidos particulares, sino en tanto que constituyen uno solo– siempre que se produce una sensación conjunta sobre un mismo objeto, por ejemplo, que la bilis es amarga y amarilla. A ningún sentido particular corresponde, por

---

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.*, p. 189. 418 a 15-20 – 425 a 15-20; ARISTÓTELES, "Acerca de la sensación y lo sensible". En: La Croce, E. y Bernabé Pajares, A., *Acerca de la generación y corrupción - Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 2008, p. 186. 437 a 8-9.

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1999, p. 229. 428 b 23-26. «*τρίτον δὲ τῶν κοινῶν καὶ ἐπομένων τοῖς συμβεβηκόσιν οἷς ὑπάρχει τὰ ἴδια [λέγω δ'οἶον κίνησις καὶ μέγεθος] [ἃ συμβέβηκε τοῖς αἰσθητοῖς]: περὶ ἃ μάλιστα ἤδη ἔστιν ἀπατηθῆναι κατὰ τὴν αἴσθησιν. ἢ δὲ κίνησις ἢ ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως γινομένη διοίσει, ἢ ἀπὸ τούτων τῶν τριῶν αἰσθήσεων, καὶ ἢ μὲν πρώτη παρουσίας τῆς αἰσθήσεως ἀληθῆς, αἱ δ'ἕτεραι καὶ παρουσίας καὶ ἀπουσίας εἶεν ἂν ψευδεῖς, καὶ μάλιστα ὅταν πόρρω τὸ αἰσθητὸν ᾖ*».

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 189. 418 a 10-20. «*λέγω δ'ἴδιον μὲν ὃ μὴ ἐνδέχεται ἐτέρᾳ αἰσθῆσαι αἰσθάνεσθαι, καὶ περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι, οἷον ὄψις χρώματος καὶ ἀκοή ψόφου καὶ γεῦσις χυμοῦ, ἢ δ'ἄφη πλείους [μὲν] ἔχει διαφοράς, ἀλλ'ἐκάστη γε κρίνει περὶ τούτων, καὶ οὐκ ἀπατᾶται ὅτι χρῶμα οὐδ'ὅτι ψόφος, ἀλλὰ τί τὸ κεχρωσμένον ἢ ποῦ, ἢ τί τὸ ψοφοῦν ἢ ποῦ*».

tanto, decir que ambas cualidades constituyen un único objeto; de ahí la posibilidad de equivocarse al pensar, por ejemplo, que algo es bilis porque es amarillo.<sup>20</sup>

Parecería, entonces, que frente a la certeza de la sensación propia, simple, está la sensación compuesta, que depende de la primera para darse; siendo este segundo nivel el que está sujeto a error, así como en los niveles subsiguientes del proceso de conocimiento –opiniones o juicios acerca de la utilidad o la esencia del objeto conocido. Pero «*la percepción de los sensibles propios es verdadera o, al menos, encierra un mínimo de falsedad*», aunque «*no se equivocará si es blanco, pero sí puede equivocarse en si lo blanco es tal cosa o tal otra*».<sup>21</sup>

Por otro lado, los sensibles *per accidens* son aquellos que no son aprehendidos directamente por las facultades sensibles de conocimiento, sino indirectamente, a través de los sensibles *per se*. La denominación “*per accidens*” define el modo en el que se conocen este tipo de sensibles, distinto de los sensibles *per se*: en este caso, las cualidades no son sentidas de un modo inmediato sino por medio del primer tipo de sensibles. Consecuentemente, se necesita conocer los primeros para conocer los segundos.

La conveniencia, la utilidad, la amistad o la substancialidad son conocidas por medio de las cualidades sensibles *per se*. Su menor inmediatez y dependencia de la composición de las diversas cualidades sentidas comporta mayor posibilidad de error en su conocimiento; así, por ejemplo, un objeto puede ser confundido con otro cuando se percibe desde lejos, o bien, la utilidad de un objeto puede ser erróneamente atribuida al desconocer alguna de sus cualidades, por ejemplo, su dureza.

Que “es el hijo de Diáres” se percibe por accidente, en la medida en que a lo blanco está asociado accidentalmente lo que se percibe. De ahí también que el que lo percibe no padezca en cuanto tal afección alguna bajo el influjo del sensible por accidente. Por último y en relación con los sensibles por sí, los sensibles por excelencia son los propios ya que en función de ellos está naturalmente constituida la entidad de cada sentido.<sup>22</sup>

Cabría considerar también que el conocimiento de este segundo tipo de sensibles comentado dependerá no sólo de las características de los órganos de la sensación del receptor sino también de la naturaleza del individuo y su experiencia previa. Avicena desarrolla en este sentido la explicación de la facultad estimativa y santo Tomás de Aquino,

<sup>20</sup> Ibid., p. 216-217. 425 a 30 – 425 b 4. «τὰ δ'ἀλλήλων ἴδια κατὰ συμγεγηκός αἰσθάνονται αἱ αἰσθήσεις, οὐχ ἢ αὐταί, ἀλλ' ἥμια, ὅταν ἅμα γένηται ἡ αἴσθησις ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ, οἷον ξολῆς ὅτι πικρά καὶ ξανθὴ [οὐ γὰρ δὴ ἐτέρας γε τὸ εἰπεῖν ὅτι ἄμφω ἔν]: διὸ καὶ ἀπατᾶται, καὶ ἐὰν ἢ ξανθόν, χολῆν οἶεται εἶναι».

<sup>21</sup> Ibid., p. 228-229. 428 b 17-22. «ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθῆς ἐστὶν ἔη ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος. [...] ὅτι μὲν γὰρ λευκόν, οὐ ψεύδεται, εἰ δὲ τοῦτο τὸ λευκόν ἢ ἄλλο τι, ψεύδεται».

<sup>22</sup> Ibid., p. 190. 418 a 22-26. «κατὰ συμβεβηκός δὲ λέγεται αἰσθητόν, οἷον εἰ τὸ λευκόν εἶη Διάρους υἱός: κατὰ συμβεβηλός γὰρ τοῦτου αἰσθάνεται, ὅτι τῷ λευκῷ συμβέβηκε τοῦτο, οὐ αἰσθάνεται; διὸ καὶ οὐδὲν πάσχει ἢ τοιοῦτον ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ. τῶν δὲ καθ'αὐτὰ αἰσθητῶν τὰ ἴδια κυρίως ἐστὶν αἰσθητά, καὶ πρὸς ἃ ἡ οὐσία πέφυκεν ἐκάστης αἰσθησεως».



asumiendo la estimativa aviceniana, la complementa hablando del "*experimentum*", sobre el que se profundizará más adelante. No son invenciones posteriores superpuestas a la explicación del *Filósofo*, sino que los primeros trazos de estos desarrollos aparecen ya en sus obras. Dice el Estagirita:

Por naturaleza, los animales nacen dotados de sentido; pero éste no engendra en algunos la memoria, mientras que en otros sí. Y por esto son más prudentes y más aptos para aprender que los que no pueden recordar; son prudentes sin aprender los incapaces de oír los sonidos (como la abeja y otros animales semejantes, si los hay); aprenden, en cambio, los que, además de memoria, tienen este sentido.<sup>23</sup>

Es interesante la relación que establece entre el aprendizaje [*μανθάνειν*] y la audición –que parece, obvia, teniendo en cuenta la importancia que tiene la audición para la adquisición del lenguaje, por el que se potencia el aprendizaje. Acerca de la experiencia, sigue comentando:

Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia. Pero el género humano dispone del arte y del razonamiento. Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia. Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y al arte, pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia. Pues la experiencia hizo el arte como dice Polo, y la inexperiencia el azar. Nace el arte cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre los casos semejantes. Pues tener la noción de que a Calias, afectado por tal enfermedad, le fue bien tal remedio, y lo mismo a Sócrates y a otros muchos considerados individualmente, es propio de la experiencia; pero saber que fue provechoso a todos los individuos de tal constitución, agrupados en una misma clase y afectados por tal enfermedad, por ejemplo a los flemáticos, a los biliosos o a los calenturientos, corresponde al arte.<sup>24</sup>

Esta distinción que establece Aristóteles entre el nivel de la experiencia y el nivel del Arte y la Ciencia le permite distinguir la percepción del pensamiento, i.e. el conocimiento particular del conocimiento universal –desde el cual se (re)-conoce el particular.

---

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1998, p. 2. 980 a 28 – 980 b 25. «φίσει μὲν οὖν αἰσθησιν ἔχοντα γίγνεται τὰ ζῶα, ἐκ δὲ ταύτης τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίγνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίγνεται. καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα τῶν μὴ διναμένων μνημονεύειν ἐστί, φρόνιμα μὲν ἄνευ τοῦ μανθάνειν ὅσα μὴ δύναται τῶν ψόφων ἀκούειν (οἷον μέλιττα κἂν ἔι τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ζῶων ἔστι), μανθάνει δ' ὅσα πρὸς τῇ μνήμῃ καὶ ταύτην ἔχει τὴν αἰσθησιν».

<sup>24</sup> Ibid., p. 2. 980 b 25 – 981 a 12. «μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῆ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν· τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνη καὶ λογισμοῖς. γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις. αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δίναντι ἀποτελοῦσιν. καὶ δολεῖ σχεδὸν ἐπιστήμη καὶ τέχνη ὅμοιον εἶναι καὶ ἐμπειρία, ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις· ἢ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν, ὡς φησὶ Πῶλος, ἢ δ' ἀπειρία τίχνην. γίγνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐνοσημάτων μία καθόλου γένται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. τὸ μὲν γὰρ ἔχειν ὑπόληψιν ὅτι Καλλία κάμνοντι τηνδὶ τὴν νόσον τοδὶ συνήνεγκε καὶ Σωκράτει καὶ καθ' ἑκάστου οὕτω πολλοῖς, ἐμπειρίας ἐστίν· τὸ δ' ὅτι πᾶσι τοῖς τοιοῖσδε κατ' εἶδος ἔν ἀφορισθεῖσι, κάμνουσι τηνδὶ τὴν νόσον, συνήνεγκεν, οἷον τοῖς φλεγματοδέσιν ἢ χολώδεσι [ἢ] πυρέττουσι καύσῃ, τέχνης».

El viviente dotado de sensación, aprehende las formas sensibles de la realidad a través de los cinco sentidos,<sup>25</sup> que son las facultades sensitivas externas: la visiva, la auditiva, la olfativa, la gustativa y la táctil.<sup>26</sup> Sus objetos son los sensibles *per se*. Explica el Filósofo: «La facultad sensitiva es en potencia, tal como lo sensible es ya en entelequia. Padece ciertamente en tanto no es semejante pero, una vez afectada, se asimila al objeto y es tal cual él».<sup>27</sup> Y luego, la imagen formada de las sensaciones será materia de la que se podrá abstraer la forma universal, mediante la facultad intelectual. Comenta Aristóteles:

El conocimiento intelectual y la sensación se dividen de acuerdo con sus objetos, es decir, en tanto que están en potencia tienen como correlato sus objetos en potencia, y en tanto que están en acto, sus objetos en acto. A su vez, las facultades sensible e intelectual del alma son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente. Pero éstos han de ser necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas. Y, por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de ésta. De donde resulta que el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas así como el sentido es forma de las cualidades sensibles. Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles –tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles– se encuentran en las formas sensibles. De ahí que, careciendo de sensación no sería posible ni aprender ni comprender. De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como sensaciones sólo que sin materia.<sup>28</sup>

La distinción entre sensación e intelección se precisa más al considerar otras facultades sensitivas, además de los sentidos externos. Los dos primeros capítulos del tercer libro del tratado *Acerca del alma* hablan del “sentido común”.<sup>29</sup> El Estagirita observa que «*si discernimos lo blanco y lo dulce y cada una de las cualidades sensibles de cada una de las demás, será que percibimos también sus diferencias por medio de alguna facultad. Y ha de ser necesariamente por medio de un sentido ya que de cualidades sensibles se trata*».<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1999, p. 211. 424 a 15-25.

<sup>26</sup> En referencia al tacto, Aristóteles ya concebía que el tacto era un sentido “compuesto”: Cf. *Ibid.*, p. 189. 418 a 13-15. «*ή δ'άφή πλείους [μὲν] ἔχει διαφοράς*».

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 189. 418 a 2-6. «*τὸ δ'αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἔδη ἐντελεχεία, καθάπερ εἴρηται. πάσχει μὲν οὖν οὐχ ὁμοιον ὄν, πεπονηδὸς δ'ὡμοίωται καὶ ἔστιν οἷον ἐκεῖνο*».

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 241. 431 b 24 – 432 a 10. «*τέμνεται οὖν ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις εἰς τὰ πράγματα, ἡ μὲν δυνάμει εἰς τὰ δυνάμει, ἡ δ'ἐντελεχεία εἰς τὰ ἐντελεχεία: τῆς δὲ ψυχῆς τὸ αἰσθητὸν. ἀνάγκη δ'ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἶδη εἶναι. Αὐτὰ μὲν δὴ οὐ: οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος: ὅστε ἡ ψυχὴ ὅσπερ ἡ χεὶρ ἐστὶν: καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὄργανων, καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν. ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθέν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἐστὶ, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἔξεις καὶ πάθη. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μὴθὲν οὐθέν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνείη, ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμα τι θεωρεῖν: τὰ γὰρ φαντάσματα ὡσπερ αἰσθημάτα ἐστὶ, πλην ἄνευ ὕλης*».

<sup>29</sup> Cf. *Ibid.*, p. 213. 424 b 22 – 427 a 15.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 220. 426 b 12-15. «*καὶ κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφοράς, οἷον λευκὸν μὲν καὶ μέλαν ὄψις, γλυκὺ δὲ καὶ πικρὸν γεῦσις: ὁμοίως δ'ἔχει τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ γλυκὺ καὶ ἕκαστον*

Este sentido es el sentido común, por el cual podemos percibir las diferencias entre los diversos sentidos, porque «no es posible discernir cualidades separadas por medio de sentidos separados».<sup>31</sup> En alguna ocasión, sin embargo, parece que el discernimiento es una capacidad que conjuga pensamiento y sensación, como aparece escuetamente mencionado al inicio del capítulo noveno del tercer libro de la obra *Acerca del alma*: «Puesto que el alma propia de los animales se define por dos potencias, la de juzgar [κριτικῶ] –actividad ésta que corresponde al pensamiento [διανοίας ἔργον] y a la sensación– y la de moverse con movimiento local, baste con todo lo ya dicho en torno a la sensación y al intelecto».<sup>32</sup> Esta capacidad de discernimiento atribuida al sentido común puede entenderse como cierta consciencia sensitiva, por la cual los actos de los sentidos se disciernen de los demás y son “reconocidos”.<sup>33</sup>

Por su actividad puede establecerse una comparación entre el intelecto y el sentido común. El acto intelectual es término en el proceso de conocimiento, pues los actos de las demás facultades se ordenan a él, pero, a la vez, él es principio de las demás facultades cognoscitivas. Análogamente, el sentido común es el principio del que nacen los sentidos específicos y, a la vez, término en el que confluyen: «Pues bien, dado que hay un cierto sentido que es común a los sentidos específicos, en el que es forzoso que confluyan las sensaciones en acto...».<sup>34</sup> En el tratado *Acerca de la sensación y lo sensible*, afirma:

Si, efectivamente, el alma percibe con una parte lo dulce y con otra lo blanco, lo que resulta de ambas cosas, o bien es una unidad o no es una unidad. Ahora bien, es necesario que sea una unidad, dado que la parte sensitiva es una. Entonces, ¿qué clase de unidad percibirá? Pues ninguno de estos objetos configura una unidad. Por tanto, es necesario que haya en el alma cierta unidad por la que se perciben todas las cosas, [...], pero ésta percibe lo de cada género con una parte diferente. [...] lo que percibe todas las

---

τῶν αἰσθητῶν πρὸς ἕκαστον λρίνομεν, τινὶ καὶ αἰσθανόμεθα ὅτι διαφέρει. ἀνάγκη δὴ αἰσθήσει: αἰσθητά γάρ ἐστιν».

<sup>31</sup> Ibid., p. 221. 426 b 22-24. «ὅτι μὲν οὖν οὐχ οἷόν τε κεχωρισμένοις δρίνειν τὰ κεχωρισμένα, δῆλον; ὅτι δ'οὐδ'έν κεχωρισμένῳ χρόνῳ, ἐντεῦθεν».

<sup>32</sup> Ibid., p. 244. 432 a 15-18. «Ἐπεὶ δὲ ἡ ψυχὴ κατὰ δύο ὤρισται δυνάμεις ἡ τῶν ζώων, τῶ τε κριτικῶ, ὃ διανοίας ἔργον ἐστὶ καὶ αἰσθήσεως, καὶ ἔτι τῶ κινεῖν τήν κατὰ τόπον κίνησιν, περὶ μὲν αἰσθήσεως καὶ νοῦ διωρίσθω τσαῦτα».

<sup>33</sup> DE CORTE, M., *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*. París: Librairie philosophique J. Vrin, 1934, p. 154. «De plus, cette unification de la connaissance sensible permet au Stagirite de concevoir la conscience de la sensation, non point comme un “redoublement” pur et simple de la sensation, mais comme une connaissance sensible du phénomène objectif-subjectif de la perception sensible: si Aristote attribue cette conscience au sensus communis, c'est parce qu'il situe la sensation sur le plan de la connaissance et non pas sur le plan d'une réception exclusivement passive d'un donné».

<sup>34</sup> ARISTÓTELES, "Acerca de la juventud y de la vejez, de la vida y de la muerte, y de la respiración". En: La Croce, E. y Bernabé Pajares, A., *Acerca de la generación y corrupción - Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 2008, p. 318. 467 b 28 – 468 a 1. «ἐπεὶ οὖν τῶν ἰδίων αἰσθητηρίων ἔν τι κοινόν ἐστιν αἰσθητήριον, εἰς ὃ τὰς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεις ἀναγκαῖον ἀπαντᾶν...».

cosas es uno en número y lo mismo, pero es diferente, en cambio, en modo de ser y respecto de sus objetos, a veces en género, a veces en especie.<sup>35</sup>

Aristóteles entiende la integración de las diferentes sensaciones desde la facultad llamada sentido común, por la que se conocen las cualidades sentidas desde una unidad que las discierne. El empirismo moderno, en cambio, argumenta esta integración recurriendo a leyes de asociación pasivas que se consolidan por la repetición y, por otro lado, la escuela Gestáltica lo justifica desde leyes fenoménicas *a priori*. Ambas posturas, sobre las que se profundizará más adelante, proponen explicaciones alternativas a la actividad psíquica que la tradición aristotélico-tomista<sup>36</sup> resuelve mediante la actividad del sentido común.

A pesar de mantener que el conocimiento se origina en los sentidos, el planteamiento epistemológico aristotélico es "desde arriba", es decir, parte de que el acto humano de conocimiento propiamente dicho es el intelectual, por el que se alcanza la esencia universal de la cosa a partir de un su aprehensión sensible; conociéndose así la cosa como ejemplar de tal esencia. Por esto distingue la imagen del pensamiento, aunque afirma la intencionalidad de ambas. «*Cuando se percibía la sensación, la facultad rectora y de discernimiento no decía que ésta era Corisco, pero era por ella [la impresión visual] por la que se reconocía al verdadero Corisco*».<sup>37</sup>

En el planteamiento aristotélico, el sentido común no sólo se entiende como fuente de los sentidos externos en un sentido ontológico, sino también en base a un razonamiento de orden fisiológico: teniendo en cuenta que el sueño afecta a todos los sentidos "externos", el *Filósofo* considera que «*la vigilia y el sueño son afecciones del sentido común*».<sup>38</sup> Esta idea se basa en el conocimiento corriente de que cuando alguien duerme no está viendo ni escuchando, aunque sí pueda estar imaginando o hasta recordando. Es por ello que siendo

---

<sup>35</sup> ARISTÓTELES, "Acerca de la sensación y lo sensible". En: La Croce, E. y Bernabé Pajares, A., *Acerca de la generación y corrupción - Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 2008, p. 229-230. 449 a 5-20. «*εἰ δὲ δὴ ἄλλω μὲν γλυκέος ἄλλω δὲ λευκοῦ αἰσθάνεται ἡ ψυχὴ μέρος, ἥτοι τὸ ἐκ τούτων ἐν τί ἐστὶν ἢ οὐχ ἔν. ἀλλ' ἀνάγκη ἔν· ἐν γάρ τι τὸ αἰσθητικὸν ἐστὶ μέρος. τίνος οὖν ἐκεῖνο ἐνός; οὐδὲν γὰρ ἐκ τούτων ἐν. ἀνάγκη ἄρα ἐν τι εἶναι τῆς ψυχῆς ᾧ ἅπαντα αἰσθάνεται, καθάπερ εἴρηται πρότερον, ἄλλο δὲ γένος δι' ἄλλου. ἄρ' οὖν ἢ μὲν ἀδιαίρετόν ἐστι κατ' ἐνέργειαν, ἐν τί ἐστὶ τὸ αἰσθητικὸν γλυκέος καὶ λευκοῦ, ὅταν δὲ διαίρετόν γένηται κατ' ἐνέργειαν, ἕτερον; ἢ ὡσπερ ἐπὶ τῶν πραγμάτων αὐτῶν ἐνδέχεται, οὕτως καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς; τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ ἐν ἀριθμῷ λευκὸν καὶ γλυκὸν ἐστὶ, καὶ ἄλλα πολλά· εἰ γὰρ μὴ χωριστὰ τὰ πάθη ἀλλήλων, ἀλλὰ τὸ εἶναι ἕτερον ἐκάστω. ὁμοίως τοῖνυν θετέον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τὸ αὐτὸ καὶ ἐν εἶναι ἀριθμῷ τὸ αἰσθητικὸν πάντων, τὸ μέντοι εἶναι ἕτερον καὶ ἕτερον τῶν μὲν γένει τῶν δὲ εἶδει. ὥστε καὶ αἰσθάνοιτ' ἂν ἅμα τῷ αὐτῷ καὶ ἐνί, λόγῳ δ' οὐ τῷ αὐτῷ*». Los fragmentos en griego han sido extraídos de la fuente digital: ARISTÓTELES, *Μικρά Φυσικά*. [En línea]. <<http://www.mikrosapoplous.gr/aristotle/mf/mf.htm>>. [2014/02/25].

<sup>36</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el sentido y lo sensible y sobre la memoria y la reminiscencia*. Pamplona: EUNSA, 2001.

<sup>37</sup> ARISTÓTELES, "Acerca de los ensueños". En: La Croce, E. y Bernabé Pajares, A., *Acerca de la generación y corrupción - Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 2008, p. 291. 461 b 24-25. «*τούτων δὲ ἕκαστόν ἐστιν, ὡσπερ εἴρηται, ὑπόλειμμα τοῦ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ αἰσθήματος· καὶ ἀπελθόντος τοῦ ἀληθοῦς ἔνεστι, καὶ ἀληθές εἰπεῖν ὅτι τοιοῦτον οἶον Κορίσκος, ἀλλ' οὐ Κορίσκος. ὅτε δὲ ἦσθάνετο, οὐκ ἔλεγε Κορίσκον τὸ κήριον καὶ τὸ ἐπικρίνον, ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἐκείνον Κορίσκον τὸν ἀληθινόν*».

<sup>38</sup> Ob. Cit. "Acerca del sueño", p. 264. 455 a 25-26. «*φανερὸν τοῖνυν ὅτι τούτου ἐστὶ πάθος ἢ ἐγρήγορις καὶ ὁ ὕπνος. διὸ καὶ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς ζώοις· καὶ γὰρ ἢ ἀφ' ἡ μόνῃ πᾶσιν*».

el sentido común el principio y fuente de las facultades sensitivas exteriores y a la vez término de sus objetos, en donde son discernidos, Aristóteles argumenta que la vigilia y el sueño son estados directamente relacionados con esta facultad. Sobre la relación entre el sueño y el sentido común –y los sueños, que han captado la atención de la psicología–, se profundizará más adelante, cuando se trate esta facultad desde la explicación que da de ella santo Tomás de Aquino.

Otra facultad que trata Aristóteles en el tercer capítulo del tercer libro del tratado *Acerca del alma* y que será incorporada posteriormente en el grupo de "sentidos internos", es la fantasía o imaginación, que explica como «*movimiento producido por la sensación en acto*». <sup>39</sup> A diferencia de los sentidos externos y el sentido común, la imaginación puede darse en acto en ausencia del objeto real imaginado. Por esta facultad se forma una imagen (*φαντασμα*) a partir de la especie recibida en el sentido común y se conserva. Los comentaristas de Aristóteles han debido analizar con detenimiento el término "especie" para determinar su significado preciso, en orden a entender la explicación del Estagirita y la conveniencia de esta noción para entender la dinámica psíquica aprehensiva. Aunque se tratará de forma expresa más adelante, se trae a colación la explicación de Fabro, para mostrar los matices denotados en el uso de este término:

La "especie", incluso la que se tiene en la sensación, representa ciertamente la "resonancia" provocada por el objeto sobre la facultad y sobre el alma, pero es una "resonancia" en el alma y en la facultad, y es una verdadera "*ignoratio elenchi*" el confundirla con los procesos nerviosos que tienen lugar en los órganos periféricos y en los centros cerebrales. Aún cuando se debiese admitir, y no es necesario admitirlo por quien sostiene la posición tomista antes indicada sobre la causalidad intencional participada de los cuerpos por los seres superiores, que son estos procesos fisiológicos los únicos determinantes del conocer, sigue siendo verdad siempre que tales procesos representan la fase preparatoria y remota, que no es todavía la asimilación objetiva que tienen lugar en la facultad y en el alma por vía de la "especie". Es la "especie" intencional la que en su orden, o sea en el subjetivo, constituye un "*status in quo*" del proceso asimilativo, mientras el ciclo de los procesos nerviosos continúa normalmente su marcha a través de los conductos aferentes y eferentes de las neuronas interesadas en la excitación (periférica). Por esto se dice en el aristotelismo que a la "*species*" como tal compete un modo de ser particular, el ser "intencional": la especie que ontológicamente es una cualidad accidental del alma, gnoseológicamente es aquello que es el objeto al cual se refiere y que refiere, porque está especificada por él y repite en la facultad y en el alma una estructura objetiva. <sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1999, p. 229. 429 a 1-3. «*ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθητέσεως τῆς κατ'ἐνάργειαν γιγνομένης*».

<sup>40</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 60-61. T.N.

La intencionalidad de la especie cognoscitiva es un elemento fundamental del realismo gnoseológico aristotélico, por el cual se afirma que lo que se conoce es la realidad y no los objetos mentales que se dan en el cognoscente por la aprehensión de la realidad. Como se verá más adelante, la psicología moderna partirá del planteamiento fenomenista, según el cual lo conocido son los fenómenos mentales, que no quedan referidos a las cosas por un vínculo intrínseco a la misma naturaleza del conocer, como, en cambio, mantiene el realismo afirmado por Aristóteles.

Aristóteles explica que la imaginación es una potencia que no parece existir en los vivientes no dotados de sensación, como las plantas,<sup>41</sup> y que debe distinguirse del sentido común como también debe distinguirse del pensamiento. Aristóteles es claro en este aspecto olvidado en la psicología de la percepción actual. Dice el Estagirita: «*La imaginación es, a su vez, algo distinto tanto de la sensación como del pensamiento*».<sup>42</sup> Esta distinción que afirma Aristóteles quedará consolidada en la tradición forjada por los comentaristas de sus obras, cuyos argumentos se expondrán más adelante.

Mediante los sentidos externos, el sentido común y la imaginación, sólo se aprehenden cualidades sensibles *per se* de las realidades percibidas. Como se ha comentado, Aristóteles también habla de unos sensibles *per accidens*, que serían conocidos por la que los comentaristas llamarían facultad estimativa –la cual parecería situarse en un nivel epistemológico intermedio entre la imaginación y el pensamiento. La culminación del acto de conocimiento se encuentra en las formas universales o esencias, objeto del pensar y que también son, cuando están en continuidad con la sensación actual, “sensibles” *per accidens*, pues son abstraídas de lo sentido.

Aristóteles no es extenso en el capítulo que dedica a la facultad imaginativa, pero parece que los comentaristas toman alguna de las ideas que aparecen en esta obra del *corpus* aristotélico para acabar erigiendo una nueva facultad, la estimativa. Una de estas ideas se encuentra en el capítulo séptimo del tercer libro del tratado *Acerca del alma*, en el que Aristóteles explica cómo el alma discursiva utiliza imágenes y que, afirmando la bondad o maldad de ellas, huye o persigue aquello que percibe.<sup>43</sup> Otras obras en las que aparecen elementos que habrían contribuido al desarrollo de esta nueva facultad, no explícita en Aristóteles, son *Las partes de los animales* y hasta la *Ética Nicomáquea*, cuando se refiere a la “prudencia” de ciertos animales.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1999, p. 226. 428 a 10-15.

<sup>42</sup> Ibid., p. 224. 427 b 15. «φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας, αὕτη τε οὐ γίνεταί ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις».

<sup>43</sup> Cf. Ibid., p. 240. 431 b 1-15.

<sup>44</sup> SIMARD, A., *La nature de la cogitative d'après Saint Thomas d'Aquin*. Chicoutimi: Pontificum Athenaeum Angelicum, 1956, p. 30-31. «*Tout ce que nous pouvons dire c'est qu'il a laissé dans son œuvre quelques suggestions*».

A pesar de distinguir la imaginación del pensamiento, «*percibir sensiblemente [αἰσθάνεσθαι] y pensar [φρονεῖν] no son lo mismo*»,<sup>45</sup> Aristóteles afirma que el alma no entiende sin el concurso de una imagen.<sup>46</sup> Esta conjugación entre las facultades sensitivas y el intelecto es expresión de la realidad del conocimiento humano; que se completa con la dimensión afectiva, la cual, desde sus inclinaciones naturales, se mueve en consecuencia con lo conocido. La explicación de Aristóteles conjuga las dos dimensiones, cognoscitiva y afectiva –que los comentaristas de su obra intentarán explicar más al detalle:

La facultad intelectual entiende, por tanto, las formas en las imágenes, y así como en las sensaciones le aparece delimitado lo que ha de ser perseguido o evitado, también se pone en movimiento cuando, al margen de la sensación, se vuelve a las imágenes: por ejemplo, cuando uno percibe que la antorcha es fuego y, viendo que se mueve, reconoce por medio del sentido común que se trata de un enemigo. Otras veces calcula y delibera, comparando el futuro con el presente, como si estuviera viéndolo con ayuda de las imágenes o conceptos que están en el alma. Y cuando declara que allí está lo placentero o lo doloroso, al punto lo busca o huye de ello: siempre es así tratándose de la acción. En cuanto a lo verdadero y lo falso que nada tienen que ver con la acción, pertenecen al mismo género que lo bueno y lo malo; difieren, sin embargo, en que aquéllos lo son absolutamente y éstos por relación a alguien.<sup>47</sup>

Aristóteles parece asignar el conocimiento de los sensibles *per accidens* a la facultad intelectual en su uso práctico, es decir, en tanto que razona en vistas a un fin. «*El intelecto teórico no tiene por objeto de contemplación nada que haya de ser llevado a la práctica ni hace formulación alguna acerca de lo que se ha de buscar o rehuir, mientras que, por el contrario, el movimiento se da siempre que se busca algo o se huye de algo*». <sup>48</sup> El movimiento en los animales por un *telos* no podría explicarse sin atribuirles cierto tipo de juicios, es decir, de aquellos por los que se desea o se rehúye lo conocido por los sentidos.

Así pues, y en términos generales, el animal –como queda dicho– es capaz de moverse a sí mismo en la medida en que es capaz de desear [ὀρεκτικόν]. Por su parte, la facultad de

---

*concernant l'existence de cette faculté chez les animaux. Quand, par exemple, dans son Histoire des animaux, il dit que semblable à l'intelligence chez l'homme, il y a dans la brute quelque chose d'équivalent à la sagacité; ou encore, une faculté naturelle équivalente à l'art, à la sagesse et à la sagacité, c'est la future estimative des philosophes arabes qu'il esquisse. On pourrait aussi parler dans le même sens des autres endroits où il décrit la brute comme prudente [Des parties des animaux II, 2, 648 a 5-8], o comme sagace [Des parties des animaux II, 4, 650 b 24]; et, de cet autre passage qui affirme que l'animal possède presque une faculté de prévoyance [Étique à Nicomaque VI, 7, 1141 a 28]».*

<sup>45</sup> ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1999, p. 224. 427 b 7-8. «ὅτι μὲν οὖν οὐ ταυτόν ἐστὶ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν, φανερόν; τοῦ μὲν γὰρ πᾶσι μέτεστι, τοῦ δὲ ὀλίγοις τῶν ζώων».

<sup>46</sup> Cf. *Ibid.*, p. 239. 431 a 15-20.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 240. 431 b 1-15. «τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ, καὶ ὡς ἐν ἐκείνοισι ὤρισται αὐτῶ τὸ διωκτὸν καὶ φευκτὸν, καὶ ἐκτὸς τῆς αἰσθήσεως, ὅταν ἐπὶ τῶν φαντασμάτων ᾗ, κινεῖται: οἷον, αἰσθανόμενος τὸν φρυκτὸν ὅτι πῦρ, τῇ κοινῇ ὁρῶν κινούμενον γνωρίζει ὅτι πολέμιος: ὅτε δὲ τοῖς ἐν τῇ ψυχῇ φαντάσμασιν ἢ νοήμασιν, ὡς περὶ ὁρῶν, λογίζεται καὶ βουλευεται τὰ μέλλοντα πρὸς τὰ παρόντα».

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 245. 432 b 26-30. «ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς ἐστὶν ὁ κινῶν: ὁ μὲν γὰρ θεωρητικὸς οὐθὲν θεωρεῖ πρακτὸν, οὐδὲ λέγει περὶ φευκτοῦ καὶ διωκτοῦ οὐθὲν, ἀεὶ δὲ ἢ κίνεσις ἢ φεύγοντός τι ἢ διώκοντος τί ἐστὶν».

desear no se da a no ser que haya imaginación. Y toda imaginación, a su vez, es racional o sensible. De esta última, en fin, participan también el resto de los animales.<sup>49</sup>

Distingue el Estagirita entre una imaginación sensitiva (*φαντασία αἰσθητική*) y una imaginación racional (*φαντασία λογιστική*). Parece que la distinción entre estos dos tipos de imaginación sería otro punto del texto aristotélico que habría motivado el desarrollo de las teorías acerca de la facultad estimativa; aunque cabría distinguir, entonces, la facultad estimativa de la inteligencia práctica. El uso de la razón en vistas a un fin no debe confundirse con la estimación particular. Como se verá en los comentaristas que hablan de esta facultad, el acto estimativo, alimentado de la experiencia previa del sujeto cognoscente, puede orientar el proceso discursivo (intelectual) en la consecución de un fin práctico. El Estagirita, acerca de los dos tipos de imaginación, sigue:

Como acabamos de decir, la imaginación sensitiva se da también en los animales irracionales, mientras que la deliberativa se da únicamente en los racionales: en efecto, si ha de hacerse esto o lo otro es el resultado de un cálculo racional; y por fuerza ha de utilizarse siempre una sola medida ya que se persigue lo mejor.<sup>50</sup>

Los comentaristas árabes desarrollan la idea de la "componibilidad" en la imaginación, es decir, de su capacidad de componer y dividir; entendiendo que esta función se da de forma distinta en los seres humanos y en los animales, y por eso la distinguen, hablando de imaginación compositiva animal e imaginación compositiva humana –sobre las que se hará referencia más adelante.

En su tratado *Acerca de los ensueños*, Aristóteles hace un pequeño inciso a los errores de percepción que se dan cuando uno experimenta una pasión, llevándole a juzgar erróneamente. Aristóteles justifica esta situación diciendo que: «*La causa de que ocurra eso es que la capacidad rectora no juzga con la misma facultad que aquella por la que se producen las imágenes*».<sup>51</sup> Los comentaristas posteriores podrían haber tomado esta idea como base para argumentar la existencia de un juicio distinto al racional.

La última facultad que refiere Aristóteles –no en el tratado *Acerca del alma* sino en un tratado dedicado expresamente a ella– y que los comentaristas de Aristóteles, sin excepción, incluyen en los "sentidos internos" es la memoria. Aristóteles justifica su naturaleza explicando que: «*es evidente a cuál de las partes del alma pertenece la*

<sup>49</sup> Ibid., p. 248. 433 b 25-30. «πάντα γὰρ ὥσει καὶ ἔλξει κινεῖται· διὰ δεῖ ὥσπερ ἐν κίκλῳ μένειν τι, καὶ ἐντεῦθεν ἄρχεσθαι τὴν κίνησιν. ὅλως μὲν οὖν, ὥσπερ εἴρηται, ἢ ὀρεκτικὸν τὸ ζῶον, ταύτῃ ἑαυτοῦ κινήτικόν· ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας· φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητικὴ. ταύτης μὲν οὖν καὶ τὰ ἄλλα ζῶα μετέχει».

<sup>50</sup> Ibid., p. 249. 434 a 5-8. «ἢ μὲν οὖν αἰσθητικὴ φαντασία, ὅσπερ εἴρηται, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὑπάρχει, ἢ δὲ βουλευτικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς [πότερον γὰρ πράξει τότε ἢ τότε, λογισμοῦ ἤδη ἐστὶν ἔργον· καὶ ἀνάγκη ἐνὶ μετρεῖν· τὸ μεῖζον γὰρ διώκει...]».

<sup>51</sup> ARISTÓTELES, "Acerca de los ensueños". En: La Croce, E. y Bernabé Pajares, A., *Acerca de la generación y corrupción - Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 2008, p. 287. 460 b 16-17. El ejemplo que utiliza se encuentra en 460 b 4-11. «αἴτιον δὲ τοῦ συμβαίνειν ταῦτα τὸ μὴ κατὰ τὴν αὐτὴν δύναμιν κρίνειν τὸ τε κύριον καὶ ᾧ τὰ φαντάσματα γίνονται».



*memoria: a la misma que la imaginación. Y son recordables por sí mismas aquellas cosas de las que es propia la imaginación, y, por accidente, las que no se dan sin la imaginación».*<sup>52</sup> De esta afirmación se sigue que la memoria es una facultad que pertenece a ámbito sensible, como la imaginación; y que el “recuerdo intelectual”, que no se da sin imaginación, pertenecería a la memoria accidentalmente –en cuanto que necesita de ella.

El Estagirita explica esta facultad de forma expresa en su tratado *Acerca de la memoria y de la reminiscencia*. Una primera nota distintiva de esta facultad, siguiendo la explicación del Filósofo, es que «*la memoria no es ni una sensación ni un juicio, sino un estado [ἔξις] o afección [πάθος] de uno de los dos cuando ha pasado un tiempo. No hay memoria del ahora en un ahora, como ya se ha dicho, sino que de lo presente hay sensación, de lo venidero expectativa, y de lo ocurrido recuerdo*».<sup>53</sup> Esta característica confiere a la memoria un distanciamiento (temporal) respecto de la cosa sentida, de tal manera que su acto puede considerarse posterior a la sensación. Posiblemente, esta “posterioridad” motivase que Galeno –y siguiéndole, la tradición posterior– localizase esta facultad en la parte posterior del cerebro, además de las deducciones hechas a partir de los conocimientos médicos de la época. Explica Aristóteles:

La memoria, incluso la de las cosas pensables, no se da sin una imagen <y la imagen es una afección del sentido común>, de suerte que la memoria pertenecería al entendimiento de forma accidental, pero, de por sí, al sentido primario, por lo cual se da también en otros animales y no sólo en los hombres y en los animales poseedores de opinión e inteligencia [φρόνεσιν].<sup>54</sup>

Wolfson considera que Aristóteles ya apunta a la facultad estimativa cuando reconoce cierta “prudencia” (φρόνεσις) en los animales.<sup>55</sup> En la *Historia de los animales*, comenta Aristóteles:

En la gran mayoría de los animales hay huellas de cualidades físicas o actitudes las cuales están más marcadamente diferenciadas en el caso de los seres humanos. Justo como hemos destacado semejanzas en los órganos físicos, así en ciertos animales observamos

---

<sup>52</sup> Ob. Cit. "Acerca de la memoria y la reminiscencia". En: La Croce, E. y Bernabé Pajares, A., *Acerca de la generación y la corrupción - Tratados breves de historia natural*, p. 238. 450 a 22-25. «*τίνας μὲν οὖν τῶν τῆς ψυχῆς ἐστὶ μνήμη, φανερόν, ὅτι οὐπὲρ καὶ ἡ φαντασία· καὶ ἐστὶ μνημονευτὰ καθ' αὐτὰ μὲν ὧν ἐστὶ φαντασία, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ ὅσα μὴ ἄνευ φαντασίας*».

<sup>53</sup> Ibid., p. 235. 449 b 24-28. «*ἔστι μὲν οὖν ἡ μνήμη οὔτε αἰσθησις οὔτε ὑπόληψις, ἀλλὰ τούτων τινὸς ἕξις ἢ πάθος, ὅταν γένηται χρόνος. τοῦ δὲ νῦν ἐν τῷ νῦν οὐκ ἔστι μνήμη, καθάπερ εἴρηται [καὶ πρότερον], ἀλλὰ τοῦ μὲν παρόντος αἰσθησις, τοῦ δὲ μέλλοντος ἐλπίς, τοῦ δὲ γενομένου μνήμη· διὸ μετὰ χρόνου πᾶσα μνήμη. ὥσθ' ὅσα χρόνου αἰσθάνεται, ταῦτα μόνον τῶν ζῶων μνημονεύει, καὶ τούτῳ ᾧ αἰσθάνεται*».

<sup>54</sup> Ibid., p. 237. 450 a 12-17. «*ἡ δὲ μνήμη, καὶ ἡ τῶν νοητῶν, οὐκ ἄνευ φαντάσματος ἐστίν, καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν· ὥστε τοῦ νοῦ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς ἂν εἴη, καθ' αὐτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ. διὸ καὶ ἑτέροις τισὶν ὑπάρχει τῶν ζῶων, καὶ οὐ μόνον ἀνθρώποις καὶ τοῖς ἔχουσι δόξαν ἢ φρόνησιν*».

<sup>55</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1998, p. 2. 980 b 21-25. «*Καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα τῶν μὴ διναμένων μνημονεύειν ἐστὶ, φρόνιμα μὲν ἄνευ τοῦ μανθάνειν ὅσα μὴ δύναται τῶν ψόφων ἀκούειν (οἷον μέλιττα κἂν εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ζῶων ἐστί), μανθάνει δ' ὅσα πρὸς τῇ μνήμῃ καὶ ταύτην ἔχει τῆν αἰσθησιν*».

mansedumbre, ferocidad, bondad, agresividad, valentía, pusilanimidad, miedo, confianza, enfado, astucia y, atendiendo a la inteligencia, algo equivalente a la sagacidad [σίνεσις]. Alguna de estas cualidades en el hombre, comparadas con las correspondientes cualidades en los animales, difieren sólo quantitativamente: es decir, un hombre tiene más o menos de esta cualidad, y un animal tiene más o menos de otra; otras cualidades en el hombre son representadas por cualidades análogas y no idénticas: por ejemplo, así como en el hombre encontramos arte, sabiduría y sagacidad, en ciertos animales existe alguna otra potencialidad natural similar a esas.<sup>56</sup>

A pesar de la equivalencia que Aristóteles reconoce respecto de ciertos actos psíquicos entre animales y seres humanos, el Estagirita mantiene claramente delimitada la frontera hombre-animal. Los actos psíquicos de los animales, en todo caso, solo serán análogos a aquellos que en el ser humano pertenecen a la razón.

Queda pues claramente concebida la memoria como facultad sensitiva, distinta pero ligada a la imaginación; idea que orienta la comprensión posterior que los autores tendrán de ella, incluyéndola en los sentidos internos. La memoria consiste en «*la posesión de una imagen como una copia del objeto del que es la imagen*».<sup>57</sup> En esta definición, Aristóteles no parece sugerir tanto la producción de otra imagen por parte de la memoria, distinta de la producida por la imaginación, sino más bien un enlace de la imagen producida por la imaginación, por el cual se reconocería la cosa sentida –prefigurando ya lo que santo Tomás formulará refiriéndose a la “intención no sentida de pretereadad” como objeto propio de la memoria. Esta particularidad del objeto de la memoria se desarrolla en 450 b 20 – 451 a 7, cuando distingue entre la figura y la imagen, entendiéndolos como dos modos de considerar lo mismo; de tal manera que:

Una se produce en el alma sólo como un pensamiento, la otra, en cambio, dado que es una copia –como en el caso del dibujo–, se produce como un recordatorio. Por eso, a veces, cuando se han producido en nuestra alma tales procesos por causa de una percepción anterior, no sabemos si ello sucede por haber percibido, y dudamos si es un recuerdo o no. Otras veces sucede que pensamos algo y recordamos que hemos oído o

---

<sup>56</sup> Cf. ARISTÓTELES, *De animalibus historiae*. Leipzig: Bibliopolio hahniano, 1811, p. 341-342. «Ἐνεστι γὰρ ἐν τοῖς πλείστοις καὶ τῶν ἄλλων ζώων ἔχνη τῶν περὶ τὴν ψυχὴν τρόπων· ἅπερ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων ἔχει φανερωτέρας τὰς διαφορὰς. καὶ γὰρ ἡμερότης καὶ ἀγριότης, πραότης καὶ χαλεπότης, καὶ ἀνδρία καὶ δειλία, καὶ φόβοι καὶ θάρρη, καὶ θυμοὶ καὶ πανουργίαι, καὶ τῆς περὶ τὴν διάνοιαν συνέσεως ἔνεισιν ἐν πολλοῖς αὐτῶν ὁμοιότητες, καθάπερ ἐπὶ τῶν μερῶν ἐλέγομεν. Τὰ μὲν γὰρ τῷ μᾶλλον καὶ ἥττον διαφέρει πρὸς τὸν ἀνθρώπον, καὶ ὁ ἀνθρώπος πρὸς πολλὰ τῶν ζώων· ἕνια γὰρ τῶν τοιούτων ὑπάρχει μᾶλλον ἐν ἀνθρώπῳ, ἕνια δ' ἐν τοῖς ἄλλοις ζώις μᾶλλον. Τὰ δὲ τῷ ἀνάλογον διαφέρει. Ὡς γὰρ ἐν ἀνθρώπῳ τέχνη καὶ σοφία καὶ σίνεσις, οὕτως ἐν ἐνίοις τῶν ζώων ἐστὶ τις ἐτέρα τοιαύτη φυσικὴ δύναμις».

<sup>57</sup> ARISTÓTELES, "Acerca de la memoria y la reminiscencia". En: La Croce, E. y Bernabé Pajares, A., *Acerca de la generación y la corrupción - Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 2008, p. 242. 451 a 15-20. «τί μὲν οὖν ἐστὶ μνήμη καὶ τὸ μνημονεύειν, εἴρηται, ὅτι φαντάσματος, ὡς εἰκόνοσ οὗ φάντασμα».

visto algo antes. Y ello sucede cuando se pasa de considerar una cosa por sí misma a considerarla como reflejo de otra.<sup>58</sup>

La reminiscencia, de la que también habla Aristóteles, no la considera una facultad distinta a la memoria, sino un aspecto de ella por el que se significa el acto que se da *«cuando se recupera el conocimiento científico o la sensación que antes se tenía o aquello a cuya posesión llamamos “memoria”»*.<sup>59</sup>

Aristóteles entiende que la reminiscencia se da después de de la memoria, además de considerar que es una función exclusiva de la memoria humana. El motivo de esta exclusividad es que consiste en *«como una inferencia»*.<sup>60</sup> Esta idea aristotélica, por la cual inferencia es considerada exclusiva del ser humano radica en que *«el que practica la reminiscencia razona [συλλογίζεται] lo que antes vió u oyó o experimentó, y es como una especie de indagación [ζήτησις]. Por naturaleza eso sólo les sucede a aquellos en los que también se da la deliberación, pues también la deliberación [βουλευέσθαι] es una forma de inferencia»*.<sup>61</sup>

Aristóteles afirma que la facultad memorativa es considerada una afección [πάθος] del cuerpo.<sup>62</sup> Los comentaristas posteriores mantendrán la organicidad de la facultad memorativa, y de todos los “sentidos internos”, aunque siguiendo a Galeno, situarán estas facultades en el cerebro y no en el corazón, como proponía Aristóteles.<sup>63</sup>

En el tratado *Acerca de la memoria y la reminiscencia* se menciona la percepción del tiempo, que parece atribuir inespecíficamente al sentido: *«Asimismo, se ha dicho a qué parte de nuestro cuerpo pertenece [la memoria]: al sentido primario, que es también con el que percibimos el tiempo»*.<sup>64</sup> Esta cierta inespecificidad ya la mantuvo anteriormente en

---

<sup>58</sup> Ibid., p. 241. 451 a 1-9. «θεωρῆ, ἔν τε τῇ ψυχῇ τὸ μὲν γίνεται ὡσπερ νόημα μόνον, τὸ δ' ὡς ἐκεῖ ὅτι εἰκῶν, μνημόνευμα. καὶ διὰ τοῦτο ἐνίστ' οὐκ ἴσμεν, ἐγγινομένων ἡμῖν ἐν τῇ ψυχῇ τοιούτων κινήσεων ἀπὸ τοῦ αἰσθῆσθαι πρότερον, εἰ κατὰ τὸ ἡσθῆσθαι συμβαίνει, καὶ εἰ ἔστι μνήμη ἢ οὐ, διστάζομεν· ὅτε δὲ συμβαίνει ἐννοῆσαι καὶ ἀναμνησθῆναι ὅτι ἠκούσαμεν τι πρότερον ἢ εἶδομεν. τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν θεωρῶν ὡς αὐτὸ μεταβάλλῃ καὶ θεωρῆ ὡς ἄλλου».

<sup>59</sup> Ibid., p. 243. 451 b 1-5. «ἔτι δὲ φανερόν [451b] ὅτι μνημονεύειν ἔστι μὴ νῦν ἀναμνησθέντα, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς αἰσθόμενον ἢ παθόντα· ἀλλ' ὅταν ἀναλαμβάνῃ ἢν πρότερον εἶχεν ἐπιστήμην ἢ αἰσθησιν ἢ οὐ ποτε τὴν ἕξιν ἐλέγομεν μνήμην, τοῦτ' ἐστὶ καὶ τότε τὸ ἀναμνησθεσθαι τῶν εἰρημένων τι, τῷ δὲ μνημονεύειν συμβαίνει καὶ μνήμην ἀκολουθεῖν».

<sup>60</sup> Ibid., p. 252-253. 453 a 10-11. «τὸ ἀναμνησθεσθαι ἐστὶν οἷον συλλογισμὸς τις».

<sup>61</sup> Ibid., p. 243. 453 a 11-14. «ὅτι γὰρ πρότερον εἶδεν ἢ ἤκουσεν ἢ τι τοιοῦτον ἔπαθε, συλλογίζεται ὁ ἀναμνησκόμενος, καὶ ἔστιν οἷον ζήτησις τις. τοῦτο δ' οἷς καὶ τὸ βουλευτικὸν ὑπάρχει, φύσει μόνοις συμβέβηκεν· καὶ γὰρ τὸ βουλευέσθαι συλλογισμὸς τις ἐστίν».

<sup>62</sup> Cf. Ibid., p. 253-254. 453 a 15-30.

<sup>63</sup> Para Aristóteles, el corazón es el principio del alma sensitiva y el de la nutritiva. Cf. ARISTÓTELES, "Acerca de la juventud y de la vejez, de la vida y de la muerte, y de la respiración". En: La Croce, E. y Bernabé Pajares, A., *Acerca de la generación y corrupción - Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 2008, p. 323. 469 a 5-10.

<sup>64</sup> ARISTÓTELES, "Acerca de la memoria y la reminiscencia". En: La Croce, E. y Bernabé Pajares, A., *Acerca de la generación y la corrupción - Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 2008, p. 242. 451 a 15-20. «καὶ τίνος μορίου τῶν ἐν ἡμῖν, ὅτι τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ καὶ ᾧ χρόνου αἰσθανόμεθα».

449 b 25-30. Igualmente, la magnitud y el movimiento serían percibidos por el “sentido primario”, que parecería ser el sentido común.<sup>65</sup>

Los comentaristas acabarán asignando la función de percibir el tiempo, la intención de preteridad, a la memoria, además de reconocerle una función conservativa; aunque no de los *φαντασματα* –de los que se considerará que su conservación es función de la propia imaginación–, sino de las *intenciones* percibidas por la facultad estimativa. Una profundización sobre ello se verá en los comentaristas de Aristóteles y santo Tomás de Aquino.

## 2.2 Configuración de los sentidos internos en la tradición aristotélica<sup>66</sup>

El punto de partida de la teoría de los “sentidos internos” se encuentra en el planteamiento psicológico aristotélico, a pesar de que el Estagirita no utiliza la denominación “sentidos internos” o facultad “estimativa”, como hacen Avicena y santo Tomás de Aquino. Su explicación de las facultades del alma es, indiscutiblemente, el sustrato de esta teoría, que se va configurando a lo largo de la historia del pensamiento a través de los comentarios de sus obras. También cabe considerar la adopción de la teoría aristotélica que hizo Galeno como un hecho relevante, pues por él fue armonizada con los conocimientos médicos de la época.

Los tratados de Galeno son estrictamente médicos, al punto que están dedicados, prácticamente, a la anatomía. Ello no le impide escribir acerca de su asombro ante la belleza y la eficacia del cuerpo humano y sus procesos. No son extrañas a su escritura, las referencias al Creador.<sup>67</sup>

Galeno (s. II dC) hace una tripartición de las facultades del alma, que localiza en el cerebro: la imaginativa (*φανταστικόν*), la discursiva (*διανοητικόν*) y la memorativa (*μνημονητικόν*). Esta tripartición es considerada galénica por algunos; aunque, según Wolfson, la tripartición no es una clasificación innovadora respecto de Aristóteles porque ya

---

<sup>65</sup> Cf. *Ibid.*, p. 236-237. 450 a 5-12.

<sup>66</sup> Este apartado toma como textos de referencia: KLUBERTANZ, G.P., *The discursive power. Sources and doctrine of the "vis cogitativa" according to st. Thomas Aquinas*. Saint Louis, MO: The Modern Schoolman, 1952; WOLFSON, H.A.; TWERSKY, I. y WILLIAMS, G.H., *Studies in the history of philosophy and religion*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1977.

<sup>67</sup> GALEN, *Galen on the usefulness of the parts of the body: Peri chreias morion. De usu partium*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1968, p. 443. «Ahora quizás este cuidado de todos los nervios, arterias y venas tan cuidadoso que no hay error en ningún punto, puede parecer baladí a aquellos que han escuchado negligente e indiferentemente, o que han entendido mal, pero por nadie que haya prestado atención y lo haya comprobado por medio de la disección, esto sólo será suficiente para manifestar la providencia y maravillosa habilidad del Creador». T.N.

se encuentran fragmentos de su tratado *Acerca del alma* en los que se enumeran estas tres facultades, no apareciendo el sentido común en esta agrupación.<sup>68</sup>

Galeno utiliza nociones aristotélicas para hablar de las facultades (psíquicas) naturales, que pone en relación con la teoría hipocrática de los humores,<sup>69</sup> aunque difiere en la localización que les asigna el Estagirita, pues no las sitúa en el corazón sino en el cerebro.<sup>70</sup> La experiencia clínica de la época permitía correlacionar los estados de conciencia anormal con lesiones cerebrales y muy probablemente por este motivo, Galeno sitúa las facultades cognoscitivas en el cerebro.<sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> WOLFSON, H.A., "The internal senses in latin arabic and hebrew philosophic texts". En: Wolfson, H.A., Twersky, I. y Williams, G.H., *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1973. El autor considera que el punto de partida de la tripartición se encuentra en Aristóteles. Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1999, p. 175. 414 a 32. Siguiendo la argumentación de Wolfson, la razón de la consideración triádica de los sentidos internos y exclusión del sentido común de este grupo, vendría justificada por el hecho de que Aristóteles no lo tiene en cuenta en el fragmento referido. Por lo tanto, entiende Wolfson que el principio del libro III, donde trata del sentido común, debería anexarse al libro II, junto con la explicación de los sentidos externos. También Anthony J. Lisska parece sumarse a la exclusión del sentido común de las facultades sensitivas interiores: LISSKA, A.J., "A Look at Inner Sense in Aquinas: A Long-Neglected Faculty Psychology". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 2006. Vol. 80, núm. 1, p. 9. «The structure of the act of awareness of the vis cogitativa is determined by the phantasms; the phantasms in turn come about only because of the range of the perceiver's experience. In other words, the vis cogitativa "interprets" an object as an individual of a kind and not merely as a unified concrete whole composed of a set of proper and common sensibles. This, in effect, distinguishes the vis cogitativa from the sensus communis. This is evidence for placing the sensus communis in the external sensorium and not in the internal sensorium even though Aquinas classifies it as an internal sense».

<sup>69</sup> MORTARINO, M., "Introduzione". En: Mortarino, M., *Galeno. Sulle facoltà naturali*. Milano: A. Mondadori, 1996, p. XL-XLI. «La teoría de las facultades naturales, que es el núcleo central de la fisiología de Galeno, está interconectada con una teoría de los humores, de origen hipocrático, que representa su complemento, en cuanto las facultades se colocan en una relación precisa respecto de los humores. [...] De la mezcla de los cuatro humores se derivan, de hecho, los cuatro temperamentos: colérico, melancólico, sanguíneo y flemático». Traducción nuestra, en adelante: T.N.; Cf. GALENO, "Le facoltà dell'anima". En: Mortarino, M., *Sulle facoltà naturali*. Milano: A. Mondadori, 1996; HIPPOCRATES, *The Medical works of Hippocrates: a new translation from the original Greek made especially for English readers*. Oxford: Blackwell, 1950, p. 204. «El cuerpo humano contiene sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra. Estas son las cosas que forman su constitución y causa sus dolores y salud. La salud es primariamente este estado en el cual esas substancias constituyentes están en la proporción correcta entre ellas, ambas en fuerza y cantidad, y están bien mezcladas. El dolor se da cuando una de las substancias presenta o bien una deficiencia o un exceso, o es separada en el cuerpo y no mezclada con las otras». T.N.

<sup>70</sup> TIELEMAN, T., *Galen and Chrysippus on the soul: argument and refutation in the "De placitis" books II-III*. Leiden: E.J. Brill, 1996, p. 41. «Galen also briefly considers three arguments in favour of the brain (II 4.17-19): no compelling argument can be drawn from the fact that (1) the head occupies the upper position, being, as it were the 'acropolis' of the body. (2) the senses are stationed around the brain 'like bodyguards'. (3) that the head's position is analogous to that of the heaven, the 'above the gods'».

<sup>71</sup> GALEN, *Galen on the usefulness of the parts of the body: Peri chreias morion. De usu partium*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1968, p. 391. «"Pero", dice él, "no todos los instrumentos de los sentidos se extienden al encéfalo". ¡Aristóteles! ¡Qué cosas dices! Por mi parte, estoy avergonzado hasta de mencionarlo. Pues ¿no hay un nervio [n. vestibulococlear] de un tamaño considerable a lo largo de las membranas inferiores en cada oreja? ¿no hay una porción del encéfalo más grande que ésta que procediendo de las orejas llegan a cada lado de la nariz? ¿No hay un nervio blando [n. Óptico] y uno duro que llegan a cada ojo, el primero insertado en su raíz y el último en los músculos que lo mueven? ¿No hay cuatro nervios que se extienden a la lengua, dos [n. lingual desde la división mandibular o el trigémino] de ellos blandos, que la alcanzan a través del paladar, y dos [n. hipogloso] duros, que descienden junto a las orejas? Por tanto todos los instrumentos de los sentidos –si creemos que nuestros ojos los ven y nuestras manos que los tocan– comunican con el encéfalo». T.N. Galeno escribe en el contexto de crítica a la idea, sostenida por Aristóteles, de que la función realizada en el encéfalo es la refrigeración de la sangre; *Ibid.*, p. 393. «He mostrado en mi libro "De las enseñanzas de Hipócrates y Platón" que la fuente de los nervios, de toda sensación, y del movimiento voluntario es el encéfalo, y que la fuente de las arterias y del calor innato es el corazón». T.N.

La localización precisa de las distintas facultades cognoscitivas en lugares determinados del cerebro es un tema discutido, por si debe atribuirse a Galeno o a Nemesio de Emesa. Así, por ejemplo, André Simard afirma que: «*El elemento personal que él [Galeno] aporta concierne la localización en el cerebro de las facultades reconocidas por Aristóteles: la parte frontal para la imaginación, la media por la razón y el ventrículo posterior para la memoria*»;<sup>72</sup> en cambio, Jackie Pigeaud observa que: «*En verdad, es Nemesio de Emesa quien parece haber fijado las localizaciones cerebrales de tres funciones principales*».<sup>73</sup> Klubertanz parece decantarse por el origen galénico al atribuir la localización a Galeno: «*la localización, que san Juan [Damasceno] tomó de Nemesio y en última instancia de Galeno*».<sup>74</sup> En cambio, Manuel Barbado, tomando como referencia a Francisco Vallés, afirma que:

En las obras de Galeno no aparece ni por asomo la localización ventricular de las tres facultades cognoscitivas superiores, y lo único que se encuentra expuesto con detenimiento en el opúsculo titulado *De odoratus instrumento* y repetido en otro lugar, es que entre las varias funciones que atribuye a los ventrículos anteriores está la de elaborar el "espíritu animal" y contener el espíritu, que es órgano del olfato.<sup>75</sup>

En cualquier caso, las tres facultades psíquicas que entran en consideración son: imaginación (*φαντασία*), razón (*διάνοια*) –que en la versión latina de Juan Damasceno se traduce por el término "excogitativa"–<sup>76</sup> y "memoria".<sup>77</sup> La distinción de estas tres facultades en Galeno, se corrobora con la evidencia clínica de la que disponía. Barbado hace mención de casos clínicos que Galeno explica en *De symptomatum differentiis*, en los que los pacientes tenían afectada alguna de las tres facultades consideradas. En un caso, un paciente tenía conservadas las capacidades de razonamiento y de recuerdo, pero sufría alucinaciones visuales y auditivas; en otro, el paciente conservaba la imaginación y la memoria pero no el razonamiento, de tal manera que arrojaba por la ventana cualquier

<sup>72</sup> SIMARD, A., *La nature de la cogitative d'après Saint Thomas d'Aquin*. Chicoutimi: Pontificium Athenaeum Angelicum, 1956, p. 33. «*El elemento personal que él [Galeno] aporta, concierne a la localización en el cerebro de las facultades reconocidas por Aristóteles: la parte frontal para la imaginación, la media para la razón y el ventrículo posterior para la memoria*». T.N.

<sup>73</sup> PIGEAUD, J., "La psychopathologie de Galien". En: Manuli, P. y Vegetti, M., *Atti del terzo Colloquio Galenico Internazionale*. Napoli: Bibliopolis, 1988. «[Parafraseando a R.E. SIEGEL] *En verdad, es Nemesio de Emesa quien parece haber establecido las localizaciones cerebrales de tres funciones principales*». T.N.

<sup>74</sup> Cf. KLUBERTANZ, G.P., *The discursive power. Sources and doctrine of the "vis cogitativa" according to st. Thomas Aquinas*. Saint Louis, MO: The Modern Schoolman, 1952, p. 130. T.N.

<sup>75</sup> BARBADO, M., *Estudios de psicología experimental*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946; 1948, Vol. 1, p. 437-438.

<sup>76</sup> KLUBERTANZ, G.P., *The discursive power. Sources and doctrine of the "vis cogitativa" according to st. Thomas Aquinas*. Saint Louis, MO: The Modern Schoolman, 1952, p. 130. «*La primera cuestión concierne a las tres potencias de san Juan Damasceno, aquí llamadas "imaginativa", "excogitativa" y "memorativa"*». T.N. Cf. IOHANNES DAMASCENUS, *Exposición de la fe*. Madrid: Ciudad Nueva, 2003, Lib. 2, Cap. 17, p. 19 y 20. En estos capítulos, san Juan Damasceno explica estas tres facultades. El capítulo 18 lo dedica a la sensación.

<sup>77</sup> Cf. VERBEKE, G. y MONCHO, J.R., "Introduction". En: Verbeke, G. y Moncho, J.R., *Nemesius Emesenus. De natura hominis*. Leiden: E. J. Brill, 1975, p. XV, nota 25. «*En este discurso [De natura hominis] Nemesio se inspira en Galeno, quien localiza la imaginación, el intelecto y la memoria respectivamente en la parte anterior, central y posterior del cerebro*». T.N.

cosa que le pedían los transeúntes, llegando al punto de arrojar a uno de sus siervos; por último, menciona el caso de pacientes que padecieron amnesia total, debida a una epidemia de peste.<sup>78</sup>

Seguidamente se hará referencia a los principales comentaristas de la obra aristotélica, así como a otros autores que se han basado en los escritos de Aristóteles para explicar las facultades psíquicas. No se pretende un análisis exhaustivo de cada autor mencionado, sino solamente destacar algunas de sus aportaciones, que hayan contribuido de forma especial a la comprensión de esta dimensión de la vida psíquica.

### 2.2.1 *Primeros comentaristas: Alejandro de Afrodisias y Temistio*

Uno de los temas interesantes en cuanto a la génesis de la explicación acerca de los sentidos internos que trata Alejandro de Afrodisias (s. II dC) es el juicio a nivel sensible acerca de lo que debe escogerse o evitarse, que considera como previo al (y causal del) movimiento apetitivo.<sup>79</sup> El autor parece atribuir este tipo de juicio a la imaginación que, a su vez, está subordinada a la razón.<sup>80</sup> Además, sigue la idea aristotélica por la cual el corazón es el órgano principal, centro de todas las funciones vegetativas, sensitivas y racionales.<sup>81</sup>

Por una parte, la referencia que hace el autor de un juicio a nivel sensible puede haber sido germen de la configuración posterior de la facultad cogitativa como facultad de juicio particular –en tanto que participada del intelecto–, que aparece en los textos de santo Tomás de Aquino. Además, Alejandro explica el dinamismo psíquico desde un enfoque característico, destacando la importancia del juicio sensible en la formación de los conceptos y en la educación del temperamento.

---

<sup>78</sup> Cf. BARBADO, M., *Estudios de psicología experimental*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946; 1948, Vol. 1, p. 436.

<sup>79</sup> ALEXANDER APHRODISIENSIS, *L'anima*. Roma: Laterza, 1996, p. 73. «De hecho, la actividad del sentido y de la imaginación precede a la apetición. [...] el sentido es causa, en los animales, de conocimiento y juicio, el impulso y la apetición de acción». T.N.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 74. «Es, de hecho, una facultad judicativa subordinada (a saber, el sentido y la imaginación) y es una parte judicativa del alma que es hegemónica (es decir, el alma racional, que es capaz de razonar y de pensar). La facultad sensitiva tiene su término de referencia en aquella racional –esto, en los seres en los que están ambas– con el fin de anunciar y señalar las diferencias de los objetos percibidos por ella. Y como en la facultad judicativa hay una parte hegemónica y otra subordinada, así también en la facultad práctica hay la parte hegemónica que llamamos impulsiva y apetitiva y hay la parte <subordinada> que reside en los tendones <y que llamamos neurospastikón>; de hecho, hay también en éstos una facultad gracias a la cual el cuerpo sirve a la actividad debida a un impulso». T.N.

<sup>81</sup> Cf. BARBADO, M., *Estudios de psicología experimental*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946; 1948, p. 424.

Cabe tener en cuenta, sin embargo, que Alejandro de Afrodiasias es materialista, pues considera que el intelecto no es inmortal ni separable del cuerpo; aunque exclusivo del ser humano, no considera que sea una facultad trascendente.<sup>82</sup>

Por otra parte, la consideración de que el juicio de conveniencia sea anterior al apetito explicita el principio psicológico por el cual el conocer precede al apetecer –conocimiento, en la explicación que hace Alejandro, fruto del ejercicio de la facultad cogitativa.

Alejandro es extenso en el comentario acerca de las distinciones en la facultad intelectual que se apuntan en Aristóteles;<sup>83</sup> aunque Alejandro distingue tres intelectos: el intelecto material, el intelecto en hábito y el intelecto agente.<sup>84</sup> En su comentario de las demás facultades psíquicas cognoscitivas, Alejandro de Afrodiasias expresa claramente una distinción jerárquica entre ellas y mantiene la idea aristotélica de la incompetencia del intelecto contemplativo en las cosas que deben escogerse y evitarse.

Además, la parte racional también discierne, y lo hace como parte dirigente (hêgemonikon). La parte que discierne está guiada por la racional, que también llamamos la parte pensante. La parte perceptiva sigue y está subordinada; a ésta pertenece imaginar, asentir y recordar. Y que el sentido común, también, es diferente de los individuales es claro del hecho que nuestra visión puede ser percibida pero no es visible. Y de forma similar con los otros sentidos.

[XIII] Además, al intelecto contemplativo no le conciernen las cosas que se harán, ni tampoco las cosas que deben escogerse o evitarse.<sup>85</sup>

Otro autor a tener en cuenta es Temistio (s. IV d.C.), comentarista de Platón y Aristóteles, quien también contribuyó al desarrollo de la doctrina psíquica aristotélica. Siguiendo la idea de Alejandro de Afrodiasias, Temistio habla de tres tipos de intelecto: uno productivo, otro potencial y otro pasivo –que dice ser el que Aristóteles llama “común” en el primer libro del tratado *Acerca del alma*. Considera que los dos primeros están separados del alma

---

<sup>82</sup> ALEXANDER APHRODISIENSIS, *Liber de intellectu et intellecto*. [En línea]. <[http://www2.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S\\_post03/AlexanderAphrodisiensis/ale\\_inte.html](http://www2.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_post03/AlexanderAphrodisiensis/ale_inte.html)>. [2014/07/15]. «Dixit Alexander quod intellectus apud Aristotelem est tribus modis; unus est intellectus materialis. Hoc autem quod dico materialis est, scilicet intellectus substantivus quem possibile est fieri intellectum, et est quasi materia; et per hoc quod dico materia, non intelligo aliquid quod sit subiectum, et possit fieri aliquid significatum propter existentiam alicuius forme in se; sed quod postquam est sic, non fit nisi quod possibile est fieri intellectum secundum viam possibilitatis, sicut est id quod est in potencia, quia quod illiusmodi est quia est sic, est materia; intellectus autem qui nondum intelligit, sed possibile est ut intelligat, est materialis, et virtus anime que est sic, est etiam intellectus materialis: quoniam non est aliquid ex hiis que sunt in effectum, sed potest esse intellectus in effectum, scilicet fieri sic ut ymaginet omnia que sunt».

<sup>83</sup> Cf. ALEXANDER APHRODISIENSIS, *Supplement to "On the soul"*. Ithaca N.Y.: Cornell University Press, 2004, p. 24-44; Cf. ALEXANDER APHRODISIENSIS & THEMISTIUS, *Two Greek Aristotelian commentators on the intellect: the De intellectu attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De anima, 3.4-8*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

<sup>84</sup> Cf. RAMON GUERRERO, R., *La recepción árabe del "De anima" de Aristoteles: al-Kindi y al-Farabi*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992, p. 63.

<sup>85</sup> ALEXANDER APHRODISIENSIS, *Supplement to "On the soul"*. Ithaca N.Y.: Cornell University Press, 2004, p. 60-61. T.N.



humana, a diferencia del último, al cual pertenece el razonamiento discursivo, amar, odiar y recordar.<sup>86</sup> Sin embargo, la existencia de este tercer intelecto –que quizás es un precedente de la posteriormente llamada “razón particular”– es visto por algunos como una manipulación “perversa”<sup>87</sup> que hace Temistio del texto aristotélico y, a su vez, antecedente del pensamiento árabe sobre el intelecto separado.

La relevancia de Temistio en tanto que precursor radica también en que habla de un acto estimativo (*aestimatio/existimatio*) que, atendiendo al término griego (*ὑπόληψις*) se podría traducir por “juicio”. El uso del término “estimación”, en todo caso, es distinto al uso que le da santo Tomás. Dice Temistio:

Cuando decimos que la mayor parte de los animales irracionales participan de la mente, y no de la razón; cometemos un abuso al utilizar el término mente. Porque éstos de ninguna manera participan de la mente, tal vez de la fantasía, que es ciertamente más excelente que la potencia sensible, pero muy inferior al entendimiento; y está en el límite de ambos, y alcanzando el sentido, anticipa la estimación. En efecto, llamo estimación a todo hábito judicativo de la potencia racional en general, cuyas especies que actúan como género se consideran opinión, ciencia y prudencia.

Todas estas potencias necesitan de la fantasía precedente [...] pero ellas mismas no son fantasías porque estimar totalmente sea de modo opinable o esencialmente también según la prudencia de otro es propio de la potencia y no de la fantasía. Porque esta pasión, que llamo fantasía, está en nosotros teniendo a la vista ya sea lo que es un caballo, lo que es un perro o cualquier otra cosa. Porque estimar o juzgar, en cambio, no nos es posible sobre una cosa, no está a nuestro alcance a no ser que nos aparezca como evidente. En efecto, no es posible no negar a lo que aparece como falso, queramos o no queramos hemos de aceptar que dos y dos son cuatro, tanto si queremos como si no.<sup>88</sup>

---

<sup>86</sup> Cf. ALEXANDER APHRODISIENSIS & THEMISTIUS, *Two Greek Aristotelian commentators on the intellect: the De intellectu attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De anima, 3.4-8*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990, p. 95-97.

<sup>87</sup> Ibid., p. 96. Schroeder y Todd, en la nota 95, comentan: «*This supplement highlights Themistius' perverse interpretation of this text; i.e. instead of accepting the natural meaning of to koinon as the compound of the reasoning faculty and the body (the reference of "this thing" in the first sentence of the quotation), he sees it as an intellect exclusively linked with the perishable body*». El autor mantiene este recelo en las notas sucesivas.

<sup>88</sup> THEMISTIUS, *Commentaire sur le traité De l'âme d'Aristote*. Leiden: E.J. Brill, 1973, p. 203. «*Si autem quam plurima autem irrationabilium animalium dicimus participare mente, nihil ad rationem; abutimur enim in ipsis mentis nomine. Haec autem mente quidem nequaquam participant, phantasia autem fore quaedam, quae quidem excellentior est potentia sensu, multo autem demissior intellectu, et quasi in confinio amborum posita, et assequens sensum, praeaccipiens autem estimationem. Aestimationem enim nomino omnem iudicativum habitum rationalis potentiae generaliter, cuius quasi generis existentis species utique putabuntur opinio et scientia et prudentia. Indigent quidem igitur omnes potentiae istae phantasia praecedente... non tamen eadem sunt phantasiae. Totaliter enim aestimare sive opinabiliter, sive scientialiter, sive etiam secundum prudentiam alterius est potentiae et non phantasiae; hanc quidem enim passionem, dico autem phantasia, in nobis est quando volumus immittere; prae oculis est facere eligentes, nunc quidem equum, nunc autem canem nunc autem quodcumque, aestimare autem aut iudicare de aliquo non quodcumque nos volumus possibile est sed quodcumque id quod videtur evidens coegerit. Non enim possibile est ad apparens falsum non renuere, sed quod quidem bis | duo sint quattuor, necessarium est consentire, sive velimus sive non*».

Temistio está comentando a Aristóteles, y cuando explica la naturaleza de la estimación, que compara con el juicio de la potencia racional, la distingue de la actividad imaginativa, que es libre; no así, en cambio, la estimación, que está ligada en lo que concluye, el resultado de sumar dos cantidades. La distinción que establece Temistio entre imaginación y estimación, manteniéndose fiel a Aristóteles al limitar la imaginación a la formación de la imagen, resultará determinante para la configuración de los sentidos internos. En referencia a la estimación, comenta Temistio:

En cambio, que dos veces dos sean cinco, por lo menos, alguien que conoce el número no lo concede, o que el hombre no sea bípedo, o que el fuego no sea caliente. En efecto, si dijeras que el hombre es cuadrúpedo, o si dijeras que el fuego es frío, dices así, pero no estimas así. Por la lengua, por lo tanto, podemos decir la verdad o mentir, en cambio, nosotros no somos dueños de opinar, estimar, consentir interiormente o negar, sino que éstas son pasiones involuntarias del alma; la atraen, en efecto, a consentir en aquellas cosas que parecen ser evidentes, a negar, en cambio, aquellas cosas que parecen no ser evidentes, a las cosas que no son manifiestas de qué modo se relacionan a la *epoché*; en cambio, el fantasear se encuentra en nosotros, y no sólo las cosas posibles, sino también las totalmente imposibles, como los hombres de muchas cabezas como Gerión, y alados como Boreadas, e hipocentauros y quimeras; así como los pintores tienen en potestad pintar las cosas que quieren, así también las almas.<sup>89</sup>

La estimativa, además, despierta los apetitos y provoca las emociones porque por él se trasciende la consideración de la simple imagen y es valorada en lo que representa. Sobrescribiendo lo que Aristóteles explica en *Acerca del alma*, dice Temistio:

Pero, en cambio, hasta cuando estimamos que algo es horroroso o terrible, inmediatamente sufrimos y con el cuerpo temblamos o palidecemos, como cuando fantaseamos algo audaz, nos disponemos de forma contraria; en cambio, cuando introducimos en nosotros mismos fantasías, unas veces de movimientos de la tierra, otras veces de bestias que sobrevienen, no sufrimos para nada, sino que como considerando lo pintado en las tablas, nada padecemos; así también los fantasmas en el alma. Por lo tanto, que la fantasía difiere de toda estimación y consentimiento (*consensu*) es manifiesto por lo dicho.<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> Ibid., p. 204. «*Quod autem bis duo sint quinque, non utique aliquis cognoscens numerum concedet, aut quod homo non sit bipes, aut quod ignis non sit calidus. Si enim dicas hominem esse quadrupedem, sive dicas frigidum esse ignem, dicis quidem, non autem existimas ita. Lingua quidem igitur verum dicere aut mentiri in nobis est, opinari autem aut aestimare, aut consentire intus aut renuere nos non domini, sed sunt involuntariae pasiones hae animae; trahunt enim ipsam quae videntur evidentia esse ad consensum, quae autem evidentia non esse videntur ad negationem, quae autem immanifera qualiter se habeant ad epochem; phantasiare autem in nobis est positum, et non possibilia solum, sed et impossibilia penitus, velut multorum capitum homines ut Gerionem, et alatos ut Boreadas, et Hippocentauros et Chimaeras; sicut enim pictoribus in potestate est pingere quae volunt, ita et animae.*»

<sup>90</sup> Ibid., p. 204-205. «*[Amplius autem cum opinamur etc.] Adhuc autem quando aestimamus dirum aliquid esse aut terribile, mox compatimur et corpore trementes aut pallentes, similiter quidem ac si audax aliquid phantasiamus, contrarie disponimur; phantasias autem immittentes sibi ipsis saepe quidem terrae motuum, saepe autem supervenientium bestiarum non compatimur nec in aliquo, sed sicut in tabulis picta considerantes, patimur nihil, ita*

El juicio de bondad o maldad se realiza refiriéndose a una imagen; por lo tanto, lo que se persigue como bueno o rehúye como malo viene precedido por lo imaginado. Temistio atribuye este tipo de juicios al intelecto práctico, que distingue, a su vez, del teórico por juzgar “cualitativamente”, esto es, juzgar aquello que es tal para alguien.<sup>91</sup> En relación a lo que motiva la conducta de los animales, sigue fiel a Aristóteles:

Razonablemente, por lo tanto, en estas dos cosas, (Aristóteles) puso la causa motora para los animales, me refiero en el apetito y en el entendimiento práctico, en ambos gracias al fin apetecible. Porque el entendimiento, cuando mueve, mueve gracias a algo apetecible; por esta razón no sin el apetito, ya que las cosas que son respecto a algo (son) entre sí.<sup>92</sup>

En los comentadores posteriores, se mostrará seguidamente, se enfatiza la distinción entre el conocimiento universal, del que es capaz el ser humano, y el particular; entendiendo que el juicio particular pertenece al intelecto pasivo y no al práctico, que aún se mantiene en lo universal, aunque ya esté orientado a la acción.

Santo Tomás de Aquino mantiene la noción de intelecto pasivo, que parece identificarse con la razón particular o cogitativa.<sup>93</sup> A veces la utiliza para referirse conjuntamente a la cogitativa, la memoria y la imaginación. Explica el Aquinate: «*En cambio, en las potencias aprehensivas se considera que hay dos cosas pasivas, una que es el mismo intelecto posible; otra, en cambio, el intelecto que Aristóteles llama pasivo, que es la razón particular, esto es, la potencia cogitativa con la memorativa y la imaginativa*».<sup>94</sup>

### 2.2.2 Tradición galénica: Gregorio de Nisa, Nemesio y Juan Damasceno

El aristotélico Gregorio de Nisa (s. IV dC), en su obra más psicológica, *De hominis officio*, no profundiza en los sentidos internos sino que su preocupación se centra en la explicación

---

*et in anima phantasmata. Quod quidem igitur ab aestimatione omni et consensu differt phantasia, palam est ex dictis».*

<sup>91</sup> Cf. ALEXANDER APHRODISIENSIS & THEMISTIUS, *Two Greek Aristotelian commentators on the intellect: the De intellectu attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De anima*, 3.4-8. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990, p. 126-128.

<sup>92</sup> THEMISTIUS, *Commentaire sur le traité De l'âme d'Aristote*. Leiden: E.J. Brill, 1973, p. 264-265. «*Quando autem dico intellectum movere secundum locum, dico practicum intellectum et propter aliquid ratiocinantem aut consiliantem; differt autem a speculativo saepe dicta differentia, quia huic quidem finis est operatio ipsa, [Et appetitivus propter aliquid etc.] practico autem appetitus gratia alicuius alterius praeter ipsam operationem; intentio enim ad quam speculatio et appetitus, hoc est principium practici intellectus; ad hanc enim aspiciens ratiocinatur et consiliatur de agendis: et ultimum ipsi intelligentiae, ad quod stat consilians, qualiter utique finis acquiratur, est principium actionis et rursus terminus actionis est principium intelligentiae. Rationabiliter igitur in duobus his causam motivam gressus animalibus, dico autem in appetitu et in intellectu practico, quia ambo gratia finis appetibilis. Etenim intellectus quando movet gratia alicuius appetibilis movet; quare non sine appetitu siquidem quae ad aliquid ad invicem».* (Destacado Nuestro).

<sup>93</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gent. (C.G.)*, Lib. 2, Cap. 60, n. 2; *C.G.*, Lib. 2, Cap. 73, n. 22; *Sententia Ethic. (S.E.)*, Lib. 6, Lect. 9, n. 15; *Summa Theol. (S.T.)*, I, q. 79, a. 2, ad 2; *Super Sent. (S.S.)*, Lib. 4, Dist. 50, q. 1, a. 1, ad 3.

<sup>94</sup> TOMÁS DE AQUINO, *S.T.*, I-II, q. 51, a. 3, co. «*In apprehensivis autem potentiis considerandum est quod duplex est passivum, unum quidem ipse intellectus possibilis; aliud autem intellectus quem vocat Aristoteles passivum, qui est ratio particularis, idest vis cogitativa cum memorativa et imaginativa*».

del intelecto. Defiende, por un lado, la trascendencia de la facultad intelectual respecto del organismo; por otro lado, la distingue de la facultad discursiva. Defiende que el intelecto (*νοῦς*) está unido de un modo "indecible"<sup>95</sup> con el cuerpo y que la correlación entre la zona dañada y la sintomatología no es suficiente para postular la sede corporal de la potencia intelectual.<sup>96</sup> Para explicarlo, compara la relación entre la facultad intelectual y el cuerpo con el músico y su instrumento musical, de manera que si el instrumento está dañado, el músico no podrá mostrar su arte. Explica Gregorio:

Y a pesar de que soy consciente que las energías intelectuales están mitigadas, o hasta inhabilitadas por una cierta condición del cuerpo, no mantengo que esto sea evidencia suficiente para limitar la facultad espiritual en ningún lugar particular, en el cual caso, estaría obligada a salir de su lugar por cualquier inflamación que pudiese surgir en las partes circundantes del cuerpo (pues tal opinión es corpórea, que cuando el receptáculo ya está ocupado por algo, nada más puede haber ahí); pues la naturaleza espiritual ni llena los espacios vacíos de los cuerpos, ni está echada por ocupación de la carne; sino que todo el cuerpo está hecho como un instrumento musical, como sucede a menudo en el caso de aquellos que saben cómo tocar, pero están impedidos porque está [el instrumento] estropeado y no admite su arte, (pues aquello que se destruye con el tiempo, o se rompe por una caída, o queda inutilizado porque se corroe o se pudre, permanece mudo e inefectivo hasta cuando es soplado por alguien que sea un artista excelente tocando la flauta); así también el intelecto, que se comunica a todo su instrumento, y tocando cada una de las partes en un modo espiritual, de acuerdo con su naturaleza, produce su efecto propio en aquellas partes que están en su condición natural, pero permanece inoperativo e inefectivo sobre aquellas que están incapacitadas para admitir el movimiento de su arte; pues la mente está de alguna manera adaptada naturalmente para estar en estrecha relación con aquello que está en su condición natural, pero para estar ajena a aquella que está desviada de su naturaleza.<sup>97</sup>

<sup>95</sup> Cf. GREGORIUS NYSSENUS, "De hominis officio". En: Migne, J.P., *Patrologiae Graecae*. París: J.P. Migne, 1863, Cap. 15, p. 177 B-C.

<sup>96</sup> Ibid., Cap. 14, p. 173 D. «μη μέρει τινί τοῦ σώματος ἐνδεδέσθαι τὸν νοῦν».

<sup>97</sup> Ibid., Cap. 12, p. 159-160, p. 161-162. «Ἀμβάυγεσθαι δὲ τὰς νοητικὰς ἐνεργείας, ἧ καὶ παντάπασιν ἀπρακτεῖν ἐν τῇ ποιᾷ διαθέσει τοῦ σώματος διαχθεις, οὐχ ἰκανὸν ποιῶμαι τοῦτο τεκμήριον, τοῦ τόπῳ τινὶ τὴν δύναμιν τοῦ νοῦ περιείργεσθαι, ὅς ταῖς ἐπιγινόμεναις τοῖς πέρεσι πλεγμοναῖς τῆς οἰκείας εὐρυχωρίας ἰξερρομένης. Σωματικὴ γὰρ ἡ τοιαύτη δόξα, τὸ μὴ δύνασθαι προκατελιημένου τοῦ ἀγγείου διὰ τινος τῶν ἐμβεβλημένων, ἕτερόν τι ἐν αὐτῷ χώρῳ εὐρεῖν. Ἡ γὰρ νοητὴ φύσις οὔτε ταῖς κενώσεσιν ἐμ φιλοχωρεῖ τῶν σωμάτων, οὔτε τῷ πλεονάζοντι τῆς σαρκὸς ἐξωθεῖται. Ἀλλ' ἐπειδὴ καθάπερ τι μουσικὸν ὄργανον ἅπαν τὸ σῶμα δεδημιούργηται, ὥσπερ συμβαίνει πολλακίς ἐπὶ τῶν μελωδεῖν μὲν ἐπισταμένων, ἀδυνατοῦντων δὲ δεῖξαι τὴν ἐπιστήμην, τῆς τῶν ὀργάνων ἀχρηστίας οὐ παραδεχομένης τὴν τέχνην (τὸ γὰρ ἢ χρόνῳ φθαρὲν, ἢ παρερρόρημένον ἐκ καταπτώσεως, ἢ ὑπὸ τινος ἰοῦ καὶ εὐρῶτος ἠχρεῖω μένον, ἀφθογγον μένει καὶ ἀνερέγητον, κἂν ὑπὸ τοῦ προέχειν δοκοῦντος κατὰ τὴν αὐλητικὴν τέχνην ἐμπνέηται): οὕτω καὶ ὁ νοῦς δι' ὅλου τοῦ ὀργάνου διήκων, καὶ καταλλήλως ταῖς νοητικαῖς ἐνεργείαις, καθόπεφυκεν, ἐκάστῳ τῶν μερῶν προσαιπτόμενος, ἐπὶ μὲν τῶν κατὰ φύσιν διακειμένων τὸ οἰκεῖον ἐν ἡγήσεν, ἐπὶ δὲ τῶν ἀσθενούντων δέξασθαι τὴν τεχνικὴν αὐτοῦ κίνησιν, ἀπρακτὸς τε καὶ ἀνερέγητος ἔμεινε. Πέφυκε γάρπῳ ὁ νοῦς πρὸς μὲν τὸ κατὰ φύσιν διακειμένον οἰκειῶς ἔχειν, πρὸς δὲ τὸ παρενεχθὲν ἀπὸ ταύτης, ἀλλοτριουῖσθαι». Versión latina: «Caeterum etiamsi edoceat facultates intelligentiae quibusdam in affectionibus corporis quasi hetetari, vel etiam prorsus jacere: no tamen satis idoneum argumentum hoc esse statuo, quo probetur, loco certo vim mentis ita circumscribi, ut tumoribus membra illa occupantibus, de suo ipsa quasi spatio excedat. Est enim hujusmodi quaedam cogitatio corporeis rebus accommodata, vase rebus injectis repleto, non posse in eodem aliis locum esse. Quippe natura solo animo comprehensilis, ut in partes corporis vacuas non

La metáfora que hace el autor del uso instrumental que el intelecto hace respecto del cerebro, asumiendo la espiritualidad de la facultad superior, decanta de forma explícita la interpretación acerca de la separabilidad del intelecto, tan sujeta a discusión en la tradición aristotélica. La localización corporal de las facultades, argumenta Gregorio, comporta que, por ejemplo, en el caso de haber un tumor, haya menos espacio para la facultad en cuestión y esto no es concebible. La defensa de una facultad que trasciende el cuerpo y, a su vez, distinción respecto de las demás facultades orgánicas, es un planteamiento que motivará ulteriores reflexiones en torno a esta zona límite entre la percepción y el pensamiento, entre lo inmaterial y lo espiritual; vital para mantener la continuidad en el paso desde la sensación hacia el concepto.

Nemesio de Emesa (s. V dC), en su obra *Acerca de la naturaleza humana*, divide las potencias del alma en fantasía (*φανταστικόν*) cogitación (*διανοητικόν*) y memoria (*μνημονευτικόν*).<sup>98</sup> Las explica situando primeramente la facultad imaginativa en los ventrículos anteriores: «*Sus órganos son los ventrículos cerebrales anteriores y en los cuales se contienen los espíritus del alma, todos, de ellos nacen los nervios, se humedece el espíritu del alma, y [son] la sede de la estructura de la sensibilidad*»;<sup>99</sup> la racional en el ventrículo medio: «*Su órgano es el ventrículo cerebral medio del alma [animae], en él se encierran espíritus [animales]*»;<sup>100</sup> y la memorativa en el ventrículo posterior: «*Cuyo órgano es el ventrículo cerebral posterior, al cual llaman παρεγκεφαλίδα y παρακρανίδα, y en el que se poseen espíritus del alma*».<sup>101</sup>

Esta asignación viene justificada, además de por la clínica de ciertas lesiones cerebrales localizadas, por la concepción de que la sensación era transportada a través de los nervios

---

*immigrat, sic et a carne quasi redundante non expellitur. Est omnino totum corpus humanum instar musici instrumenti fabricatum. Solet autem nonnunquam usuvenire, ut canendi quidem aliquis peritus sit, verum artis suae instrumentis vitiatis documentum idoneum edere nequeat. Ea enim forte vel a tempore vitiata, vel confracta per ruinam, vel a rubigine ac situ inepta reddita, sono carent, nullumque ad usum idonea sunt, etiamsi vel ab eximio tibicine inflentur. Sic se mens per universum organum suum didens, et applicans se ratione consentanea membris singulis per facultates naturae suae convenientes in iis quae recte habent secundum naturam, vim suam exercet; in caeteris quae artificiosum ipsius motum per imbecillitatem capere nequeunt, jacet atque otiosa est. Est enim hoc menti peculiare, ut in membris natura bene affectis efficacitatem suam obtineat: ea vero quae depravata sunt, aversetur».*

<sup>98</sup> NEMESIUS EMESENIUS, *De natura hominis*. Antuerpiae: Officina Christophori Plantini, 1565, p. 75 (76). «*διαφορῶνται δὲ αἱ ψυχικαὶ δυνάμεις εἰς τε τὸ φανταστικὸν καὶ διανοητικὸν καὶ μνημονευτικὸν*»; Versión latina, p. 55 (248). «*Dividuntur autem vires animae, in vim phantasiae, cogitationis, et memoriae quae Graeci vocant phantastikón, διανοητικόν, μνημονευτικόν*».

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 75 (76). «*ὄργανα δὲ αὐτοῦ αἱ πρόσθιοι τοῦ ἐγκεφάλου κοιλία, καὶ τὸ ἐν αὐταῖς ψυχικὸν πνεῦμα, καὶ τὰ ἐξ αὐτοῦ νεῦρα τὰ διὰ θροχα τῶ ψυχικῶ πνεύματι· καὶ ἡ κατασκευὴ τῶ ἀισθητερίων· ἐπι δὲ ἀισθητήρια ἐ*»; p. 55 (248). «*Instrumenta eius sunt anteriores cerebri ventriculi, et qui in eis animae spiritus continetur, quique, ex eis nervi nascuntur, animae spiritu madefacti, et sensus sedium structura*».

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 91 (92). «*Ἐβραίοις ἀκόλουθησαντες· ὄργανον δὲ καὶ τούτου ἡ μέση κοιλία τοῦ ἐγκεφάλου, καὶ τὸ ψυχικὸν πνεῦμα τὸ ἐν αὐτῇ*»; 67 (260). «*Instrumentum eius est medius ventriculus cerebri animae, spiritus qui in eo clauditur*».

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 91 (92). «*ὄργανον δὲ τουτου ἡ ὀπισθεν κοιλία τοῦ ἐγκεφάλου. ἦν καὶ παρεγκεφαλίδα καὶ παρακρανίδα καλοῦσι, καὶ τὸ ἐν αὐτῇ ψυχικὸν πνεῦμα*»; p. 68 (261). «*Huius instrumentum est postremus cerebri ventriculus quem et παρεγκεφαλίδα et παρακρανίδα vocant, et qui in eo animae spiritus comprehenditur*».

hasta el cerebro por una sustancia llamada “espíritus animales”, que ya menciona Galeno –y de quien Nemesio también toma anécdotas para ilustrar las consecuencias de las diversas lesiones cerebrales en las funciones mentales.<sup>102</sup>

La fisiología actual desmiente la validez de las correlaciones que establecía la medicina de la época, al comprobar que los ventrículos cerebrales no tienen ninguna función cognitiva especial, más allá de ser simplemente cavidades que contienen líquido cefalorraquídeo. En cambio, se han descubierto correlaciones entre ciertos procesos psíquicos y la actividad de determinadas áreas neuronales de la corteza cerebral; hecho que corrobora la organicidad que se asumía acerca de estas facultades, aún desmintiendo su concreción material.

Entre los aristotélicos hay continuidad doctrinal, aunque con ciertos matices, que se demuestra por el hecho de que los comentaristas no prescinden de los desarrollos de sus precursores, ya sean comentarios o aportaciones originales, sino que los incorporan y discuten en sus propios desarrollos. Juan Damasceno, por ejemplo, incorpora la doctrina de los cuatro humores y la localización cerebral de las tres facultades comentadas –legado de la tradición hipocrático-galénica– en su obra *Exposición de la fe*.

La influencia de otros autores en Juan Damasceno es patente, pues en algunas ocasiones llega a transcribirlos literalmente. Esto le ocurre sobre todo con Nemesio de Emesa.<sup>103</sup> El hecho de tratar antes la imaginación<sup>104</sup> que los cinco sentidos externos, para proseguir luego con la explicación acerca del pensamiento<sup>105</sup> y la memoria,<sup>106</sup> es también, claramente, influencia de Nemesio, quien sigue el mismo orden en el *De natura hominis*.

---

<sup>102</sup> Cf. *Ibid.*, p. 75 y ss; p. 55 y ss. (248 y ss). En la versión latina: la fantasía, p. 55 y ss; La cogitación, p. 67-68; La memoria, p. 68 y ss; Cf. NEMESIUS EMESEUS, *De natura hominis*. Leiden: E. J. Brill, 1975, p. V, 52-56. «*Imaginativo*»; p. XI, 66-67. «*Excogitativo*»; p. XII, 00-02. «*Memorativo*»; p. XII, 03-34.

<sup>103</sup> Cf. IOHANNES DAMASCENUS, "De fide orthodoxa". En: Migne, J.P., *Patrologiae Graecae*. París: J.P. Migne, 1860, p. 934-939. Lib. 2, Cap. 17-20; IOHANNES DAMASCENUS, *Exposición de la fe*. Madrid: Ciudad Nueva, 2003, p. 117, 123-128. Ver tabla comparativa en el Anexo III.

<sup>104</sup> IOHANNES DAMASCENUS, "De fide orthodoxa". En: Migne, J.P., *Patrologiae Graecae*. París: J.P. Migne, 1860, p. 933. Lib. 2, Cap. 17-20. «Φανταστικόν ἐστὶ δύναμις τῆς ἀλόγου ψυχῆς, διὰ τῶν αἰσθητηρίων ἐνεργοῦσα, ἣτις λέγεται αἴσθησις. Φανταστόν δὲ, καὶ αἰσθητόν, τὸ τῆ φαντασίᾳ, καὶ τῆ αἰσθήσει ὑποπύπτον· ὡς ὄρασις μὲν, αὐτὴ ἢ ὀπτική δύναμις· ὄρατόν δὲ, τὸ ὑποπύπτον, τῆ ὄρασει, κίθος τυχόν, ἢ τι τῶν τοιούτων. Φαντασία δὲ ἐστὶ πάθος τῆς ἀλόγου ψυχῆς, ὑπὸ φανταστοῦ τινοσ γινόμενον. Ὅργανον δὲ τοῦ φανταστικοῦ, ἢ ἐμπρόσθιος κοιλία τοῦ ἔγκεφάλου».

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 937. Lib. 2, Cap. 17-20. «Τοῦ δὲ διανοητικοῦ εἰσὶν αἱ τε κρίσεις, καὶ αἱ συγκαταθέσεις, καὶ αἱ ὀρμαὶ αἱ πρὸς τὴν πράξιν, καὶ δὲ, αἱ τε νοῆσεις τῶν νοετῶν, καὶ αἱ ἀρεταὶ, καὶ ἰσοτήμαι, καὶ τῶν τεχνῶν οἱ λόγοι, καὶ τὸ βουλευτικόν, καὶ τὸ προαιρετικόν. Τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ καὶ διὰ τῶν ὄνειριον θεσπιζον ἡμῖν τὸ μέλλον, ἦνπερ μόνην ἀληθῆ μαντείαν οἱ Πυθαγόρειοι λέγουσιν εἶναι, τοῖς Ἑβραίοις ἀκολουθήσαντες. Ὅργανον δὲ καὶ τούτου, ἢ μέση κοιλία τοῦ ἔγκεφάλου, καὶ τὸ ψυχικὸν πνεῦμα τὸ ἐν αὐτῇ».

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 937 y 940. Lib. 2, Cap. 17-20. «Τὸ δὲ μνημονευτικόν ἐστὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως αἰτίον· τε καὶ ταμεῖον. Μνήμη γὰρ ἐστὶ φαντασία ἐγκαταλειμμένη ἀπὸ τινοσ αἰσθήσεώς τε καὶ νοήσεωσ κατ'ἐνέργειαν φαινομένησ, ἢ σωτηρία αἰσθήσεώς τε καὶ νοήσεωσ. Ἡ γὰρ ψυχὴ τῶν μὲν αἰσθητῶν διὰ τῶν αἰσθητηρίων ἀντιλαμβάνεται, ἦγον αἰσθάνεται, καὶ γίνεται δόξα· τῶν δὲ νοητῶν, διὰ τοῦ νοῦ, καὶ γίνεται νόησις· ὅταν οὖν τοὺσ τυποὺσ ὧν τε ἐδύξασεν, ὧν τε ἐνόησε, διασώζη, μνεμνεύειν λέγεται.

Δεῖ δὲ γινώσκειν, ὅτι ἢ τῶν νοετῶν ἀντιληψισ οὐ γίνεται, εἰ μὴ ἐκ μαθήσεωσ, ἢ φυσικῆσ ἐννοίασ. Οἱ γὰρ ἐξ αἰσθήσεωσ· τὰ μὲν γὰρ αἰσθητὰ, καθ'ἑαυτὰ μνημονιύεται· τὰ δὲ νοητὰ, εἴ τι μὲν ἐμάθομεν, μνεμνεύομεν· τῆσ δὲ οὐσίασ αὐτῶν μνέμην οὐκ ἔχομεν.

Es interesante destacar el uso de la expresión “sentido interno” por parte de los autores posteriores a Nemesio, mediante la cual parece favorecerse una simplificación de las facultades psíquicas interiores a una sola; aunque es necesario examinar adecuadamente el sentido en el que se utiliza esta expresión, para confirmar esta hipótesis. Los primeros usos de “sentido interno” se encuentran en los textos latinos de san Agustín de Hipona, Gregorio el Grande y Juan Escoto Erígena, quienes parecen utilizar la expresión para referirse a una sola facultad interior.

### 2.2.3 El “sentido interior” en san Agustín de Hipona

El modo en el que san Agustín utiliza la noción “sentido interior” no es uno de los aspectos más estudiados de su obra. Es un término poco utilizado que sólo aparece en las *Confesiones* y en el tratado *De libero arbitrio*. Al utilizar esta noción, san Agustín no parece estar rompiendo con la tradición filosófica aristotélica sino utilizando esta expresión de una forma particular. En las *Confesiones*, la utiliza en el décimo-noveno capítulo del primer libro, en el que explica:

Con todo, Señor, gracias te sean dadas a ti, excelentísimo y óptimo creador y gobernador del universo, Dios nuestro, aunque te hubieses contentado con hacerme sólo niño. Porque, aun entonces, era, vivía, sentía y tenía cuidado de mi integridad, vestigio de tu secretísima unidad, por la cual era. Guardaba también con el *sentido interior* la integridad de los otros mis sentidos y me deleitaba con la verdad en los pequeños pensamientos que sobre cosas pequeñas formaba.<sup>107</sup>

Por un lado, usa la expresión “sentido interior” de un modo conciso. Parecería estar atendiendo al matiz que tiene el término “interior”, no tanto como contrapuesto a los sentidos externos, cuanto poniendo de manifiesto la interioridad psíquica de la que el ser humano es consciente y en este conocimiento, se auto-posee.

Por otro lado, en *De libero arbitrio*, parece englobar las facultades inferiores de conocimiento de un modo genérico en la sensibilidad. Además hace una breve mención a la distinción aristotélica entre sensibles propios y comunes, al preguntarse: «*Ag: —Y respecto de las formas de los cuerpos, las formas grandes, pequeñas, cuadradas, redondas y otras semejantes, ¿no te parece que las percibimos también por el tacto y por la vista, y*

---

Ανάμνησις δὲ λέγεται μνήμης ἀπολομένης ὑπὸ λήθης ἀνάκτησις, Δήθη δὲ ἐστὶ μνήμης ἀποβολή. Τὸ μὲν οὖν φαντασιλόν, διὰ τῶν αἰσθήσεων ἀντιλαμβανόμενον τῶν ὑλῶν, παραδιοσι τῷ διανοητικῷ, ἢ διαλογιστικῷ· ταυτὸν γὰρ ἀμφοτέρα· ὁ παραλαβὸν καὶ κρίναν, παραπέμπει τῷ μνεμονευτικῷ. Ὅργανον δὲ τοῦ μνεμονευτικοῦ, ἢ ὅπισθεν κοιλία τοῦ ἐγκεφάλου. ἦν καὶ παρεγκεφαλίδα καλοῦσι, καὶ τὸ ἐν αὐτῇ ψυχικὸν πνεῦμα».

<sup>107</sup> AUGUSTINUS HIPPONENSIS, "Confesiones". En: Custodio Vega, Á., *Obras de San Agustín*. Madrid: BAC, 1974, Lib. 1, Cap. 20. «*Sed tamen, Domine, tibi excellentissimo atque optimo conditori et rectori universitatis, Deo nostro gratias, etiamsi me puerum tantum esse voluisses. Eram enim etiam tunc, vivebam atque sentiebam, meamque incolumitatem, vestigium secretissimae unitatis, ex qua eram, curae habebam; custodiebam interiore sensu integritatem sensuum meorum inque ipsis parvis, parvarumque rerum cogitationibus veritate delectabar*».

que, por lo mismo, no pertenecen propiamente ni a la vista ni al tacto, sino a uno y otro?». <sup>108</sup>

A lo largo del tercer hasta el quinto capítulo, menciona actividades que la tradición aristotélica atribuye al sentido común, como son: la discriminación entre los diversos sensibles y la consciencia sensible; aunque también refiere actividades que pertenecerían a la estimativa. <sup>109</sup>

San Agustín dialoga acerca de si cualquier sentido puede juzgar sobre los sensibles apprehendidos por varios sentidos, a lo que su interlocutor concluye que esto debe ser competencia de un sentido interior: «Ag: —¿Podemos, según eso, distinguir por alguno de estos cinco sentidos qué es lo que constituye el objeto propio de cada sentido y cuál sea el objeto común a todos o a algunos de ellos? Ev: —De ningún modo, sino que esto lo distinguimos mediante una cierta facultad interna». <sup>110</sup> San Agustín hace un uso menos preciso de la expresión "sentido interior" que parece utilizar para referirse tanto al sensorio común del que habla Aristóteles como, en alguna ocasión, a la deliveración racional, exclusiva del ser humano.

Ag: —Admito esta realidad, sea la que fuere, y no dudo llamarla *sentido interior*. Pero todo lo que los sentidos nos refieren no puede llegar a ser objeto de la ciencia si no pasa de este sentido a la razón, porque cuanto sabemos no lo comprendemos sino por la razón. Sabemos, por ejemplo, para no hablar de los demás, que no se pueden sentir los colores por el oído ni los sonidos por la vista. Y esto que sabemos, no lo sabemos ni por los ojos ni por los oídos ni por aquel *sentido interior*, del que las bestias carecen; pues no parece probable que ellas conozcan que no se percibe la luz por los oídos, ni los sonidos por los ojos, ya que estas cosas no las discernimos sino mediante la atención racional y el pensamiento. <sup>111</sup>

---

<sup>108</sup> AUGUSTINUS HIPPONENSIS, "De libero arbitrio". En: Migne, J.P., *Patrologiae latinae*. Belgium: Brepols, 1979, p. 1243. Lib. 2, Cap. 3. «A. Quid? Corporum formas, magnas, breves, quadras, rotundas, et si quid hujusmodi est, nonne et tangendo et videndo sentimus, et ideo nec visui proprie, nec tactui tribui possunt, sed utrique?».

<sup>109</sup> Ibid., p. 1246. Lib. 2, Cap. 4. «Sensus interior sensit ipsum sentire: an et se discernat. [...] sensum illum interiorem non ea tantum sentire, quae acceperit a quinque sensibus corporis, sed etiam ipsos ab eo sentiri. Non enim aliter bestia moveret se, vel appetendo aliqui, vel fugiendo, nisi se sentire sentiret; non ad sciendum, nam hoc rationis est, sed tantum ad movendum, quod non utique aliquo illorum quinque sentit. [...] Manifesta enim sunt, sensu corporis sentiri corporalia; eundem autem sensum hoc eodem sensu non posse sentiri; sensu autem interiore et corporalia per sensum corporis sentiri, et ipsum corporis sensum: ratione vero et illa omnia, et eandem ipsam notam fieri, et scientia contineri: an tibi non videtur? E. Videtur sane»; Cap. 5, p. 1247. «CAPUT V. Sensus interior praestat externis sensibus, quorum est moderator et iudex. [...] ita scilicet sensum illum interiorem de istis corporis sensibus iudicare, cum eorum et integritatem probat, et debitum flagitat, quemadmodum et ipsi corporis sensus de corporibus iudicant, assumptes in eis lenem tactum, rejicientesque contrarium».

<sup>110</sup> Ibid., p. 1244. Lib. 2, Cap. 3. «A. Quid igitur ad quemque sensum pertineat, et quid inter se vel omnes vel quidam eorum communititer habeant, num possumus ullo eorum sensu diiudicare? E. Nullo modo, sed quodam interiore ista diiudicantur».

<sup>111</sup> Ibid., p. 1244-1245. Lib. 2, Cap. 3. «A. Agnosco istud quidquid est, et eum interiorem sensum appellare non dubito. Sed nisi et istum transeat, quod ad nos refertur a sensibus corporis, pervenire ad scientiam non potest. Quidquid enim scimus, id ratione comprehensum tenemus. Scimus autem, ut de caeteris taceam, nec colores auditu, nec voces visu posse sentiri. Et cum hoc scimus, nec oculis, nec auribus scimus, neque illo sensu interiore, quo nec



Aunque este conocimiento, se está refiriendo al científico (*scientia*), no sea posible por el sentido interior, no es incompatible con la atribución de la consciencia sensitiva al sentido común. Además, menciona escuetamente lo que será el *quid* de la facultad estimativa: el juicio de conveniencia por el cual se mueve el animal.

Ag: —Creo que es también evidente que aquel sentido interno siente no sólo las impresiones que recibe de los cinco sentidos externos, sino también los sentidos mismos. De lo contrario, si no sintiera que siente, no se movería el animal, ni para apoderarse de algo ni para huir de nada. No para saber científicamente, que esto es propio de la razón, sino simplemente para moverse; y esto no lo percibe por ninguno de los cinco sentidos.<sup>112</sup>

El sentido común (aristotélico) actúa de juez de los sentidos externos, lo cual no implica que ellos no puedan juzgar acerca de lo que lo que les es propio. Así lo explica san Agustín, mediante un uso analógico del concepto y sentando una base sobre la que se puede justificar que el apetito puede ser movido directamente por la alteración de los sentidos externos —prescindiendo de cualquier estimación. Explica san Agustín: «*aquel sentido interior juzga de los sentidos exteriores cuando aprueba su integridad y cuando les reclama lo que deben, al igual que los mismos sentidos del cuerpo juzgan, en cierto modo, de los mismos cuerpos aceptando en ellos el suave contacto y rechazando lo contrario*».<sup>113</sup>

Por encima de este sentido interior está la razón, que es, a su vez, juez del sentido interior:

Ag: —Mira ahora si la razón juzga también de este sentido interior. Ya no te pregunto si la consideras mejor que él, porque no dudo que así piensas; y además, considero también como superfluo preguntarte si la razón juzga de este sentido interior, porque de todas aquellas cosas que son inferiores a ella, esto es, de los cuerpos, de los sentidos del cuerpo y de este sentido interior, y cómo es uno mejor que otro, y cuánto aventaja ella misma a todos, ¿quién nos informa sino la misma razón, lo que de ningún modo podría hacer si todo ello no estuviera sometido a su justo dictamen? Ev: —Es evidente.<sup>114</sup>

La distinción genérica de las facultades en sensibles e intelectuales es necesaria para explicar adecuadamente la psique humana. El análisis pormenorizado de la sensibilidad, distinguiendo los sentidos externos de los internos, es también adecuado. Así se da en la

---

*bestiae carent. Non enim credendum est eas nosse, nec auribus sentiri luce, nec oculis vocem; quoniam ista nonnisi rationali animadversione et cogitatione discernimus».*

<sup>112</sup> Ibid., p. 1246. Lib. 2, Cap. 4. «A. Arbitror etiam illud esse manifestum, sensum illum interiorem non ea tantum sentiri, quae acceperit a quinque sensibus corporis, sed etiam ipsos ab eo sentiri. Non enim aliter bestia moveret se, vel appetendo aliquid, vel fugiendo, nisi se sentire sentiret; non ad sciendum, nam hoc rationis est, sed tantum ad movendum, quod non utique aliquo illorum quinque sensit».

<sup>113</sup> Ibid., p. 1247. Lib. 2, Cap. 5. «ita scilicet sensum illum interiorem de istis corporis sensibus judicare, cum eorum et integritatem probat, et debitum flagitat, quemadmodum et ipsi corporis sensus de corporibus judicant, assumentes in eis lenem tactum rejicientesque contrarium».

<sup>114</sup> Ibid., p. 1248. Lib. 2, Cap. 6. «A. Attende jam utrum ratio etiam de hoc interior sensu judicet. Jam enim non quaero utrum eam meliorem illo esse dubites, quia non dubito id te judicare: quanquam ne id quidem jam quaerendum putem, utrum de isto sensu judicet ratio. Namque in iis ipsis quae infra eam sunt, id est in corporibus et in sensibus corporis et in isto interiore sensu, quomodo set aliud alio melius, et quam sit illis praestantior ipsa, quae tandem, nisi ipsa renuntiat? Quod profecto nullo modo posset, nisi de his ipsa judicaret. E. Manifestum est».

literatura hebrea y árabe posterior, la cual difiere de la concepción unitaria que san Agustín proponía y, aunque sigan utilizando el término “sentido(s) interno(s)”, sus desarrollos recuperan en cierto modo planteamientos anteriores. En estos autores, a diferencia del uso agustiniano, es considerada una categoría lógica que agrupa varias facultades –aunque algunos autores de la modernidad, como Locke o Kant, van a recuperar esta concepción unitaria.<sup>115</sup>

#### 2.2.4 Comentadores hebreos y árabes

El desarrollo de la tripartición “galénica” se mantiene en la literatura árabe y hebrea; de manera intacta en Hunain Ibn Ishaq, Razi –Abū Bakr Muhammad ibn Zakarīyā al-Rāzī–, Isaac Israeli y Pseudo-Bahya, pero con matices en Ibn Gabirol –Šelomoh ben Yehudah ibn Gabirol–, Abraham Ibn Ezra y Maimónides –Musa ibn Maymun. La mayor divergencia entre los autores se encuentra en el término utilizado para referirse a la memoria, pero Wolfson la justifica por la existencia de dos tipos de memoria (sensitiva e intelectual) que darían razón de esta variación terminológica.<sup>116</sup>

En las epístolas de Ihwān al-Safā,<sup>117</sup> a diferencia de los autores anteriormente mencionados, se habla de cinco sentidos distintos de los externos, que llama “espirituales”: imaginación, cogitación, memoria, locutivo y productivo. Una hipótesis explicativa de esta clasificación es que el cuarto y el quinto término se refieren al intelecto teórico y práctico (productivo) aristotélicos. Para la explicación de la cogitación, comenta Wolfson, habría seguido las explicaciones de Juan Damasceno.<sup>118</sup>

Wolfson da luz sobre el desconcierto que pueden generar las clasificaciones de facultades interiores que aparecen en una obra siríaca conocida como *Causa Causarum* y en una obra árabe titulada *Sirr al-Halikah*, atribuida a Apolonio de Tyana, ya que no concuerdan con las anteriormente mencionadas. En estas dos clasificaciones, los “sentidos internos” que se explican, serían funciones de la facultad discursiva (*διανοητικόν*). La confusión vendría por el hecho que Juan Escoto Erígena (s. IX dC) –autor de referencia en estas obras– identifica el término “interno” o “espiritual” como sinónimo de la facultad discursiva, y no como categoría que se refiera a las facultades interiores en general.<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup> Cf. WOLFSON, H.A., “The internal senses in latin arabic and hebrew philosophic texts”. En: Wolfson, H.A., Twersky, I. y Williams, G.H., *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1973, p. 307-310.

<sup>116</sup> Cf. *Ibid.*, p. 255-257.

<sup>117</sup> Estas epístolas fueron hechas por un grupo de musulmanes cuyo nombre se traduce por “Hermanos de la pureza”.

<sup>118</sup> Cf. *Ibid.*, p. 258 y 263.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 264. «But I shall try to show that this difficulty can be removed if we take the term “internal” or “spiritual” senses in these two texts not in its usual meaning but rather in the meaning in which it is taken by Erigena, namely, as identical with *diánoia*».

Históricamente, hay una transformación en la forma de entender los "sentidos internos" cuando se incorpora la facultad estimativa dentro de este grupo de facultades.<sup>120</sup> La introducción de esta facultad, llamada "*wahm*" en la literatura arábiga, busca cubrir la insuficiencia de la imaginación sensible (*φαντασία αισθητική*) para explicar la conducta animal.<sup>121</sup>

Alfarabí (s. IX-X dC) –Abū Naṣr Muḥammad ibn al-Faraj al-Fārābī– distingue, además, la imaginación compositiva animal de la imaginación compositiva humana; aunque a veces se refiera a ellas –incluyendo también a la estimativa– como una sola facultad, con el mismo término imaginación.<sup>122</sup> Su planteamiento tiene trazos neoplatónicos, al conjugar el concepto de emanación para explicar cierta relación del intelecto con la imaginación.<sup>123</sup> En su explicación desde la sensación a la intelección, menciona una facultad "discriminativa" (*quwwa al-tamyiz*), que corrige y revisa lo imaginado para poder ser entendido.<sup>124</sup>

La introducción de la facultad estimativa repercutió también en la concepción de la facultad memorativa. Alfarabí considera que la memoria retiene el conocimiento obtenido mediante la estimativa y no las formas sensibles, como se consideraba anteriormente.<sup>125</sup> A partir de él, se mantiene esta idea y se consolida la distinción entre el producto de la imaginación y el producto de la estimativa; quedando ratificada una función conservativa en la imaginación.<sup>126</sup>

---

<sup>120</sup> De acuerdo con Wolfson, el primero en introducir la estimativa (*wahm*) en la clasificación de los sentidos internos es Alfarabí, aunque Isaac Israeli ya había teorizado sobre ella. Cf. *Ibid.*, p. 274. Ver nota 22.

<sup>121</sup> STENECK, N.H., "Alberto e la psicologia della percezione dei sensi". En: Weisheipl, J.A., *Alberto magno e le scienze*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1993, p. 297. «*La necessità di potenze interne, oltre al senso comune e all'immaginativa, discende dal fatto che gli animali e gli uomini apprendono cose che non sono percepite dai sensi esterni*». Aunque el autor está comentando a Alberto Magno, su apreciación es válida en este contexto porque Alberto Magno se basa (en el segundo libro de la *Summa de Creaturis*) en la clasificación de Avicena.

<sup>122</sup> Cf. WOLFSON, H.A., "The internal senses in latin arabic and hebrew philosophic texts". En: Wolfson, H.A., Twersky, I. y Williams, G.H., *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1973, p. 276; Santo Tomás de Aquino también parece utilizar algunas veces el término imaginación (*phantasia*) para referirse a los sentidos internos en general. Vid: *Contra Gentiles* Lib. 2, Cap. 48, n. 3. «*Movens autem est appetitus ab intellectu vel phantasia aut sensu motus, quorum est iudicare*»; *De veritate* q. 15 a. 3 co. «*Appetibile enim non movet appetitum vel superiorem vel inferiorem, nisi apprehensum vel ab intellectu vel phantasia et sensu; ratione cuius non solum appetitus dicitur esse motivus, sed etiam intellectus et phantasia et sensus*».

<sup>123</sup> Cf. RAMON GUERRERO, R., *La recepción árabe del "De anima" de Aristoteles: al-Kindi y al-Farabi*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992, p. 174.

<sup>124</sup> Cf. *Ibid.*, p. 173.

<sup>125</sup> SIMARD, A., *La nature de la cogitative d'après Saint Thomas d'Aquin*. Chicoutimi: Pontificium Athenaeum Angelicum, 1956, p. 38. «*Notemos que a partir de Alfarabí, la memoria recibe una significación que no tenía en sus predecesores. No es más la facultad que retiene las formas de la sensación o incluso del pensamiento; sino aquella que conserva los conocimientos adquiridos por la estimativa. El papel de esta estimativa no es, de todas forma, bien definido aún. Se nos dice solamente que es la potencia que aprehende en el objeto sentido alguna cosa que no es (ella misma) sentida*». T.N.

<sup>126</sup> KLUBERTANZ, G.P., *The discursive power. Sources and doctrine of the "vis cogitativa" according to st. Thomas Aquinas*. Saint Louis, MO: The Modern Schoolman, 1952, p. 87-88. «*Es importante notar que 'memoria' en Al-Farabi y sus seguidores tiene un sentido muy especial: es la facultad que retiene el conocimiento de la estimación. En todos los usos previos, la memoria era la potencia que retenía las formas tanto de la misma sensación como del pensamiento. Esta función es ahora designada por el término imaginación*» T.N.; RAMON GUERRERO, R., *La*

Alfarabí, además, asigna una función "simbólica" a la imaginación, distinta de la conservativa y la combinativa, y que requiere del concurso del intelecto agente. El autor relaciona ésta con la actividad onírica y la capacidad de profecía y adivinación en algunos.

Por medio de esta función la imaginación puede representarse en imágenes la verdad metafísica y transformarla en símbolos. Así, la imitación es un conocimiento imperfecto que la imaginación obtiene de los inteligibles. Puesto que ella es una facultad incapaz de recibir los inteligibles tal como los aprehende el intelecto, a partir de las formas sensibles se representa una imagen que hace las veces del objeto inteligible mismo, es decir, lo "imita", se lo representa mediante las formas sensibles más excelentes o perfectas.<sup>127</sup>

Avicena (s. X-XI dC) –Abū 'Alī al-Husayn ibn 'Abd Allāh ibn Sīnā– establece cinco "sentidos internos" en el *Liber Canonis*:<sup>128</sup> (1) sentido común (*sensus communis*), que recibe las formas de los sentidos externos; (2) fantasía (*phantasia*), que retiene las formas sentidas; (3) imaginación (*imaginatio*), que compone lo sentido, y que es llamada cogitativa cuando está bajo el influjo de la razón,<sup>129</sup> (4) estimativa (*existimativa*), que percibe las intenciones de lo sentido;<sup>130</sup> y (5) memoria (*conservativa et memorialis*), que conserva y recuerda las intenciones de la estimativa.

A partir de Avicena, de acuerdo con la explicación que hace Wolfson, los comentaristas incluyen el sentido común como facultad perteneciente a los "sentidos internos" y se proponen múltiples clasificaciones que conjugan de forma distinta las facultades aprehensivas. También, apunta Klubertanz, hay divergencia en la localización cerebral de éstas, distribuidas de distintas maneras en los cuatro ventrículos, dependiendo de cada autor.<sup>131</sup>

Siguiendo la tradición médica, Avicena sitúa en primer lugar «la fantasía que es el sentido común, que es la potencia ordenada en la primera concavidad del cerebro» por la cual se

---

recepción árabe del "De anima" de Aristoteles: al-Kindi y al-Farabi. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992, p. 172. «Una facultad que adquiere un importante valor por su capacidad cognoscitiva especial es la facultad imaginativa (al-quwwa al-mutajayyila). Siguiendo, una vez más, la tradición aristotélica, al-Fârâbî le asignó a esta facultad dos funciones principales: conservar las formas sensibles en ausencia de los sentidos, y componerlas y dividir las unas con otras, según diferentes composiciones y divisiones, verdaderas unas y falsas otras».

<sup>127</sup> Cf. Ibid., p. 174. T.N.

<sup>128</sup> Cf. AVICENA, *Liber canonis*. Hildesheim: Olms, 1964.

<sup>129</sup> AVICENA, *Liber de anima, seu sextus de naturalibus*. Louvain: Éditions Orientalistes E.J. Brill, 1972, Vol. 2, p. 6. Parte 4, Cap. 1. «*lam autem scimus verissime in natura nostra esse, ut componamus sensibilia inter se et dividamus ea inter se <non> secundum formam quam vidimus extra, quamvis non credamus ea esse vel non esse. Oportet ergo ut in nobis sit virtus quae hoc operetur, et haec est virtus quae, cum intellectus ei imperat, vocatur cogitans, sed cum virtus animalis illi imperat, vocatur imaginativa*». T.N.

<sup>130</sup> Ibid., Vol. 1, p. 86. Parte 1, Cap. 5. «*Intentio autem est id quod apprehendit anima de sensibili, quamvis non prius apprehendat illud sensus exterior, sicut ovis apprehendit intentionem quam habet de lupo, quae scilicet est quare debeat eum timere et fugere, quamvis non hoc apprehendit sensus ullo modo. Id autem quod de lupo primo apprehendit sensus exterior et postea interior, vocatur hic proprie nomine formae; quod autem apprehendunt vires occultae absque sensu, vocatur in hoc loco proprie nomine intentionis*». T.N.

<sup>131</sup> Cf. KLUBERTANZ, G.P., *The discursive power. Sources and doctrine of the "vis cogitativa" according to st. Thomas Aquinas*. Saint Louis, MO: The Modern Schoolman, 1952, p. 123.

recogen las especies de los cinco sentidos –que Galeno se denomina simplemente *φαντασία*. Avicena distingue de ella la imaginativa o formativa, que se situaría en el extremo de las concavidades anteriores del cerebro y sería responsable de retener lo que recibe el sentido común de los sentidos externos y conservarlo. Después considera que la imaginación-cogitativa está «ordenada en la cavidad media del cerebro», cuyo término en griego es *διάνοια*. Finalmente, la memoria-reminiscencia «que es la potencia ordenada en la concavidad posterior del cerebro». Avicena pone de manifiesto la discusión acerca de dividir en dos facultades la memoria: una conservativa de las intenciones y la otra memorativa.

En su comentario *De Anima*, Avicena distingue el género de facultades aprehensivas, dentro del que se encuentran los sentidos externos e internos, y el género de facultades motivas, del que se subdistinguen dos tipos de facultades: las que imperan el movimiento (*quia imperans motu*) y las que son eficientemente movidas (*quia efficiens motum*). Dentro de las que imperan el movimiento, se distingue la facultad apetitiva –concupiscible e irascible– y la facultad desiderativa.

Avicena ofrece una síntesis acerca de las facultades del nivel sensitivo con algún matiz distintivo respecto de la explicación que da en el *Liber Canonis*. En esta síntesis: (1) el sentido común y la fantasía se identifican y se localizan en la concavidad cerebral anterior; (2) luego está la imaginación (*imaginatio*), que retiene lo que aprehende el sentido común de los cinco sentidos y se localiza en el extremo de la primera concavidad del cerebro. (3) En la concavidad media del cerebro se encuentra la imaginativa (*imaginativa*) animal o cogitante (*cogitans*) humana, que compone y divide lo que está en la imaginación. (4) Luego está la facultad estimativa, que también se encuentra en la cavidad media del cerebro y que aprehende las intenciones no sentidas de los sentidos particulares. Por la estimativa, los animales realizan juicios de conveniencia para perseguir o huir de algo. (5) Finalmente, la facultad memorativa retiene las intenciones aprehendidas por la estimativa y su localización se encuentra en la concavidad posterior del cerebro.

La memoria es a la estimación lo que la imaginación es al sentido, y su relación con las intenciones es análoga a la de la imaginación con las formas sensibles. En la parte superior de la jerarquía de las potencias psíquicas se encontraría la facultad estimativa, responsable de captar las intenciones no sentidas (*insensatas*), seguida de la cogitativa (*cogitans*), que en Avicena es el analogado de la imaginativa en el ser humano.<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> AVICENA, *Liber de anima, seu sextus de naturalibus*. Louvain: Éditions Orientalistes E.J. Brill, 1972, p. 87 y ss. Vol. 1, Parte 1, Cap. 5. «Virium autem apprehendentium occularum vitalium prima est fantasia quae est sensus communis; quae est vis ordinata in prima concavitate cerebri, recipiens per seipsam omnes formas quae imprimuntur quinque sensibus et redduntur ei. Post hanc est imaginatio vel formans, quae est etiam vis ordinata in

Wolfson apunta que Avicena ofrece varias clasificaciones de los "sentidos internos", además de las expuestas anteriormente.<sup>133</sup> Para un análisis pormenorizado de las distintas clasificaciones se remite a las obras de Wolfson, Klubertanz y García Jaramillo.<sup>134</sup>

Es Avicena quien distingue, por primera vez, las "formas" de las "intenciones"; distinción que permitirá justificar la diferencia entre los objetos de la imaginación y la estimativa. García Jaramillo comenta al respecto: «Además, es importante hacer mención que ya en esta primera descripción que aparece en el *Sextus De Nat.* [I Cap. 5], de Avicena, la intención esté desarrollada como principio activo de apetición y fuga, esto es, como objetos del apetito».<sup>135</sup> Esta distinción entre formas e intenciones se conserva en la propuesta de santo Tomás, en el tratamiento del cual se profundizará en las implicaciones de estas nociones.

Más allá de los sentidos internos, Avicena mantiene la existencia del intelecto, del que comenta: «Pero las potencias del alma racional humana se dividen en potencia de conocer y potencia de actuar y cada una de estas potencias se llaman intelecto, o de forma equívoca o por semejanza». Y sigue:

Pero la potencia activa es una potencia que es principio moviente del cuerpo del hombre a las acciones singulares que son adecuadas a la cogitación, según que por las intenciones consiente en las cosas que se adecuan a ella; y tiene relación con la preparación de la virtud vital apetitiva, y relación con la preparación de la misma respecto a sí misma. Su relación en cuanto a la preparación a la virtud vital apetitiva es el modo por el cual se dan en ella las afecciones que se apropian del hombre, por las cuales es afectado fácilmente, o la acción, a saber, o la pasión, así como la confusión o el rubor, la risa o cosas de este tipo. En cambio, su relación en cuanto a la preparación de la virtud vital estimable o imaginable es el modo hacia el cual tiende cuando se dirige a descubrir los imperativos de las cosas generadas y corruptibles y a descubrir las artes humanas. La relación que tiene con la preparación de sí misma hacia sí misma es el modo que genera en ella la acción y

---

*extremo anterioris concavitate cerebri, retinens quod recepit sensus communis a quinque sensibus et remanet in ea post remotionem illorum sensibilium. [...].*

*Post hanc est vis quae vocatur imaginativa comparatione animae vitalis, et cogitans comparatione animae humanae; quae est vis ordinata in media concavitate cerebri ubi est vermis, et solet componere, aliquid de eo quod est in imaginatione cum alio et dividere aliud ab alio secundum quod vult. Deinde est vis aestimationis; quae est vis ordinata in summo mediae concavitate cerebri, apprehendens intentiones non sensatas quae sunt in singulis sensibilibus, sicut vis quae est in ove diudicans quod ab hoc lupo est fugiendum, et quod huius agni est miserendum; videtur etiam haec vis operari in imaginatis compositionem et divisionem. Deinde est vis memorialis et reminiscibilis; quae est vis ordinata in posteriori concavitate cerebri, retiens quod apprehendit vis aestimationis de intentionibus non sensatis singulorum sensibilium. Comparatio autem virtutis memorialis ad virtutem estimationis talis est qualis comparatio virtutes quae vocatur imaginatio ad sensum, et comparatio huius virtutis ad intentiones es qualis comparatio illius virtutis ad formas sensibiles. Hae sunt vires animae vitales vel sensibilis». T.N.*

<sup>133</sup> Cf. WOLFSON, H.A., "The internal senses in latin arabic and hebrew philosophic texts". En: Wolfson, H.A., Twersky, I. y Williams, G.H., *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1973, p. 279-281.

<sup>134</sup> Cf. Ibid.; KLUBERTANZ, G.P., *The discursive power. Sources and doctrine of the "vis cogitativa" according to st. Thomas Aquinas*. Saint Louis, MO: The Modern Schoolman, 1952; GARCÍA JARAMILLO, M.A., *La Cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*. Pamplona: EUNSA, 1997.

<sup>135</sup> Ibid., p. 61.

el intelecto que contempla y estas cosas son las intenciones que dependen de las acciones y se difunden públicamente, como que mentir es malo y hacer injusticia es malo, no como si fueran (afirmaciones) demostradas y cualquier cosa es semejante a esto de las proposiciones la diferencia de las cuales con respecto a las primeras cosas conocidas *per se*, a saber, inteligibles, es definida en los libros lógicos, si bien cuando fuesen demostradas (las proposiciones), devendrían también conocidas *per se*, como ya estudiaste en los mismos libros. Pero es necesario que esta potencia [la *vis activa*] impere a las demás potencias del cuerpo, como es necesario para el juicio de otra potencia que más adelante nombraremos, de manera tal que ésta no sea pasiva respecto a aquellas de modo alguno, sino que aquellas sean pasivas respecto a ésta y sean completamente sujetas a ella, para que tal vez no sucedan en ella afecciones que tras ellas la arrastren, provenientes de las cosas naturales, que son denominadas costumbres perversas, porque es necesario que ella no sea pasible en modo alguno ni arrastrable sino imperante y, por lo tanto, poseedora de costumbres óptimas.<sup>136</sup>

En esta explicación, Avicena parece estar defendiendo la necesidad de que el intelecto sea la facultad rectora de la vida psíquica, en colaboración con las facultades inferiores. Distingue el ámbito apetitivo del ámbito cognoscitivo; conducente este último a la formación de las leyes universales, ya sean lógicas o morales. Como se puede leer en la cita anterior, para Avicena, la imaginación es el depósito de lo que recibe el sentido común a través de los sentidos externos; la imaginación compositiva humana es llamada cogitativa, y la imaginación compositiva animal, imaginativa.<sup>137</sup> Por otro lado, la estimativa es la facultad por la que se captan las *intenciones* particulares.

El estatus de la cogitativa y su relación con la imaginación parecen confusos en otros fragmentos de la obra aviceniana, en los que compara esta facultad con la estimativa.<sup>138</sup> La

<sup>136</sup> AVICENA, *Liber de anima, seu sextus de naturalibus*. Louvain: Éditions Orientalistes E.J. Brill, 1972, Vol. 1, p. 90-92. Parte 1, Cap. 5. «*Sed animae rationalis humanae vires dividuntur in virtutem sciendi et virtutem agendi, et unaquaque istarum virium vocatur intellectus aequivoce aut propter similitudinem*»; «*Vis autem activa est vis quae est principium movens corpus hominis ad actiones singulas quae sunt propriae cogitationis, secundum quod intentionibus convenit ad placitum quae appropriantur ei; et habet respectum in comparatione virtutis vitalis appetitivae, et respectum in comparatione ipsius ad se. Respectus autem eius secundum comparationem ad virtutem vitalem appetitivam est modus propter quem accidunt in ea affectiones quae appropriantur homini, quibus afficitur cito, sive actio scilicet aut passio, sicut confusio et erubescencia et risus aut huiusmodi. Respectus autem eius secundum comparationem virtutis vitalis aestimabilis aut imaginabilis est modus ad quem tendit cum contendit adinvenire mandata rerum generatarum et corruptarum et adinvenire artes humanas. Respectus autem quem habet comparatione sui ad se est modus qui generat in ea actionem et intellectum contemplantem, et hae sunt intentiones quae pendent ex actionibus et divulgantur famose, sicut hoc quod mentiri turpe est et iniuriare turpe est, non quasi probata et quicquid simile est huic de propositionibus quarum differentia a per se notis primis scilicet intelligibilibus definita est in libris logicis, quamvis cum probatae fuerint, fient etiam per se notae, sicut iam didicisti in eisdem libris. Oportet autem ut haec virtus imperet ceteris virtutibus corporis, sicut oportet pro iudicio alterius virtutis quam postea nominabimus, ita ut haec non patiat ab illis ullo modo, sed ipsae patiantur ab ea et sint omnino substratae sub ea, ne forte contingant in ea affectiones post se trahentes eam, provenientes ex rebus naturalibus, quae vocantur perversi mores, quia oportet ut ipsa non sit passibilis ullo modo nec tractabilis, set imperans, et tunc habet mores optimos». T.N.*

<sup>137</sup> Cf. GARCÍA JARAMILLO, M.A., *La Cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*. Pamplona: EUNSA, 1997, p. 67.

<sup>138</sup> Algunos fragmentos pueden inducir a confusión: AVICENA, *Liber de anima, seu sextus de naturalibus*. Louvain: Éditions Orientalistes E.J. Brill, 1972, Vol. 3, p. 271. Parte 1, Cap. 8. «*Virtutem aestimativam, [...] quae vocatur in hominibus virtus cogitationis*»; Cf. WOLFSON, H.A., "The internal senses in latin arabic and hebrew philosophic

explicación que hace Avicena de la facultad estimativa resulta de un interés histórico importante para la psicología. Distingue tres modos de acto estimativo: por las "cautelas", en las cuales parecería incluir los reflejos innatos y los instintos, por la experiencia y por la similitud:

Diremos, por lo tanto, que la estimación se da de muchos modos. Uno de éstos procede de la cautela que se da en todo aquello que procede de la divina clemencia, como la disposición del infante que cuando nace inmediatamente se coge de los pechos, y como la disposición del infante que cuando se eleva para estar erguido y se va a caer, inmediatamente corre para aferrarse a algo o para protegerse con algo, y cuando quieren curar su ojo de la conjuntivitis, él inmediatamente lo cierra antes de entender qué le ocurre y qué tiene que hacer según aquello, como si todo esto fuera por la naturaleza de su alma y no por elección.

Además de esto, también los animales tienen sus cautelas naturales, cuya causa son las comparaciones que se dan entre este alma y sus principios, que conducen incesantemente más allá de las comparaciones que a veces son y a veces no son, como el considerar con el entendimiento y la ocurrencia de la mente: todas estas cosas en realidad vienen de ahí. Y por estas cautelas, la estimación aprehende las intenciones relativas a aquello que es nocivo o provechoso, que están mezcladas con los sensibles; de ahí que toda oveja teme al lobo, si bien nunca lo haya visto ni haya sido atacada por él; asimismo muchos animales temen al león; algunas aves temen a las rapaces y se juntan con otras sin discreción. Esto es un modo.

Avicena hace referencia a lo que se entiende actualmente como "actos reflejos", y que refiere a la divina clemencia; para seguidamente hablar de las cautelas naturales, que parecerían ser análogas a lo que actualmente se llaman instintos –los cuales no dependen de la experiencia sino que son innatos y distintivos de cada especie animal. No habría, además, intervención de la memoria en este tipo de estimaciones. Sigue Avicena:

En cambio, el otro modo es como lo que sucede por la experiencia. En efecto, el animal, cuando haya tenido dolor o placer, o haya percibido la utilidad o el daño sensibles unidos a la forma sensible, y quedara descrita en lo formal, la forma de esta cosa y la forma de aquello que está unido a aquélla, y fuera descrita en la memoria la intención de la comparación que existe entre aquéllas y el juicio respecto de aquélla, a saber, que la memoria por sí misma, naturalmente aprehendió esto, y posteriormente la forma misma haya aparecido fuera de la imaginativa, entonces, será movida por la forma y será movida con aquélla lo que le fuera unido a aquélla respecto de las intenciones útiles o dañinas, y la memoria procederá sin duda al modo del movimiento y de la investigación que existe en la naturaleza de la virtud imaginativa; pero la estimación sentirá al mismo tiempo y verá la

---

texts". En: Wolfson, H.A., Twersky, I. y Williams, G.H., *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1973, p. 291; Cf. KLUBERTANZ, G.P., *The discursive power. Sources and doctrine of the "vis cogitativa" according to st. Thomas Aquinas*. Saint Louis, MO: The Modern Schoolman, 1952, p. 122.



intención por medio de aquella forma, y éste es el modo que se da por la experiencia; de allí que los perros son atemorizados por las piedras y los palos y semejantes.

A veces, se dan otros juicios estimativos al modo de la semejanza: en efecto, cuando la cosa haya tenido alguna forma unida con la intención de la estimación en algo de las realidades sensibles que esté unida siempre con todas aquéllas, cuando fuera vista la forma será vista su intención.<sup>139</sup>

En este texto, Avicena profundiza en la explicación acerca de la dinámica psicológica animal a partir de la distinción de distintos modos de estimar, que a veces implican el uso de los demás sentidos internos, como la imaginación y la memoria. En esta descripción, Avicena alcanza a describir elementos que han sido explicados posteriormente, desde un enfoque evolucionista y funcionalista, por la psicología del desarrollo; hecho que pone de manifiesto la anticipación de estos autores en el abordaje de estos temas, ofreciendo planteamientos de los que se quiere mostrar su actualidad.

Resumiendo la explicación aviceniana, cabe decir que deben considerarse tres tipos de actos estimativos, que en la explicación van precedidos de una referencia a los actos reflejos. El primer tipo hace referencia a lo que posteriormente se llamarían instintos (o inclinaciones naturales); el segundo, a la experiencia; y, el último, a los juicios de similitud, en los que la experiencia acerca de una situación se transfiere a una nueva situación que es similar.

En este último modo estimativo, el animal aprehende, en virtud de la estimativa, cierta *intención* a la realidad percibida por la semejanza que hay entre la forma actualmente

---

<sup>139</sup> AVICENA, *Liber de anima, seu sextus de naturalibus*. Louvain: Éditions Orientalistes E.J. Brill, 1972, Vol. 2, p. 37-40. Parte 4, Cap. 3. «*Dicemus igitur quod ipsa aestimatio fit multis modis. Unus ex illis est cautela proveniens in omne quod est a divina clementia, sicut dispositio infantis qui cum nascitur mox pendet ab uberibus, et sicut dispositio infantis qui, cum elevatur ad standum et vult cadere, statim currit ad adhaerendum alicui vel ad custodiendum se per aliquid; et cum oculus eius volunt purgare a lippitudine, ipse statim claudit antequam intelligat quid sibi accidat ex illo et quid debeat facere secundum illud, quasi hoc sit natura animae eius et non habeat hoc per electionem.*

*Praeter hoc etiam animalia habent suas cautelas naturales. Cuius rei causa sunt comparationes quae habent esse inter has animas et earum principia quae sunt duces incessantes praeter comparationes quas contingit aliquando esse et aliquando non esse, sicut considerare cum intellectu et quod subito in mentem venit: omnia etenim illinc veniunt. Et per istas cautelas apprehendit aestimatio intentiones quae sunt commixtae cum sensibilibus de eo quod obest vel prodest; unde omnis ovis pavet lupum, etsi numquam viderit illum nec aliquid mali pertulerit ab illo; leonem quoque multa animalia pavent; sed et accipitres pavent aliae aves et conveniunt cum aliis absque discretione. Hic est unus modus.*

*Alius autem modus est sicut hoc quod fit per experientiam. Animal etenim cum habuerit dolorem aut delicias, aut pervenerit ad illud utilitas sensibilis aut nocumentum sensibile adiunctum cum forma sensibili, et descripta fuerit in formali forma huius rei et forma eius quod adiunctum est illi, et descripta fuerit in memoria intentio comparationis quae est inter illas et iudicium de illa, scilicet quod memoria per seipsam naturaliter apprehendit hoc, et deinde apparuerit extra imaginativam forma ipsa, tunc movebitur per formam, et movebitur cum illa id quod adiunctum fuerat illi de intentionibus utilibus aut nocivis, et omnino procedet memoria ad modum motus et perquisitionis quae est in natura virtutis imaginativae; sed aestimatio hoc totum sentiet simul et videbit intentionem per formam illam, et hic est modus qui accidit per experientiam; unde canes terrentur lapidibus et fustibus et similia.*

*Aliquando autem ab aestimatione adveniunt alia iudicia ad modum similitudinis: cum enim res habuerit aliquam formam coniunctam cum intentione aestimationis in aliquo sensibili quae coniuncta est semper cum omnibus illis, cum visa fuerit forma, videbitur eius intentio». T.N.*

aprehendida y otra de la que se conserva una valoración estimativa o *intención*. Este modo recuerda claramente al fenómeno teorizado por Edward Lee Thorndike, llamado "transferencia de elementos idénticos", sobre el cual se profundizará más adelante.

Averroes (s. XII dC) –Abū l-Walīd Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rushd– considera, a diferencia de Avicena, que la estimativa es una función de la facultad imaginativa. Su clasificación de los "sentidos internos" es cuatripartita: sentido común, facultad imaginativa, facultad cogitativa o discriminativa, facultad memorativa.

Por un lado, el hecho de no nombrar explícitamente la imaginación compositiva animal y humana de las que habla Avicena puede entenderse como que Averroes las considera conjuntamente dentro de una única facultad imaginativa; aunque sí distingue la simple formación y conservación de la imagen, de la posibilidad de ulterior elaboración de la imagen.

Por otro lado, la cogitativa, en el sentido en el cual lo toma Averroes, se acerca más al pensamiento humano que a la imaginación compositiva humana, a la cual parece analogarla Avicena, como se ha comentado.<sup>140</sup> Explica Averroes:

En efecto, la potencia cogitativa, como se ha dicho en el libro *Sobre el sensible y lo sentido*, cuando ayuda a sí misma con la informativa y la rememorativa, le es propio de forma innata presentar, a partir de las imágenes de las cosas, alguna que nunca sintió, en la misma disposición según la cual sería si la hubiese sentido, por la fe y por la información; y entonces, el entendimiento juzgará aquellas imágenes por un juicio universal. Y la intención de la cogitación no es otra cosa que esto, a saber, que la potencia cogitativa ponga la cosa ausente respecto al sentido como si fuera cosa sentida y por esto, las cosas comprensibles humanas se dividen en estas dos, a saber, en lo comprensible cuyo principio es el sentido, y lo comprensible cuyo principio es la cogitación. Y ya dijimos que la virtud cogitativa no es el entendimiento material ni el entendimiento que es en acto sino que es virtud particular material, y esto resulta evidente de lo dicho en la obra *Sobre el sentido*... Y es necesario saber esto, puesto que es costumbre atribuir al entendimiento la virtud cogitativa. Y alguien no debe decir que la virtud cogitativa compone los inteligibles singulares; ya se ha declarado que el entendimiento material los compone. En efecto, la cogitación no se da sino en el distinguir los individuos de aquellas cosas inteligibles y en presentarlas en acto casi como si fueran ante el sentido; y por esto cuando estuvieran presentes ante el sentido, entonces caerá la cogitación, y permanecerá la acción del entendimiento en aquéllas cosas. Y por esto, se declarará que la acción del entendimiento es otra respecto a la acción de la virtud cogitativa, que Aristóteles llamó intelecto pasible, y dijo que aquélla es generable y corruptible. Y esto es manifiesto de aquella porque tiene el órgano determinado, el ventrículo medio del cerebro. Y el hombre

---

<sup>140</sup> Cf. WOLFSON, H.A., "The internal senses in latin arabic and hebrew philosophic texts". En: Wolfson, H.A., Twersky, I. y Williams, G.H., *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1973, p. 288-290.

sólo es generable y corruptible por ésta virtud y sin esta virtud y la virtud de la imaginación, el intelecto material nada entiende. Y por esto, como dice Aristóteles, no recordamos después de la muerte, no porque el entendimiento es generable y corruptible, como alguien puede pensar.<sup>141</sup>

En este fragmento de Averroes ya aparecen la mayoría de elementos que santo Tomás asume al desarrollar la doctrina de los sentidos internos: la distinción entre sensación e intelección, la distinción entre la cogitativa y el intelecto, y la corruptibilidad de la cogitativa (intelecto pasible) en tanto que facultad orgánica.

A diferencia de lo que luego va a defender santo Tomás, Averroes parte de un planteamiento extrínsecista, es decir, considera que el intelecto es una facultad separada; la cual le lleva a concluir que la facultad cogitativa es la nota esencial por la que el ser humano se distingue de los demás animales. En otras palabras, la esencia de la naturaleza humana no es intelectiva sino cogitativa. Al respecto, explica Brenet:

Si se trata de saber por qué el hombre difiere de las otras especies, el texto de Averroes parece indicar dos respuestas, que no articula de forma clara: de un lado, la virtud racional, del otro, la *ymaginatio*, o más precisamente, en ella, esta potencia individual que es la virtud cogitativa. De esta posible ambigüedad, los traductores latinos han hecho una polémica, en torno a la forma del hombre, en la cual el problema noético de la separación ontológica y la unicidad del intelecto cruza la cuestión complicada de la pluralidad de formas sustanciales.

A lo cual, añade: «*el hombre de Averroes, capaz de unirse al intelecto extrínseco, será fundamentalmente hombre cogitante*»;<sup>142</sup> sin embargo, Simard advierte, respecto del uso del término "cogitativa" en Averroes, que:

En la obra del *Comentador*, el término "cogitativa" es un término equívoco. No es fácil ver qué significa exactamente. Parece que se puedan considerar diferentes significados. En

---

<sup>141</sup> AVERROES, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*. Cambridge, Mass.: The Mediaeval Academy of America, 1953, p. 476-477. «*Virtus enim cogitativa, sicut declaratum est in libro de Sensu et Sensato, quando iuvabit se cum informativa et rememorativa, innata est presentare ex ymaginibus rerum aliquam quam nunquam sensist, in eadem dispositione secundum quam esset si sensisset eam, fide et informatione; et tunc intellectus iudicabit illas ymages iudicio universalis. Et intentio cogitationis nichil aliud est quam hoc, scilicet ut virtus cogitativa ponat rem absentem a sensu quasi rem sensatam. Et ideo comprehensibilia humana dividuntur in hec duo, scilicet in comprehensibile cuius principium est sensus, et comprehensibile cuius principium est cogitatio. Et iam diximus quod virtus cogitativa non est intellectus materialis neque intellectus qui est in actu, sed est virtus particularis materialis. Et hoc manifestum est ex dictis in Sensu et Sensato. Et oportet scire hoc, quoniam consuetudo est attribuere intellectui virtutem cogitativam. Et non debet aliquis dicere quod virtus cogitativa componit intelligibilia singularia; et iam declaratum est quod intellectus materialis componit ea; cogitatio enim non est nisi in distinguendo individua illorum intelligibilium et presentare ea in actu quasi essent apud sensum; et ideo, quando fuerint presentia apud sensum, tunc cadet cogitatio, et remanebit actio intellectus in eis. Et ex hoc declarabitur quod actio intellectus est alia ab actione virtutis cogitative, quam Aristoteles vocavit intellectum passibilem, et dixit eam esse generabilem et corruptibilem. Et hoc est manifestum de ea, cum habet instrumentum terminatum, scilicet medium ventriculum cerebri. Et homo non est generabilis et corruptibilis nisi per hanc virtutem, et sine hac virtute et virtute ymaginationis nichil intelligit intellectus materialis. Et ideo, sicut dicit Aristoteles, non rememoratur post mortem, non quia intellectus est generabilis et corruptibilis, sicut aliquis potest existimare». T.N.*

<sup>142</sup> BRENET, J., "Ame intellectuelle, âme cogitative: Jean de Jandun et la duplex forma propria de l'homme". *Vivarium*, 2008. Vol. 46, núm. 3, p. 319-320. T.N.; p. 321-322. T.N.

general, el término “cogitativa” designa a veces la razón, más raramente la razón especulativa, pero con suficiente frecuencia –sobre todo en los Comentarios sobre las Éticas– la razón práctica. Más precisamente, el término es empleado para indicar una facultad estrictamente sensible. Este último sentido debe tenerse en cuenta. La “cogitativa” sensible, potencia propia del hombre, distingue entre las imágenes de la imaginación y de la memoria para luego componerlas o separarlas. Este trabajo de composición y de división puede ser considerado como siendo utilizado para la preparación de la imagen sobre la cual operará el intelecto agente.<sup>143</sup>

En el compendio a los *Parva naturalia*, Averroes frecuentemente hace referencia a la imaginación, la cogitativa y la memoria y se refiere a ellas tres, recuperando de algún modo la tripartición “galénica”; aunque luego distingue como facultades interiores el sentido común, distinto a la facultad imaginativa, y la reminiscencia, distinta de la facultad memorativa.<sup>144</sup> Además, Averroes establece un paralelismo cogitativa-estimativa, haciendo referencia a Avicena en lo que se refiere al uso del término “estimativa” (*wahm*).

El matiz distintivo de la cogitativa así como de la reminiscencia es que son facultades que, a diferencia de las demás, participan de la razón y por ello son exclusivas del ser humano.<sup>145</sup> Ello no hace que Averroes niegue la organicidad de las facultades indicadas, ni que ocupen una localización cerebral distinta a la que se mantenía hasta el momento:

Entonces cuando la composición de la parte frontal –exclusivamente– del cerebro es dañada, la imaginación del hombre queda afectada, pero no su facultad cogitativa ni su memoria; y cuando la parte media del cerebro es dañada, la facultad cogitativa queda afectada, y cuando la parte posterior del cerebro es dañada, su memoria y facultad retentiva quedan afectadas, todos estos hechos son bien conocidos por los médicos.<sup>146</sup>

---

<sup>143</sup> SIMARD, A., *La nature de la cogitative d'après Saint Thomas d'Aquin*. Chicoutimi: Pontificum Athenaeum Angelicum, 1956, p. 44. T.N.

<sup>144</sup> AVERROES, *Epitome of Parva naturalia*. Cambridge, Mass.: Mediaeval Academy of America, 1961, p. 25. «Por lo tanto, se deduce de la discusión previa que hay [tres acciones de] tres facultades implicadas; aquél de la facultad que forma la imagen del objeto del sentido cuando el último aún está presente; aquél de la facultad que retiene la imagen del objeto del sentido después que el último ha desaparecido; y aquél de la facultad que combina este objeto del sentido después de que éste ha desaparecido con la imagen retenida en ella. Consecuentemente, la reminiscencia puede darse solo con la ayuda de estas tres facultades y por cada una presentando el objeto que le es propio». T.N.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 24. «Así como por el paso del juicio al efecto un cierto objeto pertenece a cierta imagen, tal acción en el hombre pertenece al intelecto, porque es este último que pasa el juicio sobre la material ya afirmativamente o negativamente, mientras que en los animales dotados de memoria, es una acción que pertenece a algo similar al intelecto; pues esta facultad opera en el hombre mediante el razonamiento y la deliberación, y por ello el hombre puede recordar [recollect], mientras en otros animales es por naturaleza, y por ella el animal es capaz de recordar pero no de recordar. En los animales, esta facultad no tiene nombre y es la facultad que Avicena llama *wahm*, “estimación”. Por esta facultad, un viviente evitará por naturaleza lo que es dañino, aunque nunca lo haya percibido anteriormente, como muchos pájaros inofensivos evitan las aves de presa, aunque nunca antes las hayan visto». T.N.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 26. T.N.

La facultad memorativa que está considerando Averroes no es una memoria intelectual sino sensible, por lo que no es conservadora de lo universal sino de lo particular<sup>147</sup> y no se puede dar sin referencia a las imágenes. Ello, sin embargo, no implica que ambas facultades se identifiquen,<sup>148</sup> sino que la memoria debe distinguirse de la de conservación de la imagen porque es más espiritual.<sup>149</sup> Explica Averroes:

La facultad retentiva en general presentará partes del objeto para ser retenidas, continua e ininterrumpidamente. Cuando las haya presentado, la facultad estimativa las habrá combinado entre ellas, la facultad imaginativa las habrá descrito y la facultad memorativa habrá presentado por un movimiento interrumpido y no-continuo. Cuando la existencia de las partes de un objeto aparece a través de estas tres facultades y estas partes son de poca corteza [interpretando la metáfora, cabría traducirlo por “poco materiales”] hasta donde las facultades estimativa e imaginativa están implicadas, la reminiscencia del objeto será más fácil; pero si las partes tienen mucha corteza [que cabría traducir por: “están muy hundidas en la materia” o “son muy materiales”] hasta donde las facultades estimativa imaginativa están implicadas, la reminiscencia del objeto será difícil. Como en los conceptos universales, pueden además ser recordados en virtud de cosas imaginadas que están relacionados con ellos. Por esta razón, el olvido ocurrirá en el caso de los universales como ocurre en el caso de los particulares. Recordar ocurrirá en conexión con formas que son fáciles de recuperar, mientras que la reminiscencia ocurrirá en conexión con formas que son difíciles de recuperar. Las formas que son fáciles de recuperar son aquellas que, en la facultad imaginativa y en el sentido común, son abundantes en corporeidad e insuficientes en espiritualidad. Las formas que son difíciles de recuperar son aquellas que son abundantes en espiritualidad y de escasa corporeidad. Eso es así, sólo por la razón de que en el caso de formas que son abundantes en corporeidad, la acción del sentido común tardará más en abstraer la espiritualidad en ellas de su corporeidad. Consecuentemente, ocurrirá que la forma permanecerá más en el sentido común, especialmente cuando recibe la forma que carece de corteza [“desmaterializada”]. Por lo tanto, es claro de lo anterior, cómo la reminiscencia y el recuerdo ocurrirá y que la diferencia está entre estas dos y la retención.<sup>150</sup>

Queda patente, en la cita anterior, la distinción y a la vez cooperación entre el sentido común, la imaginación y la memoria en el proceso de conocimiento. También queda suficientemente demostrada cómo la teoría de los sentidos internos alcanza un desarrollo

---

<sup>147</sup> Ibid., p. 23. «*Pero la naturaleza de la cantidad como un universal, por ejemplo, que puede ser comprendida por el intelecto, no puede ser aprehendida por la facultad memorativa. Esta última solo puede aprehender una determinada cantidad que ya ha percibido y de la cual ha formado una imagen*». T.N.

<sup>148</sup> Ibid., p. 23. «*Decimos que está claro que a pesar de que cada acto de memoria y reminiscencia ocurrirá solo en conjunción con una imagen, sin embargo, el objeto de la memoria es distinto del objeto de la imaginación, y que las acciones de estas dos facultades son distintas entre sí*». T.N.

<sup>149</sup> Ibid., p. 25. «*Ya hemos dicho que las facultades de retención y memoria son una en substrato pero dos en aspecto; pues aquello que la facultad imaginativa aprehende en relación a cierto individuo (Zaid) solo es aquello que un pintor puede describir de él en su imaginación, pero aquello que la facultad memorativa puede aprehender es, en realidad, el objeto de esta descripción. Por lo tanto, la imagen retenida en la facultad memorativa es más espiritual que cuando (la imagen) está en la facultad imaginativa*». T.N.

<sup>150</sup> Ibid., p. 29. T.N.

máximo en los autores árabes, quienes, debido probablemente a su concepción extrínsecista del intelecto humano se ven obligados a detallar la elaboración psíquica interna previa al acto intelectual.

La explicación del conocimiento del singular en Averroes se argumenta en base a la actividad cogitativa, desde la cual Fabro parece asentir con el *Comentador* en que por ella se conocen los predicamentos: «*La cogitativa, [...], aprehende en concreto los contenidos ontológicos propios de los predicamentos que el intelecto, posteriormente, (los) aprehende hechos universales*». <sup>151</sup> Sigue Fabro:

Digamos entonces: si el intelecto humano, como tal, no es aprehensivo de los singulares, no lo es ni siquiera el sentido, en cuanto sentido; sin embargo, es la parte más noble de la sensibilidad humana, la "Cogitativa", la que por la unión y participación que tiene de la razón, puede aprehender el singular tanto según la "intentio singularitatis", cuanto según la "intentio substantialitatis", y esto formalmente en cuanto es sensibilidad humana, y no en cuanto pura sensibilidad. El hombre, entonces, aprehende los singulares en su concreción real con la Cogitativa, y no con el intelecto, que es propiamente facultad universalizante de los contenidos concretos descubiertos por la Cogitativa ("Intenciones individuales decem praedicamentorum" según la eficaz expresión de Averroes). <sup>152</sup>

No deja de ser, sin embargo, una resolución del problema del conocimiento del singular <sup>153</sup> que relega a un segundo plano la facultad intelectual, desplazando su centralidad en el conocer humano para convertirla en una facultad complementaria a la cogitativa – consecuencia, por otra parte, coherente con el planteamiento extrínsecista del intelecto que defiende Averroes.

Los comentadores latinos, entonces, recibieron los textos aristotélicos en los comentarios árabes y debieron procurar discernir entre lo genuinamente aristotélico y lo añadido posteriormente.

### 2.2.5 *Comentadores latinos*

La escuela de traductores de Toledo, cuyo primer director fue Domingo Gundisalvo, posibilitó que los filósofos latinos estudiaran los textos aristotélicos y los comentarios árabes; profundizando acerca de la teoría de los "sentidos internos". <sup>154</sup> Entre los filósofos

<sup>151</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 172. T.N.

<sup>152</sup> Ibid., p. 252. T.N.

<sup>153</sup> Cf. ECHAVARRÍA, M.F., "El conocimiento intelectual del individuo material según Tomás de Aquino". *Espíritu*, 2014. Vol. 2, núm. 148. En prensa.

<sup>154</sup> Cf. WOLFSON, H.A., "The internal senses in latin arabic and hebrew philosophic texts". En: Wolfson, H.A., Twersky, I. y Williams, G.H., *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1973, p. 295. «*Las clasificaciones de Avicena y Averroes sobre los sentidos internos fueron conocidas por los escolásticos mediante las traducciones latinas del árabe en los siglos XII y XIII*». T.N.; Cf. LOBATO CASADO, A., "Avicena y santo Tomás". *Estudios filosóficos*, 1955. Vol. 4, núm. 1, p. 63. «*Entre las traducciones del árabe al latín,*

latinos destacan: el mismo Domingo Gundisalvo, Guillermo de Auvernia, Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle, san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino.<sup>155</sup> Se prestará atención principalmente a los dos últimos, por ser santo Tomás de Aquino el autor de referencia de este trabajo y san Alberto Magno, su principal influencia entre los autores latinos.<sup>156</sup>

Antes de tratar de san Alberto y santo Tomás, es interesante señalar que Alejandro de Hales también apunta a la distinción entre cogitativa y estimativa que hace el Aquinate, siendo ambas la misma facultad, pero la primera gobernada por la razón. Sin profundizar en este autor, se remite la explicación que hace Klubertanz a modo de síntesis del planteamiento de Alejandro:

En la discusión acerca de la estimativa, Alejandro sigue a Avicena al localizarla en la parte posterior de la cámara media del cerebro. Pero tiene algunas dificultades con la doctrina. Después de objetarse a sí mismo que las "intenciones" de la estimativa son innatas, y que por lo tanto, esta facultad no tiene órgano, concede que las intenciones son realmente innatas, y que en cierto modo la estimativa no tiene órgano propio. Pero porque trata con cosas materiales, está relacionada de una forma u otra con la imaginación. Alejandro añade que hay dos estimativas: la sensible, que trata con intenciones vinculadas con formas sensibles; y la racional, que trata con intenciones abstractas.<sup>157</sup>

En los textos de san Alberto Magno se encuentran cuatro clasificaciones distintas de los "sentidos internos", basadas sobre todo en Avicena.<sup>158</sup> Abelardo Lobato confirma la asunción de la teoría aviceniana por san Alberto y sus repercusiones en la escolástica, comentando al respecto: «*Por manos de Alberto el pensamiento de Avicena entra en grande escala en el seno de la escolástica latina*»;<sup>159</sup> aunque también se pueden rastrear influencias de Algazel y Averroes. Al respecto, explica Klubertanz:

En relación a sus fuentes, la doctrina albertiniana de los sentidos internos muestra que la mayor dependencia era quizás respecto de Algazel, aunque no sin un conocimiento directo y préstamos de Avicena. De Averroes es tomada la noción de que la imaginación

---

*que se realizan en el siglo XII, ocupan la primacía en el terreno filosófico los tratados de Avicena. Juan Hispano y Domingo Gundisalvo colaboran en esta empresa patrocinados por el alto mecenazgo del Arzobispo D. Raimundo de Toledo».*

<sup>155</sup> Cf. KLUBERTANZ, G.P., *The discursive power. Sources and doctrine of the "vis cogitativa" according to st. Thomas Aquinas*. Saint Louis, MO: The Modern Schoolman, 1952, Cap. 4, p. 124-148.

<sup>156</sup> PARK, K., "L'influenza di Alberto sulla psicologia del tardo medio evo". En: Weisheipl, J.A., *Alberto Magno e le scienze*. Bologna: Edizioni Studio domenicano, 1993, p. 545.

<sup>157</sup> KLUBERTANZ, G.P., *The discursive power. Sources and doctrine of the "vis cogitativa" according to st. Thomas Aquinas*. Saint Louis, MO: The Modern Schoolman, 1952, p. 130-131. T.N.

<sup>158</sup> Cf. WOLFSON, H.A., "The internal senses in latin arabic and hebrew philosophic texts". En: Wolfson, H.A., Twersky, I. y Williams, G.H., *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1973, p. 297-301; Cf. TELLKAMP, J.A., "Albert the Great on Structure & Function of the Inner Senses". *The Judeo-Christian-Islamic Heritage*, 2012. Vol. 75, núm. 1; Cf. ALBERTO MAGNO, *Sobre el alma*. Pamplona: EUNSA, 2012, p. 136 y ss.

<sup>159</sup> Cf. LOBATO CASADO, A., "Avicena y santo Tomás". *Estudios filosóficos*, 1955. Vol. 4, núm. 1, p. 68.

compositiva es la facultad sensitiva suprema, sin embargo, a diferencia de la cogitativa averroísta, la fantasía albertiniana se encuentra tanto en hombres como en animales.<sup>160</sup>

Jörg Alejandro Tellkamp, en la introducción a su traducción al *De anima* de san Alberto, apunta a una preponderancia de la influencia de Avicena:

En el comenario albertiano a *De anima* salta a la vista una fuerte dependencia conceptual de Avicena. Esto se ve no solamente donde el Doctor Universal sigue casi al pie de la letra la clasificación de los sentidos interiores propuesta por Avicena y en su comprensión del concepto de *intentio*, sino también porque prescinde de la *vis cogitativa* en su esquema de los sentidos interiores, siendo éste un concepto más bien de origen averroísta. Como se ha visto, la *aestimativa* cumple el papel del procesamiento racional de los datos sensitivos, función que en el pensamiento de Averroes y de Tomás de Aquino cumple la *vis cogitativa*. Si bien opta por un modelo aviceniano de los sentidos interiores, no se puede decir lo mismo de Alberto Magno por el intelecto. El comentario demuestra que en buena medida recurre al *Gran Comentario al De anima* de Averroes.<sup>161</sup>

Siguiendo la clasificación que hace en el comentario al *De anima*, cabría considerar cinco sentidos internos: sentido común, imaginación, estimativa, memoria y fantasía, llamada cogitativa en el ser humano.<sup>162</sup>

Haciendo patente la necesidad del sentido común, comenta san Alberto: «*El conocimiento sensible se comunica con los cinco sentidos y, por eso, es necesario que exista una fuente de la que surjan todos los sentidos y hacia donde se dirija todo movimiento de los objetos sensibles como hacia un fin último*». Y prosigue, describiendo las funciones de esta facultad:

En la medida en que es, pues, un sentido, tiene la propiedad de recibir las especies de las cosas sin la materia, aunque la materia estuviera presente, lo cual es característico de todos los sentidos. En cuanto es común tiene dos características sin las cuales no se alcanzaría el conocimiento de las cosas sensibles. En primer lugar está el juicio de la operación sensible, como cuando aprehendemos que vemos, cuando vemos y oímos, cuando oímos, y así en los demás casos. En efecto, si este juicio no existiese en los animales, no sería suficientemente útil ver y oír y aprehender con los demás sentidos. En segundo lugar, las diversas facultades sensitivas comparan los objetos percibidos en cuanto los hallan unidos a un objeto percibido común o separado de él. De hecho, esto no lo puede hacer ninguno de los sentidos propios, porque la comparación es entre varios objetos sensibles y es necesario que quien realice la comparación, tenga consigo varios objetos sensibles.<sup>163</sup>

---

<sup>160</sup> KLUBERTANZ, G.P., *The discursive power. Sources and doctrine of the "vis cogitativa" according to st. Thomas Aquinas*. Saint Louis, MO: The Modern Schoolman, 1952, p. 142. T.N.

<sup>161</sup> ALBERTO MAGNO, *Sobre el alma*. Pamplona: EUNSA, 2012, p. 47.

<sup>162</sup> Cf. *Ibid.*, p. 339 y ss.

<sup>163</sup> *Ibid.*, Lib. 2, Cap. 7, p. 339.



San Alberto Magno enumera las demás facultades sensitivas interiores atendiendo a su localización cerebral, lo cual resulta de gran interés histórico en cuanto ilustra una síntesis entre la fisiología del cerebro que se tenía en la época y la psicología:

Ubicaron al sentido común en la parte delantera del cerebro, donde confluyen los nervios sensitivos de los cinco sentidos como en un cierto centro, el cual es un lugar repleto de médula y líquido. Detrás de este lugar aumenta la dureza debido a frialdad que proviene del cerebro. Relacionaron este lugar con un depósito de formas, en el cual se retienen las formas y se inmovilizan; se llama depósito imaginativo o formal. En la primera parte de la cavidad media del cerebro, que es caliente por el movimiento de mucho espíritu hacia ella, ubicaron la estimativa que activamente produce las intenciones. El depósito que conserva sus intenciones es llamado memoria y se ubica en la parte posterior del cerebro, que es un sitio seco porque los nervios motrices tienen su origen allá. La señal de ello es que, lesionada esta parte, todos los animales pierden o lastiman la memoria. La fantasía, en cambio, se dirige tanto hacia las intenciones como hacia las formas, y la ubicaron en la mitad de la cavidad media entre la facultad imaginativa y la memoria. Señal de ello es que, lesionada la cavidad media, no habría nada que obligue al animal a gobernar su vida, porque no podría utilizar, como es debido, las formas e intenciones percibidas. En este caso los animales se vuelven furibundos y rabiosos.<sup>164</sup>

La asunción de la tradición galénica y su interpretación basada en correlaciones clínicas, aunque errónea, es una evidencia del espíritu científico del Doctor Universal. El desacierto en la localización cerebral de las facultades psíquicas no merma la verdad psicológica de su desarrollo, en el cual clasifica los objetos de las distintas potencias cognoscitivas en formas e intenciones. Actualmente, de modo análogo, se habla de áreas funcionales diferenciadas en el cerebro<sup>165</sup> y grados de elaboración del estímulo.

San Alberto es consciente de que la organicidad de tales facultades psíquicas comporta que si hubiese alguna lesión o enfermedad que afectase a los ventrículos cerebrales, lugar en el que se localizan las facultades sensitivas internas, la operación de la facultad quedaría afectada o totalmente anulada. En el *De animalibus*, explica: «*que las potencias animales residan en ellos, se sigue de que las enfermedades de los ventrículos impiden o destruyen las operaciones de las potencias que residen en tales órganos*».<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> Ibid., p. 341-342.

<sup>165</sup> BARBADO, M., *Estudios de psicología experimental*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946; 1948, Vol. 1, p. 487. «*Aunque habla de los ventrículos como órganos de los sentidos internos, quiere indudablemente significar que esos órganos no son los "espíritus" contenidos en las cavidades cerebrales, como habían supuesto muchos, sino la substancia de sus paredes; pues únicamente así se explica que, al tratar del órgano del sentido común, diga que es "medulosus" y que en el sitio en que está la imaginación hay mayor "durities", propiedades que no se pueden aplicar a los "espíritus"*».

<sup>166</sup> ALBERTUS MAGNUS, "De animalibus". En: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*. Münster: Stadler, 1916, p. 849. Lib. 12, Tract. 2, Cap. 4. «*Quod autem virtutes animales sitae sint in istis, significatur ex hoc quod aegritudines harum cellularum impediunt vel destruunt operationes virtutum quae sunt in eis tamquam organis*».

La siguiente facultad que considera es la imaginativa, cuya función es conservar las imágenes de las cosas sensibles ausentes.

La función de esta facultad orgánica difiere de la función de los sentidos, porque su función está en la recepción y la bondad de aquélla consiste en la retención y la representación pura. Por esta razón vemos que hay muchos que discernen sutilmente lo sensible, pero que no tienen una buena imaginación.<sup>167</sup>

La explicación acerca de la facultad estimativa aparece, siguiendo la apreciación aristotélica, entre la imagen pura, que no mueve, y la imagen valorada, que produce una respuesta en quien la percibe. Queda claramente distinguida la estimativa de la imaginación, aunque dependa de ella. Explica san Alberto: «*Que no se trata de imaginación es obvio, porque de la sola imagen de una cosa no se siguen el movimiento ni los afectos de la misericordia, tristeza, fuga o persecución. De la estimación, no obstante, se sigue inmediatamente cualquiera de estos movimientos o afectos*». Sin embargo, sigue el autor, «*así como el intelecto práctico se relaciona con el especulativo, así se relaciona la estimativa con la imaginación. Por eso, esta facultad no es enteramente aprehensiva, sino que es también motriz en cuanto que determina aquello hacia lo que el animal debe moverse y aquello de que debe huir*».<sup>168</sup>

Además, la facultad estimativa humana puede ser “ayudada” por la razón, influyendo así en la decisión acerca de lo que se debe “imitar” o “huir”. San Alberto deja claro que este apoyo que pueda recibir de la razón no debe llevar a confundir el acto estimativo con la opinión. La opinión pertenece al ámbito racional; la estimación, en cambio, pertenece al ámbito de la imaginación, por lo que «*no se aparta del individuo*».<sup>169</sup>

En el comentario al tercer libro del *De anima*, el *Doctor Universal* explica que la estimativa no es solamente una facultad aprehensiva, sino también motiva; idea que Klubertanz sugiere como proveniente de Algazel.<sup>170</sup> Esta relación del ejercicio de la estimativa con el movimiento refuerza la importancia del conocimiento aprehendido por medio de la estimativa, previo al de las facultades apetitivas y motrices, otorgándole así un rol nuclear dentro de la dinámica cognoscitivo-apetitivo-motriz.<sup>171</sup>

---

<sup>167</sup> ALBERTO MAGNO, *Sobre el alma*. Pamplona: EUNSA, 2012, p. 358. En orden a evitar interpretaciones en torno a la traducción de la expresión del latín “*pure repraesentando*” por “representación pura”, el original latino es: «*Bonitas autem hujus organicae virtutis alia est a bonitate sensus, quia bonitas sensus est in recipiendo, et bonitas hujus in retinendo est, et pure repraesentando: propter quod et plures videmus esse subtiles in discretione sensibilibus et non bene imaginantes*». En: ALBERTUS MAGNUS, *Opera Omnia*, París: Borgnet, 1890, Vol. 5, p. 316. Destacado nuestro.

<sup>168</sup> Ibid., p. 359-360.

<sup>169</sup> Ibid., p. 360-361.

<sup>170</sup> Cf. KLUBERTANZ, G.P., *The discursive power. Sources and doctrine of the "vis cogitativa" according to st. Thomas Aquinas*. Saint Louis, MO: The Modern Schoolman, 1952, p. 138.

<sup>171</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Summae de creaturis (II pars)*. París: Bibliopolam, 1896, p. 338. q. 39, a. 2. «*Ad aliud dicendum, quod aestimativa magis imitatur naturam in movendo, quam scientiam et artem intellectus practice*».

La estimativa es la facultad por la que los animales perciben la amistad o enemistad en función de lo agradable y lo dañino, respectivamente.<sup>172</sup> Desarrollando este punto, san Alberto Magno parafrasea la explicación aviceniana de los modos en los que opera la estimativa; explicación en la que se reproducen prácticamente los mismos ejemplos.<sup>173</sup> San Alberto, en las *Cuestiones Acerca de los animales*, parafrasea así los modos de la estimativa aviceniana:

La estimativa de los brutos procede operando de tres formas, por la aprehensión, por la experiencia y por la similitud: por aprehensión, como los niños succionan y buscan el pecho, que en un primer momento no ven. En efecto, nada más el color del lobo y su figura mueve al sentido exterior y, por lo tanto, al sentido interior, el sentido interior aprehende por naturaleza las intenciones de enemistad. Pues la aprehensión de lo nocivo o dañino precede su fuga. A veces procede por experiencia, como cuando alguien amenaza con lanzar piedras o cuando extiende o mueve su bastón, el ave huye porque a menudo sucede que era engañada o se le inferían molestias por tal tipo de movimiento. Cuyo signo es que el ave joven no lo teme, hasta que se vuelve experta por sí misma de que algo malo se deriva de ello o el padre y la madre les enseñan a huir, etc. Por la similitud, como las aves huyen asustadas de pinturas de hombres o estatuas [humanas] simulando la tenencia de un arco.<sup>174</sup>

De esta reproducción casi idéntica de la actividad estimativa que hace san Alberto respecto de Avicena, es significativo destacar el análisis que se hace de la dinámica sensitivo-afectivo-motriz animal. Además, contiene un aspecto que se podría relacionar con lo que en psicología se conoce como “aprendizaje vicario”, fenómeno teorizado por Albert Bandura, cuando en el texto se refiere a la experiencia que uno adquiere de los demás, sin necesidad de vivirla (él mismo); aunque, en su esencia, los primeros trazos de esta idea

---

*Unde licet ovis uno modo accipiat inimicum in omni lupo, non tamen utitur inquisitio et consilio in modo fugendi quemadmodum homo: sed omnis ovis fugit uno modo etiam omnem lupum. Et hoc est quod dicit Damascenus, quod bruta potius aguntur quam agant. Et idem dicit Avicenna, quod instinctu naturae moventur bruta, et non ad rationem apprehensi, et ideo rationem universalis non considerant».*

<sup>172</sup> Ibid., p. 338. q. 39, a. 2, sol. «Dicendum cum Avicenna, quod intentiones acceptae a sensibus non apprehensae per sensum, apprehenduntur per duos modos, scilicet per rationem universalis: et sic elicere eas a sensibus est experientiae et virtutis intellectivae. Alio modo accipiuntur per intentiones numquam separatas a sensibus, quae sunt hic et nunc: et sic accipiuntur duobus modis, scilicet prout sunt principium veri et falsi in partibus, et sic sunt phantasiae: vel prout determinant nocivum vel conveniens in appetibilibus, et sic sunt aestimativae».

<sup>173</sup> Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Questions concerning Aristotle's On animals*. Washington DC: Catholic University of America Press, 2008, p. 270. Lib. 8, q. 3.

<sup>174</sup> Ibid., p. 270-271. Lib. 8, q. 3. «Debe decirse que la potencia estimativa en el animal procede operando de tres maneras: por la aprehensión, por la experiencia y por analogía. Opera por la aprehensión, como cuando un niño busca y succiona el pecho, que no ha visto antes. De manera similar, el cordero huye del lobo, que nunca ha visto antes. Mientras el color y la figura del lobo mueve el sentido exterior y después de éste al sentido interior, el sentido interior aprehende naturalmente su intención de hostilidad. Por lo tanto, una aprehensión de lo dañino o injurioso precede su huida. A veces, procede por el camino de la experiencia, como cuando un pájaro huye de alguien que lo amenaza lanzar una piedra o sustenta o mueve un palo. Esto es así porque a menudo ocurre que fue engañado o sufrió alguna dificultad por movimientos de este tipo. Indicativo de esto es que un pájaro joven no teme esto hasta que ha experimentado por éste algún mal similar, o porque fue enseñado por su padre o su madre a huir, etc. [La potencia estimativa procede por] el camino de la analogía cuando un pájaro huye de un espantapájaros, la pintura de una figura humana o la figura hecha a semejanza de alguien sosteniendo un arco». T.N.

podrían atribuirse a Aristóteles, cuando habla de quienes aprenden a ser prudentes de otro que ya es prudente.

En último lugar, san Alberto explica la fantasía, que se caracteriza por ser compositiva de imágenes e intenciones,<sup>175</sup> en sus múltiples combinaciones: imágenes con imágenes, imágenes con intenciones y viceversa, e intenciones con intenciones. Todas estas composiciones están orientadas a dos fines:

Una finalidad consiste en un conocimiento mayor de las cosas particulares, que se puede generar en el alma sensitiva y su finalidad consiste en llegar a un juicio que esto es esto y que otra cosa es distinta y análogamente respecto de todo sobre lo cual se puede proferir un juicio en el modo de una afirmación o negación. La segunda finalidad es una operación hacia la que se dirigen estas cosas particulares, como cuando la operación es la finalidad del arte en los seres racionales.<sup>176</sup>

Respecto de los animales superiores, san Alberto admite que parece que realicen obras derivadas de la posesión del arte, comportándose como si hubiesen raciocinado acerca de la situación; por la cual hubieran tomado una decisión propositiva.<sup>177</sup> En este aspecto, san Alberto se mantiene en que es un comportamiento análogo al humano, pero que no hay racionalidad en los demás animales y que sus acciones se derivan de potencias sensitivas – regidas, entonces, por el instinto natural.<sup>178</sup>

Debe afirmarse que los animales no poseen facultad intelectual porque ninguna de sus operaciones manifiesta un conocimiento universal de la realidad que perciben; en todo caso, cuando los animales realizan obras que parecen hechas desde la posesión del arte, las realizan por medio de la facultad estimativa. Explica san Alberto:

Entonces, se puede decir que no tienen arte, sino una similitud de él. En efecto, el tejedor no puede componer la tela ni arreglar una túnica sin arte, o el carpintero una casa, pero la araña compone una tela e imita la túnica y el castor la casa, como si tuviesen arte, por el cual se regirían. Y de manera parecida la golondrina construye su nido.

---

<sup>175</sup> TELLKAMP, J.A., "Albert the Great on Structure & Function of the Inner Senses". *The Judeo-Christian-Islamic Heritage*, 2012. Vol. 75, núm. 1, p. 317. «*The difference between apprehending sensible forms, which Albert calls images, and eliciting intentions accounts for the difference between imagination on the one side and fantasy and the estimative power on the other. [...] Intentions signify the material thing as a whole, while forms do not. [...] Intentions are produced by fantasy and estimation, while a form qua imago is some sort of crude impression*».

<sup>176</sup> ALBERTO MAGNO, *Sobre el alma*. Pamplona: EUNSA, 2012, p. 361.

<sup>177</sup> ALBERTUS MAGNUS, "De animalibus". En: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*. Münster: Stadler, 1916, p. 1332. Lib. 21, Tract. 1, Cap. 3. «*Haec igitur duo genera animalium secundum omnia quae continentur sub ipsis prae omnibus animalibus accedunt ad hominis similitudinem non in contemplativis, sed potius in motivis: et ideo pro certo aestimativam haec animalia habent lucidorem omnibus aliis animalibus: propter quod melius aestimant de fantasmatis quam alia animalia et melius eliciunt intentiones acceptas cum fantasmatis quam alia aliorum animalium, ita quod videntur aliquid habere rationi simile, et prae ceteris actui rationis aliquid simile habere videntur, qui confert de intentionibus in ipsis sensibilibus et fantasmatis acceptis et non separatis ab eis. [...], aestimativa ipsorum similior est rationi quam aestimativa aliorum animalium*».

<sup>178</sup> Cf. ALBERTO MAGNO, *Sobre el alma*. Pamplona: EUNSA, 2012, p. 361-363.

Pues se dice en pocas palabras que los brutos hacen obras de arte, pero no es por arte, sino por naturaleza. Y de la misma manera actúan siempre por naturaleza, si no es impedida por algo. Pues todas las arañas hacen las telas como las demás e igualmente las golondrinas, el nido. Pero no cualquier tejedor ni constructor de casas lo hace sino que utilizan el arte, el cual puede variar. Así, aquél que obra por naturaleza siempre obra del mismo modo, como dice el *Filósofo* en *II Physicorum*. Pero no todo constructor hace las casas parecidas a los demás ni el tejedor, las telas. Sin embargo, de algunos animales se puede dudar que sea así, como de las abejas, y esto se hace patente más abajo.<sup>179</sup>

Un argumento que ofrece el maestro de santo Tomás para distinguir las obras realizadas por medio del arte de las realizadas "por naturaleza" es la creatividad.<sup>180</sup> Los animales siempre realizan sus obras del mismo modo; en cambio, cuando se realizan desde un arte son creativas.<sup>181</sup> Las golondrinas siempre construyen sus nidos siguiendo el mismo patrón y todos sus nidos son muy semejantes entre ellos. Una casa, en cambio, puede ser completamente distinta de otra: ya sea por su estructura, diseño o materiales utilizados y, sin embargo, las dos son casas. La virtud del arte perfecciona el ejercicio de la razón para construir una casa o pintar un cuadro; entendiendo aquello que se quiere realizar y los medios que tiene a disposición, podrá realizar la obra de distintos modos, con creatividad, y seleccionar los medios más adecuados destinados a ello, con estrategia.

El ejercicio de la estimativa junto con la imaginación, no la retentiva sino la compositiva, que toma el nombre de fantasía,<sup>182</sup> daría razón de obras realizadas por animales que son verdaderas obras maestras: las telarañas, los nidos de los pájaros, las colmenas de las abejas, los nidos de las hormigas, los diques de los castores, y demás.

Otro aspecto de gran interés psicológico que menciona san Alberto Magno es la relación que puede haber entre temperamento y capacidad de juicio (estimativo). Explica que

---

<sup>179</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Questions concerning Aristotle's On animals*. Washington DC: Catholic University of America Press, 2008, p. 272. Lib. 8, q. 4. «Por lo tanto, no tienen arte. En efecto, aunque no tienen arte, sin embargo, tienen algo parecido al arte. Pues un tejedor no puede producir una tela sin arte, como el sastre una túnica o el carpintero una casa, pero una araña teje una telaraña y un simio una túnica y un castor la casa, como si poseyesen un arte por el cual se rigen. De modo similar, la golondrina construye un nido.

Por lo tanto, uno puede decir rápidamente que los animals realizan obras de arte, pero, sin embargo, no lo hacen por él sino por naturaleza. Y éste es el motivo por el que siempre lo hacen de modo uniforme, como la naturaleza, a menos que sean impedidos por algo externo. Por lo tanto, cada araña teje su telaraña igual que cualquier otra araña, como las golondrinas construyen nidos semejantes. Pero esta no es la manera en la que el tejedor o el constructor de casas trabajan, porque éstos utilizan el arte, que permite variación. Aquellos que siempre actúan de modo uniforme obran por naturaleza, como dice el Filósofo en el Segundo libro de la Física. Pero no todo constructor hace una casa igual que otro constructor, ni e tejedor produce la misma tela. Aún, alguna duda permanece en respect a algunos animals, como las abejas». T.N.

<sup>180</sup> William Stern parece compartir el punto de vista de san Alberto al considerar la actividad animal como instintiva, pues no implica novedad. Cf. STERN, W., *Psicología general*. Argentina: Paidós, 1957, p. 315.

<sup>181</sup> Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Questions concerning Aristotle's On animals*. Washington DC: Catholic University of America Press, 2008, p. 272.

<sup>182</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Summae de creaturis (II pars)*. París: Bibliopolam, 1896, q. 39, a. 3, Sol. «Dicendum, quod aestimativa et phantasia operantur in eodem organo: aestimativa enim nihil aliud est quam extensio phantasiae in proxim, sicut etiam intellectus speculativus extendendo se sit practicus»; Cf. STENECK, N.H., "Alberto e la psicologia della percezione dei sensi". En: Weisheipl, J.A., *Alberto magno e le scienze*. Bologna: Edizioni Studio domenicano, 1993, p. 297.

«sucede, per accidens, que los animales melancólicos tienen mejor juicio, porque los melancólicos tienen más miedo, y, debido a éste, se guardan de cosas más dañinas y esto es parte del juicio».<sup>183</sup> Esto no sólo implicaría una relación del juicio estimativo con cierta inclinación natural, temperamental, sino que también se relaciona con la experiencia y demás modos en los que se da el juicio estimativo, siguiendo a Avicena. No sólo estima de un modo determinado el animal de temperamento naturalmente temeroso, sino también aquél que ha vivido ciertas experiencias, estimando lo que percibe de acuerdo con aquéllas o transfiriendo el mismo juicio a circunstancias análogas.

Los juicios estimativos están íntimamente relacionados con las inclinaciones naturales, así como con las experiencias vividas. Teniendo en cuenta la influencia de las disposiciones temperamentales y la experiencia, el estudio de la estimativa humana no puede prescindir de los rasgos temperamentales característicos de cada especie animal, ni tampoco de su biografía, para explicar los juicios que se atribuyen a esta facultad. Sin embargo, en el tratado *Acerca del alma*, san Alberto no se detiene a profundizar en la memoria, lugar de la experiencia. Se puede pensar que imita con ello el proceder de Aristóteles, el cual no desarrolla su doctrina acerca de la memoria en el tratado *Acerca del alma*, sino de manera exclusiva en el tratado *Acerca de la memoria y la reminiscencia*.

San Alberto Magno, en el segundo libro de la *Summae de creaturis*, dedica la cuestión XL a la memoria y la XLI, a la reminiscencia. Ahí hace numerosas referencias a la obra aristotélica dedicada a éstas, contrastándola con las opiniones de Averroes, Avicena, Alfarabí, etc. El autor se detiene en la explicación acerca de las localizaciones orgánicas de las facultades sensitivas internas, reflexionando acerca de la humedad o sequedad que requieren para que su acto sea óptimo –que patentizan su comprensión orgánica de tales facultades, es decir, la dependencia que tienen de la materia para su operación.<sup>184</sup>

La organicidad de estas facultades interiores comporta que se puedan dar de forma más excelente en los individuos biológicamente superiores. Ello no sólo se referiría a las facultades con sede cerebral sino también a los sentidos externos. Es particularmente curioso el razonamiento que mantiene la tradición aristotélica acerca de la finura del sentido del tacto y su relación con la inteligencia. En las *Cuestiones concernientes a los animales* se comenta la idea según la cual aquellos de carnes blandas tienen mejor capacidad intelectual: «los de carne dura son por naturaleza mal dotados intelectualmente mientras que los de carne blanda son bien dotados»,<sup>185</sup> idea que también comenta santo Tomás de Aquino, argumentando que la carne blanda tiene una mejor capacidad táctil y,

---

<sup>183</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Questions concerning Aristotle's On animals*. Washington DC: Catholic University of America Press, 2008, p. 280. T.N.

<sup>184</sup> Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Summae de creaturis (II pars)*. París: Bibliopolam, 1896, p. 340-356. q. 40-41.

<sup>185</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1999, p. 200-201. 421 a 20-26.

consecuentemente, permite un conocimiento mejor de la realidad; redundando en una mayor aptitud para entenderla.<sup>186</sup>

En síntesis, cabría considerar que, según san Alberto, los sentidos internos son: el sentido común, la imaginación, la estimativa, la memoria y la fantasía; a pesar de que en la *Summa de homine* considera sólo cuatro sentidos internos, ya que el sentido común queda asignado junto a los sentidos externos. Siguiendo a Klubertanz, entre los sentidos internos san Alberto consideraría: la imaginación, la fantasía-estimativa y la memoria-reminiscencia; difiriendo de la opinión de Wolfson, quien considera una pentapartición. Klubertanz entiende que en un sentido lato, la fantasía incluye la estimativa, que vendría a ser una puesta en práctica de la fantasía, de modo semejante a la relación entre el intelecto teórico y el práctico.<sup>187</sup>

Klubertanz comenta dos clasificaciones más, contenidas en *Liber de Apprehensione* y en *Isagoge* o *Philosophia pauperum*, respectivamente –a quien se remite para una profundización en este hecho. Baste aquí solamente mencionar que la primera clasificación está en sintonía con la explicación de san Alberto, por lo que no incurriría en ninguna inconsistencia doctrinal atribuirle la autoría de la obra; mientras que la segunda clasificación, de ser atribuida a san Alberto, sí comportaría ciertas incongruencias con los demás textos del Doctor Universal; pues se asimila el sentido común con la imaginación y se distingue una facultad formativa, entre otras ideas que no se comparten en las explicaciones de san Alberto.<sup>188</sup>

En la *Summa de Homine*, san Alberto Magno sugiere que la estimativa no es más que la puesta en práctica de la fantasía, que entiende como la imaginación compositiva por la que se componen y dividen imágenes e *intenciones*; cuya relación es análoga a la que hay entre el intelecto práctico y el especulativo. La fantasía así entendida, se llamaría cogitativa sólo en los seres humanos.<sup>189</sup> Esta agrupación de facultades bajo la fantasía manifiesta una deferencia por la concepción de Averroes.

La estrecha relación existente entre estas facultades y las distinciones puramente aspectuales explican que se acaben agrupando algunas de ellas y se proponga una clasificación más compacta, como sucede en santo Tomás de Aquino.

---

<sup>186</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Q. d. de anima. (Q.D.D.A.)*, a. 8, co. «Propter quod dicitur in II de anima quod hunc sensum habemus certiore inter omnia animalia; et quod propter bonitatem huius sensus etiam unus homo alio est habilior ad intellectuales operationes. Molles enim carne (qui sunt boni tactus) aptos mente videmus».

<sup>187</sup> Cf. KLUBERTANZ, G.P., *The discursive power. Sources and doctrine of the "vis cogitativa" according to st. Thomas Aquinas*. Saint Louis, MO: The Modern Schoolman, 1952, p. 139-141. En la nota al pie núm. 64, explicita su desacuerdo con Wolfson sobre este punto.

<sup>188</sup> Cf. *Ibid.*, p. 144-148.

<sup>189</sup> Cf. *Ibid.*, p. 140.

Wolfson, al analizar histórico-filológicamente la doctrina de los "sentidos internos", destaca que los autores asumen ideas de otros comentaristas con cierta imprecisión y que ello repercute en la explicación de la doctrina que hace el autor en cuestión. Por ejemplo – expone Wolfson– santo Tomás de Aquino afirma que la estimativa y la cogitativa son facultades análogas, la primera, presente en los animales y la segunda, en el ser humano. Sin embargo, al afirmar esto, se toma la cogitativa en el sentido en el que Averroes lo utiliza para referirse a la razón en el hombre, y se relaciona con la estimativa, referida a los animales, que hace Avicena. En realidad, siendo fieles a la explicación aviceniana, la cogitativa debería relacionarse con la imaginativa, que son la imaginación compositiva humana y animal, respectivamente.<sup>190</sup>

En opinión de Wolfson, san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino son imprecisos en el estudio que hacen de las clasificaciones de Averroes y Avicena.<sup>191</sup> Así, el Aquinate estaría proponiendo la clasificación que (mal)entendió de Averroes y Avicena, y los demás autores posteriores siguieron lo que establecieron sus predecesores; perpetuando ciertas imprecisiones en la lectura de los textos árabes.

La facultad estimativa en san Alberto Magno mantiene la esencia que le da Avicena, por la cual se considera la facultad sensible suprema,<sup>192</sup> responsable de la composición y división de intenciones,<sup>193</sup> pero García Jaramillo advierte que «*la facultad que compone en Avicena y Averroes es la estimativa y no la fantasía*»;<sup>194</sup> como, en cambio, parece afirmar el *Doctor Universal*. En este sentido, García Jaramillo hace notar cierta ambigüedad en las diversas explicaciones de los sentidos internos que da san Alberto,<sup>195</sup> heterogeneidad respecto de la cual, opina:

A nuestro parecer, la causa de la incertidumbre en la división albertista entre la estimativa y la fantasía es la indecisión de distinguir entre abstraer y componer en las facultades

---

<sup>190</sup> Cf WOLFSON, H.A., "The internal senses in latin arabic and hebrew philosophic texts". En: Wolfson, H.A., Twersky, I. y Williams, G.H., *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1973, p. 302.

<sup>191</sup> Cf. Ibid., p. 305. «*It will be noticed that these three philosophers [Alberto Magno, Tomás de Aquino y Roger Bacon] have failed to reproduce with accuracy the use of the term cogitative by either Avicenna or Averroes*».

<sup>192</sup> KLUBERTANZ, G.P., *The discursive power. Sources and doctrine of the "vis cogitativa" according to st. Thomas Aquinas*. Saint Louis, MO: The Modern Schoolman, 1952, p. 138.

<sup>193</sup> ALBERTUS MAGNUS, "De animalibus". En: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*. Münster: Stadler, 1916, p. 496. Lib. 8, Tract. 1, Cap. 1. «*In quibusdam autem eorum invenitur etiam quaedam vis, quae est sicut cogitativa et compositiva sive collativa in homine: et haec vocatur a quibusdam cogitativa sensibilis, a quibusdam autem fantasia componens et dividens. Ab aliis autem vocatur aestimativa, et hoc nomen est ei magis conveniens, sicut in hiis, quae de Anima disputata sunt, dictum est. Aestimatio autem talis maxime inest apibus propter opera artificiosa, quae faciunt, et propter yconomicam et regnum, quod custodiunt domestice et civiliter collaborantes*».

<sup>194</sup> GARCÍA JARAMILLO, M.A., *La Cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*. Pamplona: EUNSA, 1997, p. 75.

<sup>195</sup> Ibid., p. 73. «*No obstante el influjo [de Avicena] que se quiera ver en sus distintas obras, debemos destacar el carácter ambiguo de la distinción entre la fantasía y la estimativa en la descripción albertista no sólo en obras distintas, sino en una y la misma. Al respecto, Schneider ha declarado la inconsistencia en cuanto a las distinciones entre la estimativa y la fantasía en Alberto el Grande, pues el mismo papel es atribuido tanto a una como la otra facultad*».



orgánicas, lo que parece ser el pensamiento propio de san Alberto, o de identificarlas, como lo hizo Avicena, Averroes y Tomás de Aquino.<sup>196</sup>

Sin entrar a interpretar los motivos de las inconsistencias que pueda haber en las distintas referencias que san Alberto Magno hace de la facultad estimativa, se ha referido un fragmento que es, claramente, una paráfrasis de la explicación aviceniana; el cual pone de manifiesto su influencia. Santo Tomás, en cambio, es más cercano a la clasificación de Averroes, aunque su propuesta no sea idéntica a la del Comentador. Como se profundizará más adelante, el Aquinate refiere la actividad abstractiva al intelecto y no a las facultades cognoscitivas sensibles.

No es el objetivo de este trabajo hacer un estudio filológico acerca de los términos que santo Tomás de Aquino toma de otros autores y menos argumentar que los entendió mal, por lo que no se va a discutir acerca de ello; baste considerar, en todo caso, que al atribuir a cada sentido interno una capacidad compositiva propia, hay una discusión explícita de las tesis árabes, no una mala interpretación de sus propuestas. En este punto se pueden tener en cuenta las palabras de Abelardo Lobato: «*Tomás de Aquino es teólogo desde sus primeros escritos. Contempla todo el saber en unidad perfecta, en servicio de la teología, reina de las ciencias. Esta mirada desde lo alto le da el criterio para valorar la obra de Avicena, para utilizarla incorporándola a la suya*».<sup>197</sup>

Probablemente, el Doctor Angélico no pretendía una reproducción exacta de lo explicado por los comentaristas árabes, sino elaborar una doctrina coherente a partir de las propuestas de la época. Comenta Lobato: «*Avicena es una de las vías por donde Tomás de Aquino ha llegado al pensamiento de Aristóteles y a la concepción original de una filosofía nueva, que al integrar en perfecta síntesis el saber antiguo, se hace presente*».<sup>198</sup> En conclusión:

Podemos decir que [Avicena] es "fuente" tomista en un sentido material, genérico, por cuanto Santo Tomás ha utilizado elementos, nociones, principios, recogidos en sus obras. El conocimiento sensible estaba más elaborado en Avicena que en Aristóteles. Pero esos datos avicenianos utilizados por Santo Tomás, aún los referentes al medio del conocimiento de la vista, o a la estimativa y memoria, que son los más salientes, al ser incorporados en su pensamiento adquieren un sentido y dimensión nueva, en cuanto que están incorporados en un sistema unitario y coherente, y por lo mismo traspasados de un aliento que es propiamente tomista.<sup>199</sup>

---

<sup>196</sup> Ibid., p. 76.

<sup>197</sup> LOBATO CASADO, A., *De influxu Avicennae in theoria cognitionis Sancti Thomae Aquinatis*. Granada: s.n., 1956, p. 36.

<sup>198</sup> LOBATO CASADO, A., "Avicena y santo Tomás". *Estudios filosóficos*, 1955. Vol. 4, núm. 1, p. 50.

<sup>199</sup> LOBATO CASADO, A., *De influxu Avicennae in theoria cognitionis Sancti Thomae Aquinatis*. Granada: s.n., 1956, p. 66.

En el siguiente apartado se profundizará en la explicación que hace el Aquinate de los sentidos internos, que el presente trabajo toma como punto de referencia para explicar la vida psíquica.

### 2.3 *La teoría de los sentidos internos en santo Tomás de Aquino*

Santo Tomás de Aquino incorpora, reelaborándola, la teoría de los “sentidos internos” para la explicación de la vida psíquica. No es un tema que desarrolle extensamente; sin embargo, hay, cinco lugares principales en los cuales explica los sentidos internos –que entiende como las potencias cognoscitivas sensibles que se distinguen de los sentidos externos– y que se van a tomar como referencia para entender su propuesta.<sup>200</sup>

Del mismo modo que se da en los autores árabes, la teoría de los sentidos internos que defiende santo Tomás hunde sus raíces en las explicaciones aristotélicas acerca de la sensación. La elaboración tomista tiene en cuenta lo dicho por los comentaristas, sobre todo Averroes y Avicena, a los que también critica y, aunque la terminología pueda ser la misma, el significado que santo Tomás da a algunos términos es ligeramente distinto, como se verá a continuación.<sup>201</sup> Por otra parte, igual que ellos, asume la localización cerebral de estos sentidos que se consolidó desde la tradición galénica.

La sensación se da cuando las facultades sensitivas externas aprehenden sus objetos, las cuales pasan al acto adquiriendo una forma intencional. Esta actualización, en su dimensión material, consiste en una alteración orgánica, en la sede material de estas facultades. Así, la sensación de dulzura consiste en la aprehensión de esta cualidad en un alimento, la cual consiste en la adquisición intencional de esta cualidad –actualizándose así la facultad gustativa– y en la alteración del órgano en el que reside esta facultad, esto es, la lengua; y de igual manera sucede con las demás potencias sensitivas externas.

Santo Tomás de Aquino considera que al acto aprehensivo le sigue el de los sentidos internos, que son facultades que aún pertenecen a la dimensión cognoscitiva sensible, dado que no trascienden el singular percibido, mediante las cuales se logra un conocimiento más perfecto de la realidad sentida. Estas facultades, de igual manera que las demás facultades sensitivas, residen en un órgano corporal, en este caso, el cerebro.

---

<sup>200</sup> KLUBERTANZ, G.P., *The discursive power. Sources and doctrine of the "vis cogitativa" according to st. Thomas Aquinas*. Saint Louis, MO: The Modern Schoolman, 1952, p. 149. «Casi todos los autores modernos que han tocado este problema en santo Tomás están de acuerdo en que los textos principales son cinco: Comentario a las sentencias, Lib. 3, dist. 26, q. 1, a. 2; *Contra Gentiles*, Lib. 2, cap. 60, 73, 76; Comentario al *De anima*, Lib. 2, lect. 13; *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4 y q. 81, a. 3; *Quaestio Disputata de Anima*, a. 13».

<sup>201</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, S.S., Lib. 1, dist. 3, q. 4, a. 1, ad 2; S.S., Lib. 1, dist. 24, q. 1, a. 3, co.; C.G., Lib. 2, Cap. 76, núm. 9; S.T., I, q. 78, a. 4, co.; Q.D.D.A., a. 9, ad 10; *Quodlibet*, I, q. 4, a. 1, ad 3; *De unitate intellectus*, Cap. 2, co. Estas referencias son algunas de las muchas que hay en la obra de santo Tomás, en las que menciona explícitamente su adhesión o corrección de lo que proponían Avicena y Averroes.

La necesidad de hablar de unas facultades interiores, más allá de los sentidos externos, se basa en la evidencia de que los animales tienen motivaciones para la acción que van más allá de lo que perciben en el presente y que los sentidos externos no son suficientes para explicar este hecho. Explica santo Tomás:

Se considera, entonces, que para la vida del animal perfecto se requiere que no solo aprehenda las cosas junto a la presencia de los sensibles, sino también en su ausencia. De otro modo, como el movimiento de los animales y la acción se siguen de la aprehensión, no se movería el animal para buscar algo ausente; lo cual parece contrario y más en los animales perfectos, los cuales se mueven de modo procesivo, se mueven, entonces, hacia algo ausente aprehendido. Conviene, por lo tanto, que el animal por el alma sensitiva no sólo reciba especies sensibles, cuya presencia les inmuta; sino también que las retenga y conserve.<sup>202</sup>

Santo Tomás asume la teoría de los sentidos internos que desarrolla Averroes, con matices sobre todo en la relación que establece entre ellos y la facultad intelectual. Como ya se ha comentado, Averroes concebía al hombre como ser "cogitante", siendo el intelecto (agente) una facultad única y separada del hombre.

Manteniendo los términos de Averroes para referirse a los cuatro sentidos internos, el Aquinate consolidó la clasificación cuatripartita de los sentidos internos, entendiéndolos como facultades irreductibles entre sí: (1) sentido común, (2) imaginación (y fantasía), (3) estimativa o cogitativa, (4) memoria (y reminiscencia). En su exposición más sintética, explica santo Tomás:

Por lo tanto, para recibir las formas sensibles se tiene el sentido propio y el común, [...]. Para retener y conservar se tiene la fantasía o imaginación, que son lo mismo, [...]. Para percibir las intenciones que no se reciben por los sentidos, se tiene la facultad estimativa. Para conservarlas, se tiene la memoria, que es como un archivo de dichas intenciones. [...]. También la misma razón de pasado, considerada por la memoria, entra dentro de las intenciones.<sup>203</sup>

Seguidamente, se analizan los sentidos internos procurando mostrar lo que santo Tomás refiere de ellos; para, en la segunda parte del trabajo, destacar algunas reflexiones posteriores que se han hecho, en referencia a ellos, desde el tomismo.

---

<sup>202</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 78, a. 4, co. «*Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem apud praesentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam. Alioquin, cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens; cuius contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu processivo; moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis; sed etiam eas retineat et conservet*».

<sup>203</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 78, a. 4, co. «*Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis, [...]. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt, [...]. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. [...]. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur*».

### 2.3.1 Sentido común

El sentido común es el "punto focal" de los cinco sentidos externos, pues en él se reúnen las distintas sensaciones de los cinco sentidos. *«Como las operaciones de los sentidos propios se refieren al sentido común, como al principio primero y común, de este modo se refiere el sentido común a los sentidos propios y sus operaciones, como un punto a diversas líneas, las cuales concurren a él».*<sup>204</sup>

Además, el sentido común es una facultad orgánica<sup>205</sup> indispensable para imaginar, estimar, recordar y entender la realidad tal y cómo es. Por él se conocen todas las sensaciones de los sentidos externos, que son conocidas individualmente por ellos,<sup>206</sup> y se pueden comparar y distinguir.<sup>207</sup> El propio acto de los sentidos externos es conocido por el sentido común. Esta función es una "reflexión imperfecta" sobre la sensación, que puede llamarse conciencia sensitiva,<sup>208</sup> de la cual los sentidos externos no son capaces, pues, el ojo no ve que ve, ni tampoco el oído su acto de oír. Esta "reflexión" sobre lo sentido es posible por el sentido común, que no solamente conoce las especies que aprehenden los sentidos externos sino también el mismo acto de los sentidos.

A lo segundo se responde que el sentido propio juzga el objeto sensible que le es propio, distinguiéndolo de otras cualidades que caen también bajo el campo del mismo sentido, discerniendo lo blanco de lo negro o de lo verde. Pero ni la vista ni el gusto pueden distinguir lo blanco de lo dulce, ya que para discernir entre dos cosas es necesario que se conozcan las dos. Por eso, es necesario que al sentido común le corresponda el juicio de discernimiento, pues a él se dirigen como a su término las aprehensiones de los sentidos. Y también le corresponde percibir las intenciones de los sentidos, como cuando alguien ve que ve. Pues a esto no llega el sentido propio, el cual no conoce más que la forma de lo

---

<sup>204</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sent. De sensu. (Sent. D.S.)*, Tract. 1, lect. 19, núm. 8. *«Cum operationes sensuum propriorum referantur ad sensum commune, sicut ad primum et commune principium, hoc modo se habet sensus communis ad sensus proprios et operationes eorum, sicut unum punctum ad diversas líneas, quae in ipsum concurrunt».*

<sup>205</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri De anima. (Sent. D.A.)*, Lib. 3, lect. 3, núm. 13.

<sup>206</sup> TOMÁS DE AQUINO, *C.G.*, Lib. 2, Cap. 74, núm. 10. *«Sensus communis apprehendit sensata omnium sensuum propriorum»*; *C.G.*, Lib. 2, Cap. 100, núm. 3. *«Quod diversa genera sensibilium, quae quinque sensus exterioris percipient, una vis sensus communis apprehendit»*; *S.T.*, I, q. 1, a. 3, ad 2. *«Sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia obiecta quinque sensuum»*; Cf. *Sent. D.A.*, Lib. 3, Lect. 3, núm. 14; Cf. *Sent. D.S.*, Tract. 1, lect. 19, núm. 8, 13.

<sup>207</sup> TOMÁS DE AQUINO, *S.T.*, I, q. 57, a. 2, co. *«Sensus communis, qui est superior quam sensus proprius, licet sit unica potentia, Omnia cognoscit qua quinque sensibus exterioribus cognoscuntur, et quaedam alia quae nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis»*; *Q.D.D.A.*, q. 13, co. *«Quod de sensibilibus perceptis diudicet, et ea ad invicem discernat: quod oportet fieri per potentiam ad quam omnia sensibilia perveniunt, quae dicitur sensus communis»*; cf. *Sent. D.A.*, Lib. 3, lect. 8, núm. 13; cf. *Sent. D.A.*, Lib. 3, lect. 12, núm. 11.

<sup>208</sup> ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Universitat Abat Oliba CEU, 2005, p. 133. *«Se suele decir por ello que el sentido común es como la conciencia sensible, porque con el sentido común se conoce lo que conocen los sentidos externos, que son como sus instrumentos, y además el acto de conocer del sentido exterior»*; Cf. MANZANEDO, M.F., "Conciencia sensitiva y conciencia intelectual". *Ciencia Tomista*, 1996. Vol. 123, núm. 401.

sensible por la que es alterado y en cuya alteración se consuma la visión, de la que se sigue otra alteración en el sentido común, que es el que percibe la visión misma.<sup>209</sup>

El uso de los términos “sensación” y “percepción” no parece ser sistemático en las explicaciones del Aquinate. De todas formas, parecería que, a la luz del anterior fragmento se podría considerar que la percepción sería predicable del acto sensitivo en la medida en la que actúa el sentido común conociendo los actos de los sentidos –la llamada consciencia sensitiva. El uso del término sensación se referiría, en cambio, a los actos de los sentidos externos.

Las facultades sensitivas son consideradas tales en cuanto que versan sobre un particular material sin trascender la dimensión sensible. El sentido común reúne y discrimina las especies recibidas de los cinco sentidos, a la vez que conoce los actos de éstos. De la especie sensible presente en el sentido común, la imaginación produce una imagen (*φαντασμα*). Por este motivo, el sentido común no sólo se considera como la fuente de los sentidos externos sino también es considerado raíz de la imaginación y de la memoria, pues los demás sentidos internos toman de sus especies para realizar su operación. Explica santo Tomás:

Sin embargo, sucede que de las diversas potencias hay una que es como raíz y origen de las otras potencias, cuyos actos presuponen el acto de aquella primera potencia, como la nutritiva es como la raíz de la potencia aumentativa y generativa, las cuales se sirven del alimento. De forma parecida el sentido común es raíz de la fantasía y la memoria, las cuales presuponen el acto del sentido común.<sup>210</sup>

La fisiología de la percepción en la época medieval orientó algunas conclusiones acerca de la psicología de la percepción que se han demostrado erróneas. Ello no invalida el planteamiento del Aquinate, que permanece válido en sus principios. Lo que puede y debe mantenerse para explicar adecuadamente la psicología humana es la participación de las facultades inferiores en la razón.<sup>211</sup>

---

<sup>209</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 78, a. 4, ad 2. «Ad secundum dicendum quod sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus, quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiuntur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit».

<sup>210</sup> TOMÁS DE AQUINO, Sent. D.S., Tract. 2, lect. 2, núm. 12. «Contingit tamen quod diversarum potentiarum est una quasi radix et origo aliarum potentiarum, quarum actus actum ipsius primae potentiae praesupponunt, sicut nutritiva est quasi radix augmentativae et generativae potentiae, quarum utraque utitur nutrimento. Similiter autem sensus communis est radix phantasiae et memoriae, quae praesupponunt actum sensus communis».

<sup>211</sup> TOMÁS DE AQUINO, C.G., Lib. 3, Cap. 81, núm. 1-4. «Quia tamen aliquid homo de lumine intellectuali participat, ei secundum providentiae divinae ordinem subduntur animalia bruta, quae intellectu nullo modo participant. [...] Quia vero homo habet et intellectum et sensum et corporalem virtutem, haec in ipso ad invicem ordinantur, secundum divinae providentiae dispositionem, ad similitudinem ordinis qui in universo invenitur, nam virtus corporea

Engarzando los actos de las facultades sensitivas, santo Tomás distingue un primer momento "formativo" y un segundo "judicativo", hacia la que se ordena y perfecciona la aprehensión sensible de los sentidos externos. Dice:

En cambio, los sentidos exteriores sólo reciben de las cosas a modo de pacientes, sin ayudar a su formación; aunque cuando ya han sido formados tienen una operación propia, que es el *juicio* de los objetos propios. Pero las cosas que están fuera del alma se comparan a la imaginación como agentes suficientes. La acción, en efecto, de la cosa sensible no permanece en el sentido, sino que pertenece ulteriormente a la fantasía o imaginación.<sup>212</sup>

Esta idea permite entender la relación que establece santo Tomás entre la actividad del sensorio común y la imaginativa, pudiendo entender el primero como la recepción de las especies sensibles y la segunda, aquella por la que se forma una imagen de lo sentido a partir de las especies sensibles recibidas en el sensorio común. El uso que hace el Aquinate del término "especie" (*species*) es análogo, pues lo utiliza también hablando de especies universales o intelectuales, como también habla de formas universales; siendo el "fantasma" (*phantasma*) aquello que produce la facultad imaginativa.

Parece haber cierto desacuerdo entre los comentaristas de santo Tomás, en cuanto a la lectura e interpretación de la explicación tomista acerca de la especie sensible y la actividad del sentido común en relación a ella, reduciéndola algunos a la alteración orgánica. Parecería que, de acuerdo con la idea hilemorfista por la que se entienden las potencias psíquicas –inclusive las sensitivas externas–, debería afirmarse que el acto del sentido externo no es unimodal, esto es, consistente en una alteración orgánica solamente, sino hilemórfico; de tal manera que el acto del sentido es materialmente la alteración orgánica del órgano y formalmente la actualización de la potencia sensitiva por la que se aprehende una especie intencional de la realidad.<sup>213</sup>

Un tema que santo Tomás desarrolla en referencia al sentido común, siguiendo al Estagirita, es el sueño y los sueños, haciendo un análisis desde el punto de vista moral de estos fenómenos, es decir, reflexionando acerca de la posibilidad de pecar cuando uno duerme; para cuyo análisis explica los procesos psicológicos que se mantienen y la libertad que puede darse en su ejercicio. Los sueños ya habían sido estudiados por Aristóteles,

---

*subditur sensitivae et intellectivae virtuti, velut exequens earum imperium; ipsa sensitiva potentia intellectivae subditur, et eius imperio continetur».*

<sup>212</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibet*, VIII, q. 2, a. 1, co. Cursiva nuestra. «*Sensus autem exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem; quamvis iam formati habeant propriam operationem, quae est iudicium de propriis obiectis. Sed ad imaginationem res quae sunt extra animam, comparantur ut agentia sufficientia. Actio enim rei sensibilis non sistit in sensu, sed ulterius pertingit usque ad phantasiam, sive imaginationem*». Negrita nuestra.

<sup>213</sup> Para una profundización en este aspecto, se remite al artículo de DelBosco y al comentario que se hará al respecto más adelante, en el capítulo de profundización en la teoría tomista. Cf. DELBOSCO, H., "El problema de la "acción intencional" en el conocimiento sensible". *Sapientia*, 1990. Vol. 45, núm. 176.

quien entiende que pueden ser señales del propio cuerpo en cuanto que quien sueña puede percibir de una forma aumentada lo que durante el día le pasaría desapercibido, lo que sucede cuando, por ejemplo, uno sueña que se está abrasando cuando en realidad está sintiendo un aumento de temperatura en alguna parte de su cuerpo. También contempla la posibilidad de que el sueño sea causa de algo, lo cual Aristóteles explica en referencia a las situaciones en las que alguien tiene un proyecto entre manos y sueña con la terminación de éste; o, al contrario, cuando uno emprende un proyecto a partir de un sueño que ha tenido. A pesar de estas posibilidades, el Estagirita mantiene que la mayoría de sueños son coincidencias porque versan sobre cosas fantásticas o bien no se cumplen en la realidad, por lo que no pueden ser señales ni causas.<sup>214</sup>

Aristóteles menciona la capacidad previsor que puede darse al soñar, dedicándole un pequeño tratado titulado *Acerca de la adivinación por el sueño*. Aunque muestra cierto escepticismo en la credibilidad de lo que pueda conocerse durante los sueños, considera que en referencia a ciertos temas no debe ser tan increíble. Desechando que pueda tener influencia divina, plantea que los sueños son causas, señales o bien coincidencias con lo que pueda pasar en el futuro.

El Estagirita explica que las personas vulgares prevén el futuro de forma más verídica porque su pensamiento no es reflexivo y es movido sin que sus propias reflexiones interfieran en el impulso. Al respecto, cabría considerar que, si bien es cierto que simplificar puede ayudar a ver las cosas con más acierto, no parecería adecuado al ser humano ni coherente con el planteamiento antropológico aristotélico deducir, de este comentario, un llamamiento a dejarse llevar por los propios impulsos.

Por otra parte, es interesante la referencia a los melancólicos, de quienes dice que *«por su vehemencia, tienen buen tino como si dispararan a distancia, y, por su inestabilidad, imaginan con rapidez lo inmediato»*;<sup>215</sup> haciendo patente la convicción de la influencia de la constitución (temperamento) en la idiosincrasia psicológica de cada persona. Como se sugerirá desde la teoría tomista de los sentidos internos, la relación de éstos con la vida afectiva es recíproca; ratificándose por esta realidad psíquica, la importancia de las virtudes morales para alcanzar la madurez humana.<sup>216</sup>

---

<sup>214</sup> Cf. ARISTÓTELES, "Acerca de la adivinación por el sueño". En: La Croce, E. y Bernabé Pajares, A., *Acerca de la generación y la corrupción - Tatados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 2008, p. 295-298. 462 b 11 – 463 b 10.

<sup>215</sup> Ibid., p. 302. 464 a 34 – 464 b 1. «οἱ δὲ μελαγχολικοὶ διὰ τὸ σφοδρὸν, ὥσπερ βάλλοντες πόρρωθεν, εὖστοχοὶ εἰσιν, καὶ διὰ τὸ μεταβλητικὸν ταχὺ τὸ ἐχόμενον φαντάζεται αὐτοῖς».

<sup>216</sup> A modo de reflexión personal, hoy en día, se tiende a concebir la posibilidad de conjugar una madurez intelectual con una vida emocional desordenada; lo cual no deja de ser una falsedad que acabará, tarde o temprano, haciéndose evidente en la trayectoria vital de quien se instala en este *modus vivendi*.

La profundización que hace el Aquinate acerca de los sueños merece ser tomada en cuenta, especialmente por la relevancia que éstos han adquirido recientemente desde la interpretación de ellos que ha propuesto el Psicoanálisis. Explica el Aquinate:

En el sueño, en cambio, los sentidos están ligados; y, por esto, ningún juicio del alma es libre, ni de la razón ni del sentido común; y, por esto, ni el movimiento de la parte apetitiva es libre; y de acuerdo con ello no puede alguien pecar en el sueño, ni merecer. Pero, no obstante, puede darse en el sueño el signo del pecado o del mérito, en cuanto los sueños tienen por causa las imaginaciones de los despiertos; de donde dice el *Filósofo* en I *Ethic.* que en cuanto algunos movimientos gradualmente van más allá, a saber, desde la vigilia hasta el sueño, mejores son los fantasmas de los estudiosos que de cualquier otro; y Agustín, en XII *Super Genes.* que por la buena afección del alma, también en los sueños algunos méritos suyos resplandecen.<sup>217</sup>

Santo Tomás de Aquino argumenta que en los sueños se da actividad psicológica, a pesar de que la voluntariedad constitutiva de la vida racional se vea mitigada o totalmente anulada; aunque reconoce, por otra parte, situaciones en las que uno puede darse cuenta de que está soñando. El Aquinate, siguiendo a Aristóteles, mantiene que puede haber relación entre la actividad imaginativa vigilia y la que se manifiesta en sueños.<sup>218</sup>

La reflexión acerca de los sueños, que ya esboza Aristóteles, cobrará gran relevancia en el Psicoanálisis; aunque su interpretación parta de interpretaciones muy particulares.<sup>219</sup> El Aquinate entiende que en los sueños no hay libertad, pues el influjo de la vida racional está mitigado o totalmente anulado. En la explicación del Aquinate, se aborda el tema de los sueños desde varios enfoques:

Por un lado, desde una perspectiva más "fisiológica", como se encuentra en la *Suma Teológica*, en la respuesta a una objeción:

---

<sup>217</sup>TOMÁS DE AQUINO, S.S., Lib. 4, dist. 9, q. 1, a. 4, qc. 1, co. «*In somno autem sensus ligati sunt; et ideo nullum iudicium animae est liberum, neque rationis neque sensus communis; et ideo neque motus appetitivae partis est liber; et propter hoc non potest aliquis peccare in somno, neque mereri. Sed tamen potest in somno accidere signum peccati vel meriti, in quantum somnia habent causas imaginationis vigilantium; unde dicit philosophus in I Ethic. quod in quantum paulatim pertranseunt quidam motus, scilicet a vigilantibus ab dormientes, meliora sunt phantasmata studiosorum quam quorumlibet; et Augustinus, XII Super Genes. quod propter affectionem animae bonam etiam in somnis quaedam ejus merita clarent*».

<sup>218</sup>TOMÁS DE AQUINO, S.T., I-II, q. 80, a. 2, co. «*Dicit enim philosophus, in libro de somno et vigilia, quod cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, sive impressiones relictæ ex sensibilibus motionibus, quæ in sensibilibus speciebus conservantur, et movent principium apprehensivum, ita quod apparent ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus immutaretur*».

<sup>219</sup>FREUD, S., "The interpretation of dreams". En: Smith, I., *Freud - Complete Works*. 2000, p. 517. «*En los dos trabajos de Aristóteles en los que lidia con los sueños, ya han sido sujetos de estudio psicológico. Se nos dice que los sueños no son enviados por los dioses y que no tienen un carácter divino, sino que son "daimónicos", dado que la naturaleza es "daimónica" y no divina. Los sueños, esto es, no surgen de manifestaciones sobrenaturales sino que siguen las leyes del espíritu humano, aunque este último, es verdad, es cercano a lo divino. Los sueños son definidos como la actividad mental del soñante en cuanto está dormido*» T.N.; Freud, en una nota al pie comenta que en san Alberto se encuentra una semilla de la idea que él utiliza para definir el fenómeno psíquico que llama "regresión". Ver p. 975. «*La primera insinuación al factor de la regresión se encuentra tan lejos como en Alberto Magno. La "imaginatio", nos cuenta, construye sueños de las imágenes guardadas de los objetos sentidos; y el proceso es llevado a cabo en una dirección reversa a la que se da en estado vigilia*». T.N.



A lo dicho en segundo lugar, que el sentido está ligado en los que duermen por algunas evaporaciones y humos, como se dice en el libro de *Somn. et Vig.* Y por esto, según la disposición del modo de las evaporaciones, conviene ser el embotamiento mayor o menor. Cuando, en efecto, muchos fuesen los movimientos de los vapores, está ligado no sólo el sentido, sino también la imaginación, así, no aparecen fantasmas; como especialmente sucede a alguien que empieza a dormir después de mucha comida y bebida. Pero si el movimiento de los vapores fuera menor, aparecen fantasmas, pero deformados y desordenados; como sucede en los que tienen fiebre. Pero si el movimiento fuese aún menor, aparecen fantasmas ordenados; como precisamente suele corresponder al fin del sueño, y en los hombres sobrios y poseedores de fuerte imaginación. Si, en cambio, el movimiento de los vapores fuese módico, no sólo la imaginación permanece libre, sino también el mismo sentido común de modo parcial; de tal manera que el hombre juzga que es un sueño aquello que ve cuando duerme, como si distinguiera entre la cosa y las imágenes [*rerum similitudines*]. Pero, en cambio, por alguna parte permanece el sentido común ligado; y así, puede discernir algunas imágenes de las cosas, sin embargo, siempre en algunas se engaña. Así, entonces, en la medida en la que el sentido y la imaginación se van recobrando paulatinamente en el sueño, se recupera también el juicio intelectual, aunque no del todo. Por lo que, de aquellos que durmiendo silogizan, al despertar siempre reconocen haberse engañado en algo.<sup>220</sup>

Por otro lado, como se ha visto, el Aquinate aborda el tema de los sueños desde con una intención moral, a saber, la posibilidad de pecar en el sueño. En este aspecto, afirma que los sueños suelen guardar relación a lo que se ha estado considerando durante la vigilia, lo cual matizaría la inimputabilidad moral absoluta de los sueños. Pues, si uno sueña en relación con lo que ha ocupado su mente durante el día, aún cuando no pueda ser inculpado por sus sueños, puede serlo en cuanto responsable de los pensamientos en los que ocupado su imaginación estando despierto. Esta reflexión del Aquinate acerca de la imputabilidad moral de los sueños es claramente análoga a los juicios que puedan hacerse acerca de la imputabilidad criminal. Análogamente a éstos, la responsabilidad que haya en los sueños es semejante a la de quien, habiéndose emborrachado, comete un delito: la culpa se encuentra en la acción precedente.

---

<sup>220</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 84, a. 8, ad 2. «*Ad secundum dicendum quod sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas, ut dicitur in libro de Somn. et Vig. Et ideo secundum dispositionem huiusmodi evaporationum, contingit esse ligamentum sensus maius vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata; sicut praecipue accidit cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si vero motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata; sicut accidit in febricitantibus. Si vero adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maxime solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur; ita quod homo iudicat interdum in dormiendo ea quae videt somnia esse, quasi diiudicans inter res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus; et ideo, licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum quo sensus solvitur et imaginatio in dormiendo, liberatur et iudicium intellectus, non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse».*

Como último aspecto que santo Tomás comenta en referencia a los sueños, se encuentra la consideración de los sueños en cuanto previsores de lo futuro. El Aquinate afirma: «*en el sueño se da de algún modo una precognición de lo futuro*».<sup>221</sup> En el *De veritate*, explica así esta idea:

En cambio, en el sueño no se impide que el intelecto perciba algo, o de lo que previamente consideraba, por lo que, un hombre durmiendo silogiza; o por la iluminación de alguna substancia superior, para cuya percepción el intelecto adormecido es más hábil por la quietud de los actos de los sentidos, y especialmente la quietud de los fantasmas, de donde dice *Job*, cap. XXXIII, 15-16: “por el sueño en visión nocturna cuando el sopor suele ocupar a los hombres y duermen en su lecho, entonces abre las orejas de los vivos y perfeccionándolos instruye la disciplina”, y esta es la causa principal por la cual en los sueños se prevé lo futuro. Pero el juicio perfecto del intelecto no puede darse durmiendo, que aún está ligado al sentido, que es el primer principio de nuestra cognición. El juicio se da por resolución en los principios; de donde de todo nos conviene juzgar según aquello que tomamos de los sentidos, como se dice en III *Caeli et mundi*.<sup>222</sup>

Profundizando en la dinámica de los sueños, algunos tomistas explican que no sólo está implicada la imaginación. Victorino Rodríguez, hablando de la actividad onírica, explica: «*Al atribuir el sueño a la imaginación no hemos de pensar que la actividad onírica sea tan simple. También suelen actuar las demás facultades, sobre todo la cogitativa, que da más colorido (especialmente afectivo-pasional) a los procesos*».<sup>223</sup> En los sueños se consideran imágenes y otras sensaciones, que pueden despertar emociones en cuanto son valoradas.

La inactividad del sentido común, en tanto que facultad afectada al soñar, no se contradice con la actividad de la potencia imaginativa, cogitativa y memorativa, que puede darse cuando uno está soñando. La apreciación de la actividad de otros sentidos internos en la dinámica onírica ya estaría implícita en la idea del Aquinate quien, a veces, utiliza el término “imaginación” queriendo englobar a los demás sentidos internos –como se mostrará en el siguiente apartado.

Arthur A. Fearon, entendiendo que el sentido común no queda totalmente anulado durante el sueño, es de la opinión que los sueños se originan por sensaciones débiles que

---

<sup>221</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sent. D.S.*, Tract. 1, Lect. 19, núm. 17. «*in somno fit aliqua praecognitio futurorum*».

<sup>222</sup> TOMÁS DE AQUINO, *D.V.*, q. 28, a. 3, ad 6. «*Intellectus autem in dormiendo non impeditur quin aliquid percipiat, vel ex his quae prius consideravit, unde, quandoque homo dormiendo syllogizat; vel ex illustratione alicuius substantiae superioris, ad cuius perceptionem intellectus dormientis est habilior propter quietem ab actibus sensuum, et praecipue phantasmatis quietatis; unde dicitur Job, cap. XXXIII, 15-16: per somnium in visione nocturna quando sopor solet occupare homines, et dormiunt in lectulo suo, tunc aperit aures vivorum, et erudiens eos instruit disciplinam, et ista est causa praecipua quare in somnis praevidentur futura. Sed perfectum iudicium intellectus non potest esse in dormiendo, eo quod tunc ligatus est sensus, qui est primum principium nostrae cognitionis. Iudicium enim fit per resolutionem in principia; unde de omnibus oportet nos iudicare secundum id quod sensu accipimus, ut dicitur in III caeli et mundi*».

<sup>223</sup> RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La imaginación". *Estudios filosóficos*, 1963. Vol. 12, núm. 30, p. 212.

permanecerían en un estado de semi-consciencia, pudiendo influir en la generación de sueños, que guardarían relación con el tipo de estimulación en cuestión. Explica el autor:

Hasta los sueños, mantenemos, están iniciados por un estímulo externo que no es suficientemente vehemente para llevarnos del estado de completa inconsciencia a la completa consciencia, siendo simplemente suficientemente fuertes para formar una imagen sensible en un estado semiconsciente, y por asociación llevando a la consciencia una serie de imágenes sensibles –alucinaciones– que, quizás con fenómenos apetitivos o hasta locomotivos, consituyen el sueño. Así, las luces de un coche que pasa proyectadas en el techo encima de una persona durmiente, o los sonidos, olores, presión de las mantas o el pijama, pesadez de la comida en el estómago, gases en los intestinos, un daño doloroso ahora curándose, y muchos otros, pueden servir de estímulos que son suficientes para despertar la imaginación y la consciencia sensitiva a una actividad semi-consciente.<sup>224</sup>

La psicobiología actual no parece haber corroborado las intuiciones que comparte Fearon; dedicándose al estudio del sueño desde otras perspectivas. Cercano a las intuiciones de Fearon, ha habido un estudio empírico desde el cual se ha podido afirmar científicamente que la audición de ciertos sonidos, cuya longitud de onda era parecida a la ondas cerebrales que se generan en fase de sueño profundo, las fortalecía; favoreciendo así una mayor duración de éstas. Como consecuencia, los pacientes tuvieron un sueño más reparador y una mejora de la memoria, en cuanto fueron capaces de recordar mejor las cosas aprendidas el día anterior al experimento, en relación a aquellos que no tuvieron esta estimulación. La investigación apunta a su posible validez en la mejora de la atención.<sup>225</sup>

Como causas del sueño, Victorino Rodríguez esquematiza la explicación que santo Tomás hace en II *Super Sent.* Dist. 7. q. 2 a. 2 ad 6 en donde el Aquinate distingue causas extrínsecas e intrínsecas de los sueños; distinguiendo causas naturales o preternaturales de las primeras y, psicológicas u orgánicas de las segundas.<sup>226</sup>

De las causas de los sueños que son extrínsecas al ser humano, se podrían distinguir aquellas naturales de las preternaturales. Las causas naturales del sueño son aquellas relacionadas con los fenómenos geológicos o atmosféricos, hasta astronómicos que pudiesen afectar de algún modo en los sueños. Serían testimonio de este tipo de causalidad aquellas personas cuyos sueños hubiesen estado influenciados de algún modo por los fenómenos mencionados.

En la causalidad preternatural de los sueños, cabría considerar la influencia de espíritus o de Dios en los sueños. Esta causalidad de los sueños aparece relatada en varias ocasiones

---

<sup>224</sup> FEARON, A.D., "The Imagination". *The New Scholasticism*, 1940. Vol. 14, núm. 2, p. 186.

<sup>225</sup> Cf. NGO, H.V. et al. , "Auditory closed-loop stimulation of the sleep slow oscillation enhances memory". *Neuron*, 2013. Vol. 78, núm. 3.

<sup>226</sup> RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La imaginación". *Estudios filosóficos*, 1963. Vol. 12, núm. 30, p. 211. Ver: Anexo V.

a lo largo de la Biblia: los sueños de José hijo de Isaac o los sueños de san José, padre de Jesús.

En cuanto a las causas de los sueños que son intrínsecas al ser humano cabría distinguir aquellas que son psicológicas de aquellas que son orgánicas. Las causas psicológicas son aquellas a las que se ha referido anteriormente para hablar de la imputabilidad moral de lo soñado; son aquellas imágenes y recuerdos previos al sueño que luego operan durante los sueños.

La otra causa intrínseca a considerar es la orgánica, es decir, aquellas disposiciones del organismo que pueden influenciar en los sueños. Como se ha citado anteriormente, santo Tomás hace referencia expresa a los sueños de aquellos que han comido o bebido en demasía, o también se refiere a aquellos dotados de una potente imaginación. Cabría considerar, además, la influencia sobre los sueños que puedan tener aquellas personas con algún trastorno psicopatológico de raíz orgánica, pues no sería extraño pensar que la afectación de sus procesos psíquicos se manifestase también en los sueños que tienen.

En cuanto a causas de los sueños se refiere y, por lo tanto, interpretación de ellos, santo Tomás ofrece una explicación muy completa que contempla diversos orígenes y que puede acoger los nuevos descubrimientos en el campo de la neurofisiología, así como la evidencia clínica que se vaya obteniendo de personas afectadas por algún tipo de trastorno psicológico y una posible correlación con temáticas o tipos de sueños.

### 2.3.2 *Imaginación o fantasía*

La actividad de la facultad imaginativa consiste en producir una imagen (*φαντασμα*) a partir de las especies recibidas del sentido común que, además, conserva. Es una facultad distinta al sentido común porque, a diferencia de él, la imaginación puede operar en ausencia de sensación; aunque haya necesitado de las especies reunidas por él para formar una imagen intencional de lo sentido.

Santo Tomás de Aquino distingue la imaginación respecto del sentido común por su distinta operación: la del sentido común es recibir las especies sentidas y la de la imaginación es formar y conservar una imagen de lo sentido.<sup>227</sup>

A diferencia Avicena, el Aquinate no distingue la imaginación de la fantasía, a la cual Avicena atribuía una función combinativa o creativa de las formas sensibles. Para el Aquinate, la imaginación y la fantasía son una misma facultad, de forma que la

---

<sup>227</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.T.*, I, q. 78, a. 4, co. «*Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia; [...] Unde, cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilium, et quae conservet*».

composición de imágenes debe considerarse dentro de la misma facultad imaginativa; aunque este aspecto no parece darse en los animales.

A la retención y la conservación de esas formas se ordena la “fantasía”, o “imaginación”, que son lo mismo: pues es la fantasía o la imaginación como el tesoro de las formas recibidas por el sentido. [...] Avicena ponía una quinta potencia, media entre la estimativa y la imaginativa, que componía y dividía las formas imaginadas; pero es patente cómo de la forma imaginada de oro y la forma imaginada monte componemos una forma de monte dorado, la cual nunca vimos. Pero esta operación no parece darse en otros animales fuera del hombre, en el que le basta la potencia imaginativa.<sup>228</sup>

Siendo la imaginación una facultad que conserva las formas percibidas por el sentido, por ella es posible reproducir las formas sentidas en ausencia del estímulo externo. Esto explica que los animales, por medio de esta facultad, puedan moverse –en un sentido genérico– al considerar algo ausente. En todo caso, no debe entenderse que la atribución de facultades en los animales se argumente deductivamente, sino inductivamente, es decir: puesto que los animales son capaces de perseguir o huir de cosas ausentes, debe inferirse que poseen una facultad imaginativa por la que son capaces de conservar lo conocido sensiblemente y ser movidos por ello, aún en su ausencia. Explica el Aquinate: «*La imaginación, en efecto, está también en los demás animales. Cuyo signo es que, en ausencia de los sensibles, los rehuyen o los persiguen; lo cual no se daría a no ser que en ellos permaneciera la aprehensión imaginaria de los sensibles*».<sup>229</sup>

El acto imaginativo, entonces, es aquél por el que se forma una imagen de lo sentido. Además, por su capacidad conservativa, la imaginación no está ligada, a diferencia del sentido común, al *hic et nunc* de las sensaciones. Tampoco queda limitada a producir una imagen fiel de la realidad sentida, sino que posee una cierta flexibilidad o, dicho de otro modo, posibilidad de error al formar una imagen de lo sentido.<sup>230</sup>

Los errores perceptivos han sido una fuente de reflexión en la historia de la psicología de la percepción, llevando a tomar posturas epistemológicas diversas. Cabe considerar que los errores que se pueden producir a nivel perceptivo tienen su explicación física; por lo que no parecen argumentos válidos para desechar el realismo cognoscitivo. Además, así como

---

<sup>228</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 78, a. 4, co. «*Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur “phantasia”, sive “imaginatio”, qua idem sunt: est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum.[...] Avicenna vero ponit quintam potentiam, mediam inter aestimativam et imaginativam, quae componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa*».

<sup>229</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, C.G., Lib. 2, cap. 67, núm. 2. «*Imaginatio enim est etiam in aliis animalibus. Cuius signum est quod, abeuntibus sensibilibus, fugiunt vel persequuntur ea; quod non esset nisi in eis imaginaria apprehensio sensibilibus remaneret*».

<sup>230</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.S., Lib. 4, dist. 9, q. 1, a. 4, qc. 1, ad 2. «*Ex parte autem illa qua a corpore recipit, oportet quod ligetur quantum ad ultimum iudicium et completum, ligatis sensibus a quibus ejus cognitio initium sumit; quamvis etiam imaginatio ejus non ligetur, quae immediate ei species rerum subministrat*».

no hay error en la sensación inmediata, sí que puede haberlo en la composición o juicio perceptivo. No habrá falsedad en el color que se ve, como, en cambio, puede haberla en juzgar que la caña medio sumergida está torcida. El error estará, en todo caso, en la imagen.

El Doctor Angélico mantiene la idea aristotélica de que pensar es de orden distinto a imaginar, aunque la imaginación sea indispensable para pensar. Explica Aristóteles: «*En vez de sensaciones, el alma racional utiliza imágenes. Y cuando afirma o niega (de lo imaginado) que es bueno o malo, huye de ello o lo persigue. He ahí cómo el alma jamás entiende sin el concurso de una imagen*».<sup>231</sup> A lo añade en el *Comentario a las sentencias*: «*los fantasmas que están en la imaginación, se relacionan con el intelecto humano como los colores a la vista: y por esto sucede que los fantasmas mueven al intelecto posible como el color mueve a la vista*».<sup>232</sup>

Lo producido por la imaginación se distingue de lo producido por el intelecto, aunque el segundo necesite del primero para darse. La forma sensible producida por la imaginación, a diferencia del concepto (intelectual), pertenece aún a la sensibilidad puesto que es una forma particular.<sup>233</sup> La imagen no deja de ser una semejanza de lo sentido. Dice santo Tomás: «*el mismo fantasma es una semejanza [similitudo] de la cosa particular, de donde la imaginación no necesita de ninguna otra similitud particular, como [sí] necesita el intelecto*».<sup>234</sup>

La imaginación debe entenderse, de acuerdo con lo dicho, como una facultad que recoge las especies sensibles conocidas por el sentido común y, formando un fantasma a partir de ellas, las conserva. Además, es capaz de combinar los fantasmas entre ellos y formar otros nuevos. El producto de la imaginación es indispensable para pensar, puesto que constituye la materia de la cual el intelecto podrá abstraer un concepto (universal).

Siguiendo la distinción árabe entre formas e intenciones, cabe considerar un conocimiento sensible ulterior a la formación de una imagen que prepara la imagen para ser entendida. Por este conocimiento ulterior se alcanza a valorar vitalmente lo sentido y santo Tomás lo atribuye a la facultad estimativa.

---

<sup>231</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1999, p. 239. 431 a 14-17.

<sup>232</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.S., Lib. 2, dist. 17, q. 2, a. 1, co. «*Phantasmata qua sunt in imaginativa, se habent ad intellectum humanum sicut colores ad visum: et ideo oportet quod phantasmata sint moventia intellectum possibilem, sicut color movet visum*».

<sup>233</sup> TOMÁS DE AQUINO, D.V., q. 2, a. 5, ad 2. «*Ad secundum dicendum, quod sensus et imaginatio sunt vires organis affixae corporalibus; et ideo similitudines rerum recipiuntur in eis materialiter, id est cum materialibus conditionibus, quamvis absque materia, ratione cuius singularia cognoscunt. Secus autem est de intellectu divino; et ideo ratio non sequitur*».

<sup>234</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 84, a. 7, ad 2. «*Ad secundum dicendum quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis, unde non indiget imaginatio aliqua alia similitudine particularis, sicut indiget intellectus*».

### 2.3.3 *Estimativa y cogitativa*

Por los sentidos internos se elabora lo sentido primeramente para formar una imagen que es intencional de realidad sentida y que será preparada para ser entendida. En esta preparación interviene la actividad cogitativa, de la que el Aquinate comenta:

Esta que en los demás animales se llama estimativa natural, en el hombre se llama cogitativa, la cual descubre por medio de la colación las intenciones. Además, se llama razón particular, que los médicos le asignan un determinado órgano, la parte media de la cabeza, por tanto es colativa de las intenciones individuales, como la razón intelectual es colativa de las intenciones universales.<sup>235</sup>

Más allá de esta aprehensión sensible que es posible por la cogitativa, que no trasciende el singular percibido, y basándose en ella, se puede dar la aprehensión de un universal, por el que se conoce aquella realidad esencialmente. Esta aprehensión es fruto del ejercicio de la facultad de conocimiento universal, es decir, el intelecto.

A este movimiento "hacia arriba" de la abstracción, le es complementario un movimiento "hacia abajo"; pues, así como el intelecto abstrae un universal a partir de la imagen hecha inteligible por la cogitativa, la reflexividad intelectual aprehende accidentalmente el particular en una "*conversio ad phantasmata*". Apuntando la relación entre el singular y el universal, comenta el Aquinate en el tratado *De Veritate*:

Por lo cual es patente que nuestra mente no puede conocer lo singular directamente; sino que directamente lo singular es conocido por nosotros por las potencias sensitivas, las cuales reciben las formas de las cosas en el órgano corporal: y así las reciben bajo determinadas dimensiones, y según que llevan a la cognición de la materia singular. En efecto, como la forma universal lleva a la cognición de la materia universal, así la forma individual lleva a la cognición de la materia signada, la cual es principio de individuación. No obstante, la mente se inmiscuye en los singulares por accidente, en cuanto es continuación de las potencias sensitivas, las cuales versan acerca de los particulares.<sup>236</sup>

Dejando aquí solamente apuntado este punto crucial de la gnoseología tomista, más adelante se tratará expresamente sobre la relación entre el intelecto y los sentidos internos en el conocimiento de la realidad; puesto que, aunque no es el centro de interés del presente trabajo, es necesario esclarecer este punto, pues no puede entenderse el

---

<sup>235</sup> En la presente cita se refiere a la localización cerebral de la estimativa-cogitativa: Cf. TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 78, a. 4, co. «*Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis, est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium*».

<sup>236</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate (D.V.)*, q. 10, a. 5, co. «*Unde patet quod mens nostra directe singulare cognoscere non potest; sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas, quae recipiunt formas a rebus in organo corporali: et sic recipiunt eas sub determinatis dimensionibus, et secundum quod ducunt in cognitionem materiae singularis. Sicut enim forma universalis ducit in cognitionem materiae universalis, ita forma individualis ducit in cognitionem materiae signatae, quae est individuationis principium. Sed tamen mens per accidens singularibus se immiscet, inquantum continuatur viribus sensitivis, quae circa particularia versantur*».

conocimiento humano si no es por referencia a la actividad intelectual, culminación del acto cognoscitivo humano.

Lo conocido por los sentidos internos no sólo se limita a lo sentido *per se*, sino que por ellos también se aprehenden ciertas especies que no son sensibles sino *per accidens*, ya que no las conoce ninguno de los cinco sentidos externos. Estos sensibles *per accidens* reciben el nombre de *intenciones*, las cuales, siendo aprehendidas, preparan el fantasma para ser entendido.

Avicena, como ya se ha dicho anteriormente, explica que las *intenciones* expresan una relación entre la forma percibida y el bien del sujeto cognoscente, como es la conveniencia o la nocividad. La estimativa, en cuanto que facultad por la que se conocen las intenciones particulares, aprehende un “valor vital” en las cosas percibidas, es decir, aprehende unos “bienes” en relación a su naturaleza, por la propia inclinación natural o instinto. Santo Tomás de Aquino comenta que, mediante la facultad estimativa, los animales conocen las cosas como principio de una pasión o término de una acción.

La estimativa, entonces, no aprehende ningún individuo, según que es bajo una naturaleza común, sino sólo según que es término o principio de alguna acción o pasión; como la oveja conoce este cordero, no en cuanto es este cordero, sino en cuanto es lactante (*lactabilis*) de ella; y esta hierba en cuanto es su comida. De donde, de los demás individuos a los que no se extiende su acción o pasión, de ningún modo los conoce su estimativa natural. En efecto, la estimativa natural es dada a los animales para que por ella se ordenen en las acciones propias o pasiones, para perseguirlas o rehuirlos.<sup>237</sup>

La capacidad de un individuo para responder ante cierta realidad no es tanto una cualidad que dependa puramente de la cosa sino de la inclinación natural de quien la percibe. Esta idea puede recordar a la tesis, presuntamente novedosa, de que el aprendizaje debe basarse en lo significativo para el aprendiz. La esencia de esta idea, apuntada también desde la antropobiología de Jacob Von Uexküll como *umwelt*, ya se esboza en Avicena, en quien se inspira santo Tomás para explicar este aspecto fundamental de la vida psíquica.

La naturaleza de cualquier animal está dispuesta para percibir la realidad como principio o término de una acción o pasión; dicho de otro modo, como significativa en orden a sus necesidades vitales. Los animales sólo están abiertos a los significados de la realidad según lo dispone su naturaleza: en cuanto carnívoro, herbívoro, parásito, etc. El hombre, en cambio, de acuerdo con la naturaleza racional que le es propia, está capacitado para

---

<sup>237</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sent. D.A.*, Lib. 2, lect. 13, núm. 16. «*Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis; et hanc herbam, in quantum est eius cibus. Unde alia individua ad quae se non extendit eius actio vel passio, nullo modo apprehendit sua aestimativa naturali. Naturalis enim aestimativa datur animalibus, ut per eam ordinentur in actiones proprias, vel passiones, prosequendas, vel fugiendas*».



trascender este significado "interesado" en aras del significado esencial de las realidades conocidas; de tal manera que para el ser humano todo es potencialmente significativo e interesante. Esta apertura es posible por la capacidad intelectual que posee, mediante la cual alcanza la esencia la realidad y la entiende por lo que ella misma es.

La estimativa dirige la vida animal. Su operación se da, principalmente, por inclinación natural; aunque puede ser matizada por la experiencia, en los animales capaces de aprender. La poca variabilidad de la conducta animal, se explica porque *«los demás animales [distintos al ser humano] no persiguen lo conveniente ni huyen de lo nocivo por una deliberación de la razón, sino por el instinto natural de la potencia estimativa: y estos instintos naturales también están en los niños; de donde también cogen los pechos, y las demás cosas de su conveniencia, aunque no hayan sido enseñados por nadie»*.<sup>238</sup>

Esta explicación que da santo Tomás de la estimativa está en sintonía con las "cautelares naturales" de las que habla Avicena al comentar los modos de la estimativa, referidos anteriormente. Pero el Aquinate no parece mantener íntegra la propuesta de Avicena; probablemente debido a la consideración de la experiencia (*experimentum*) como algo casi exclusivo del ser humano, *«del que los animales no participan sino poco»*.<sup>239</sup> Sobre esto se profundizará al hablar de la memoria, potencia psíquica en la que se da la experiencia.

De acuerdo con el primer modo mencionado por Avicena, al aprehender la realidad a través de los cinco sentidos, además de formar una imagen de lo sentido, se dan reacciones de agradabilidad o desagradabilidad de forma espontánea y simultánea a la misma sensación. Así pues, por ejemplo, se reacciona con desagrado ante una luz excesivamente intensa o al entrar en contacto con un objeto con una temperatura extrema. Por el contrario, se reacciona con agrado al tocar algo suave o al saborear algo dulce. Explica el Aquinate:

A lo primeramente dicho, que por aquello que dice Agustín que el movimiento del alma sensitiva se dirige hacia los sentidos corporales, no se da a entender que los sentidos corporales se comprendan bajo la sensualidad, sino más bien que el movimiento de la sensualidad es una cierta inclinación a los sentidos corporales, por cuanto apetecemos

---

<sup>238</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.S., Lib. 2, dist. 20, q. 2, a. 2, ad 5. *«Ad quintum dicendum, quod alia animalia non prosequuntur conveniens et fugiunt nocivum per rationis deliberationem, sed per naturalem instinctum aestimativae virtutis: et talis naturalis instinctus est etiam in pueris; unde etiam mamillas accipiunt, et alia eis convenientia, etiam sine hoc quod ab aliis doceantur»*.

<sup>239</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysica (Sent. Metaph.)*, Lib. 1, lect. 1, núm. 15. *«Supra memoriam autem in hominibus, ut infra dicitur, proximum est experimentum, quod quaedam animalia non participant nisi parum. Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. Huiusmodi autem collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur: quae est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium. Et, quia ex multis sensibus et memoria animalia ad aliquid consuescunt prosequendum vel vitandum, inde est quod aliquid experimenti, licet parum, participare videntur. Homines autem supra experimentum, quod pertinet ad rationem particularem, habent rationem universalem, per quam vivunt, sicut per id quod est principale in eis»*.

aquello que aprehendemos por los sentidos corporales. Y así los sentidos corporales pertenecen a la sensualidad como preámbulo.<sup>240</sup>

La reacción afectiva inmediata al estímulo sensorial puede explicar ciertos movimientos en los vivientes; sin embargo, la afectividad en cuanto motiva de la vida animal es despertada también de otro modo. Explica santo Tomás: «*Es necesario que el animal busque unas cosas y huya de otras, no sólo porque sean convenientes o nocivas al sentido, sino también por razón de otras conveniencias y utilidades o perjuicios*».<sup>241</sup> Este otro modo sería la apetición consiguiente al juicio estimativo genuino, mientras que en el primer modo de respuesta afectiva podría considerarse análogo a los actos reflejos, a los que Avicena hace referencia antes de explicar los modos de la estimativa.

De acuerdo con santo Tomás de Aquino, el principio de movimiento de la facultad apetitiva es el bien aprehendido;<sup>242</sup> consecuentemente, las diversas facultades psíquicas cognoscitivas están en relación con las apetitivas y la afectividad en general como motivadas. Cabría distinguir dos modos en los que el apetito puede ser movido: por una reacción natural y espontánea ante determinada sensación, o bien, consiguiente a un juicio estimativo. Acerca de la relación entre el conocimiento y la afectividad comenta el Aquinate:

Pues porque el apetito sensitivo es una inclinación consecuente a la aprehensión sensitiva, como el apetito natural es una inclinación consecuente a la forma natural; es necesario que en la parte sensitiva haya dos potencias apetitivas. Una, por la cual el alma directamente se inclina a perseguir las [cosas] que son de su conveniencia según el sentido, y a rehuir de las nocivas, y ésta se llama concupiscible. Otra, por la cual el animal resiste lo adverso, que le obstaculiza [para alcanzar] lo conveniente e implica un daño, y esta potencia se llama irascible. Se dice que su objeto es lo arduo porque tiende a superar y a sobreponerse a lo contrario.

Estas dos inclinaciones no se reducen a un único principio, porque mientras el alma se sobrepone a la tristeza, contraviniendo a la inclinación del concupiscible, y según la inclinación del irascible ataca lo contrario. Por eso, además, las pasiones del irascible parecen contradecir a las pasiones del concupiscible; así, la concupiscencia provoca que la ira disminuya, y la ira provoca que disminuya la concupiscencia, en general. De esto se deduce que el irascible es como el protector y defensor del concupiscible, pues se yergue

---

<sup>240</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 81, a. 1, ad 1. «*Ad primum ergo dicendum quod per hoc quod dicit Augustinus quod sensualis animae motus intenditur in corporis sensus, non datur intelligi quod corporis sensus sub sensualitate comprehendatur, sed magis quod motus sensualitatis sit inclinatio quaedam ad sensus corporis, dum scilicet appetimus ea quae per corporis sensus apprehenduntur. Et sic corporis sensus pertinent ad sensualitatem quasi praeambuli*».

<sup>241</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 78, a. 4, co. «*Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas comoditates et utilitates, sive nocumenta*».

<sup>242</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.S., Lib. 3, dist. 26, q. 1, a. 2, co. «*Proprium autem motivum appetitivae virtutis est bonum apprehensum*».

frente a lo que impide lo que le es conveniente, que el concupiscible apetece, y frente a lo que le es nocivo, de lo que el concupiscible huye. Por esto, las pasiones del iracible surgen de las pasiones del concupiscible, y terminan en ellas; como la ira nace de la tristeza, y logrando la venganza, termina en alegría. Así, las peleas de los animales son sobre lo concupiscible, como del alimento y lo venéreo, como se dice en VIII *De animalibus*.<sup>243</sup>

No sería tanto por la imagen sino por la estimación que se despertaría el apetito animal, pues, por el ejercicio de la estimativa, tal y como comenta Úbeda Purkiss, se descubren *«utilidades concretas, relaciones particulares y concretas, fundamentalmente percibidas de los objetos o conjuntos perceptivos con las necesidades instintivas o primarias actividades psicomotrices del sujeto»*.<sup>244</sup>

Santo Tomás no parece utilizar la palabra "instinto" como sustantivo sino como adjetivo, para indicar la naturaleza del individuo como referente del acto que se esté adjetivando. El término "instinto", de uso equívoco en la psicología contemporánea, encontraría su analogado tomista en la expresión "inclinación natural", a la que el animal sigue, y que será diversa según la especie del animal en cuestión.<sup>245</sup> Consecuente a la estimación animal, los apetitos son movidos naturalmente según el orden de la naturaleza del animal.

Rudolf Allers comenta al respecto:

Los autores modernos a menudo traducen este término [*vis aestimativa*] por "instinto". Pero instinto al modo que lo utilizan los psicólogos hoy significa más que una facultad cognitiva. Por instinto, desde la biología y la psicología, se hace referencia a una función compleja que determina un cierto tipo de comportamiento. El instinto no es sólo lo que establece el movimiento de tal mecanismo, sino también la capacidad detrás de la acción "instintiva". La potencia estimativa, en consecuencia, corresponde sólo a lo cognitivo o, utilizando la terminología de la fisiología, la parte aferente del mecanismo instintivo total. En la terminología de santo Tomás *instinctus* significa además lo que desencadena

---

<sup>243</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 81, a. 2, co. «*Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem; necesse est quod in parte sensitiva sint duae appetitivae potentiae. Una, per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva, et haec dicitur concupiscibilis. Alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt, et haec vis vocatur irascibilis. Unde dicitur quod eius obiectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis. Hae autem duae inclinationes non reducuntur in unum principium, quia interdum anima tristibus se ingerit, contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria. Unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis, nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam, ut in pluribus. Patet etiam ex hoc, quod irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit. Et propter hoc, omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens, in laetitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnae animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis et venereis, ut dicitur in VIII de animalibus».*

<sup>244</sup> UBEDA PURKISS, M., "Introducción al tratado del hombre". En: Barbado Viejo, F., *Santo Tomás de Aquino. Suma Teológica*. Madrid: BAC, 2011, p. 55.

<sup>245</sup> Cf. MILANO, A., *L'istinto nella visione del mondo di San Tommaso d'Aquino*. Roma: Desclée & C.-Editori Pontifici, 1966.

[releases] la actividad de los apetitos sensitivos. Pero es algo confuso ver en los textos modernos este término utilizado en un sentido ya no aceptado, por lo general.<sup>246</sup>

El ser humano, por su naturaleza racional, puede conocer sus inclinaciones naturales y hacerse dueño de ellas; pues, corresponde a la naturaleza racional del ser humano que la razón ordene los apetitos. Con gran conocimiento de la dinámica psíquica, comenta el Doctor Angélico:

A lo dicho en segundo lugar digo, como el *Filósofo* dice en el primer libro de la *Política*, que es observable en el animal el gobierno despótico y el político, ciertamente, el alma domina al cuerpo según un gobierno despótico; en cambio, el intelecto [gobierna] al apetito de forma política y regia. Se llama gobierno despótico, aquél con el cual se gobierna a los siervos, que no tienen capacidad para resistir en nada a una orden, porque nada suyo tienen. Se llama, en cambio, gobierno político y regio, aquél por el cual alguien gobierna a los [hombres] libres, que, aunque se subordinen a un régimen de un presidente, no obstante tienen algo propio, por lo cual pueden oponerse a la orden de quien manda. Así, entonces, se dice del alma que domina al cuerpo según un gobierno despótico, porque los miembros del cuerpo no pueden oponerse de ningún modo al imperio del alma, sino inmediatamente al apetito del alma se mueven las manos y los pies, y cualquier miembro que es capaz de movimiento voluntario. En cambio, el intelecto, así como la razón, se dice que gobierna al irascible y al concupiscible con gobierno político, porque el apetito sensible tiene algo propio, de donde puede oponerse al imperio de la razón. En efecto, es capaz de mover al apetito sensitivo, no solamente la estimativa en los demás animales, y la cogitativa en el hombre, que dirige la razón universal, sino, además, la imaginativa y el sentido. De donde se experimenta que el irascible o concupiscible repugnan a la razón, por aquello que sentimos o imaginamos [ser] algo deleitable que la razón veta, o triste que la razón preceptúa. Y así por aquello que el irascible y el concupiscible repugnan de algo de la razón, no se excluye que la obedezcan.<sup>247</sup>

Santo Tomás de Aquino llama a estos valores que capta la estimativa *intenciones individuales*,<sup>248</sup> noción que parece tomar de Avicena. Se distinguen de las formas sensibles,

<sup>246</sup> ALLERS, R., "The Vis Cogitativa and Evaluation". *The New Scholasticism*, 1941. Vol. 15, núm. 3, p. 197-198. T.N.

<sup>247</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 81, a. 3, ad 2. «*Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit in I politicorum, est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum, anima quidem enim corpori dominatur despotico principatu; intellectus autem appetitui, politico et regali. Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. Sic igitur anima dicitur dominari corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio; sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.*»

<sup>248</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sent. D.A.*, Lib. 2, lect. 13, núm. 14; S.T., I, q. 81, a. 3, co.; C.G., Lib. 2, cap. 60, núm. 1; *Sent. Metaph.*, Lib. 1, lect. 1, núm. 15.

por razón de que no inmutan ningún órgano del sentido (externo), como sí lo hacen los sonidos y los sabores. Las *intenciones* no son conocidas por ningún sentido externo, es decir, no son objeto de conocimiento de ninguna facultad sensitiva externa. Reciben tal nombre distinguiéndose de las intenciones "universales", conocidas por el intelecto. Las *intenciones* son, por lo tanto, sensibles *per accidens* que constituyen el objeto de la estimativa; *intenciones* individuales o particulares en la estimativa, o *intenciones* universales en el intelecto.<sup>249</sup> Explica santo Tomás en *Contra Gentiles*:

En cambio, esta razón se obvia según la posición predicha. En efecto, dice Averroes que el hombre difiere en especie de los brutos por el intelecto que Aristóteles llama pasivo, que es la misma potencia cogitativa, que es propia de los hombres, en cuyo lugar los demás animales tienen la estimativa natural. En cambio, de la virtud cogitativa es [propio] distinguir las intenciones individuales, y compararlas entre ellas; como el intelecto que es separado e inmixto compara y distingue entre las intenciones universales.<sup>250</sup>

Entonces, el Aquinate considera que la estimativa y la cogitativa son facultades análogas, pero toman nombres distintos según se refieran al ser humano o a los demás animales. Mientras que el acto estimativo parece darse de forma natural, espontánea, el acto cogitativo se concibe no tan sólo como aquél consistente en la captación de ciertos valores sino también como aquél capaz de una "*collatio*", una comparación de las intenciones individuales conocidas, análogamente a la actividad intelectual racionante –en el cual se comparan intenciones universales.<sup>251</sup> La actividad de la cogitativa, en consecuencia, cumple un papel clave en el proceso cognoscitivo porque su actividad prepara los fantasmas para ser entendidos. Sigue santo Tomás:

Y porque por esta virtud, junto con la imaginativa y la memorativa, se preparan los fantasmas y reciben la acción del intelecto agente, por el cual se hacen los inteligibles en acto, como hay otras artes que preparan la materia del artifice principal; por esto esta virtud se llama intelecto y razón, de la cual los médicos dicen que tiene sede en la cavidad media de la cabeza. Y según la disposición de esta capacidad difiere un hombre de otro en el ingenio y en otras notas que pertenecen al entender. Y por su uso y ejercicio adquiere

---

<sup>249</sup> UBEDA PURKISS, M., "Introducción al tratado del hombre". En: Barbado Viejo, F., *Santo Tomás de Aquino. Suma Teológica*. Madrid: BAC, 2011, p. 56.

<sup>250</sup> TOMÁS DE AQUINO, C.G., Lib. 2, cap. 60, núm. 1. «*His autem rationibus obviatur secundum praedictam positionem. Dicit enim praedictus Averroes quod homo differt specie a brutis per intellectum quem Aristoteles vocat passivum, qui est ipsa vis cogitativa, quae est propria homini, loco cuius alia animalia habent quandam aestimativam naturalem. Huius autem cogitativae virtutis est distinguere intentiones individuales, et comparare eas ad invicem: sicut intellectus qui est separatus et immixtus, comparat et distinguit inter intentiones universales*».

<sup>251</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.S., Lib. 3, dist. 26, q. 1, a. 2, co. «*Quod enim animal imagnetur 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*».

el hombre el hábito de la ciencia. De donde los hábitos de las ciencias están en aquél intelecto pasivo como en sujeto.<sup>252</sup>

Santo Tomás de Aquino mantiene la idea aristotélica según la cual el conocimiento empieza por los sentidos y que el intelecto no puede entender sin imágenes, teniendo en cuenta el paso del particular al universal, que en Aristóteles se insinúa al hablar de la imaginación.<sup>253</sup> La facultad cogitativa también es llamada “razón particular” porque participa del entendimiento al enjuiciar (*collatio*) lo particular y también es llamada intelecto pasivo en tanto que su operación es indispensable para llegar al concepto universal.<sup>254</sup>

El juicio, en el sentido propio del término, se realiza en el acto intelectual. Pero se puede considerar judicativa a la facultad cogitativa en un sentido análogo, en cuanto que atribuye ciertas intenciones a los objetos o bien las compara con lo recordado, para atribuir las mismas intenciones a objetos semejantes –como ya explicara Avicena. En cualquier caso, el apetito despertado por el juicio aprehensivo se subordina a la facultad que rige en la vida del animal. Como explica el Aquinate:

Respondo diciendo que el irascible y el concupiscible obedecen a la parte superior, en la cual está el intelecto o razón y la voluntad, de dos modos: un modo, en cuanto a la razón; otro modo, en cuanto a la voluntad. A la razón obedecen en cuanto a sus mismos actos. Esto es así porque al apetito sensitivo en los demás animales [le] es natural ser movido por la potencia estimativa; como la oveja estimando al lobo como enemigo, teme. En cambio, en lugar de la potencia estimativa, en el hombre está –como se ha dicho anteriormente– la potencia cogitativa; que se dice en cierto modo razón particular, la cual es comparativa de las intenciones individuales. De modo que en el hombre, el apetito sensitivo está hecho para ser movido por ella. En cambio, la misma razón particular naturalmente mueve y dirige según la razón universal; por lo cual, en los silogismos, de las proposiciones universales se concluyen conclusiones singulares. Y por esto es patente que la razón universal impera al apetito sensitivo, que se distingue en concupiscible e irascible, y estos apetitos le obedecen. Y porque deducir de los principios universales conclusiones singulares no es obra del intelecto simple, sino de la razón; por esto el irascible y el concupiscible se dice que obedecen más a la razón que al intelecto. Esto, cualquiera puede experimentarlo en sí mismo, que aplicando algunas consideraciones universales, se mitiga la ira o el temor o algo parecido, o en cambio, se excitan. A la voluntad, también, subyace el apetito sensitivo, en cuanto a la ejecución, el cual se da por

---

<sup>252</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, C.G., Lib. 2, cap. 60, núm. 1. «[...] *Et quia per hanc virtutem, simul cum imaginativa et memorativa, praeparantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus agentis, a quo fiunt intelligibilia actu, sicut sunt aliquae artes praeparantes materiam artifici principali; ideo praedicta virtus vocatur nomine intellectus et rationis, de qua medici dicunt quod habet sedem in media cellula capitis. Et secundum dispositionem huius virtutis differt homo unus ab alio in ingenio et in aliis quae pertinent ad intelligendum. Et per usum huius et exercitium acquirit homo habitum scientiae. Unde habitus scientiarum sunt in hoc intellectu passivo sicut in subiecto.*»

<sup>253</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1999, p. 225. 428 a 1-5.

<sup>254</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, S.S., Lib. 3, dist. 26, q. 1, a. 2, co.; S.S., Lib. 4, dist. 50, q. 1, a. 1, ad 3; S.E., Lib. 6, lect. 9, núm. 21; *Sent. D.A.*, Lib. 2, lect. 13, núm. 14; S.S., Lib. 3, dist. 17, q. 1, a. 1, qc. 3, ad 4; S.T., I, q. 81, a. 3, co.; D.V., q. 14, a. 1, ad 9; C.G., Lib. 2, cap. 73, núm. 14.

la potencia motiva. En los demás animales el movimiento sigue necesariamente al apetito concupiscible e irascible como en la oveja, que teme al lobo y necesariamente huye, porque no hay en ella algo superior al apetito que [lo] rechace. Pero el hombre no necesariamente se mueve según el apetito irascible o concupiscible; sino se espera al imperio de la voluntad, que es el apetito superior. En efecto, en todas las potencias motivas ordenadas, el segundo motor no mueve sino en virtud del primer motor, por lo que el apetito inferior no es suficiente para mover, a no ser que el apetito superior lo consienta. Y aquello es lo que el *Filósofo* dice en III *De anima*, que el apetito superior mueve al apetito inferior, como la esfera superior mueve a la inferior. Entonces, de aquél modo el irascible y el concupiscible se someten a la razón.<sup>255</sup>

En la anterior respuesta del Aquinate se contiene una síntesis de la relación existente entre la dimensión cognoscitiva y la apetitiva o afectiva, además de la subordinación de la última a la primera. El reconocimiento de la anterioridad del conocimiento, no reñida con la disposición natural, es un principio de la vida animal que se preserva en la psicología tomista.

La estimativa natural es la facultad por la que se rigen los animales en su motivación; en el ser humano, en cambio, es la cogitativa en cuanto razón particular –pues queda transformada porque participa de la razón; no para sobreponérsele, sino para penetrar más profundamente en el conocimiento de los singulares. Comenta Segura: «*El papel de la cogitativa, es el más noble por participación directa del entendimiento, el sentido más activo y la fuente, probablemente, de toda la actividad sensitiva que no es pura receptividad*».<sup>256</sup>

Estando de acuerdo en el énfasis en la perfección de la cogitativa parecería más adecuado, sin embargo, afirmar que la fuente de la actividad es la propia alma, de la que emanan las

---

<sup>255</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 81, a. 3, co. «*Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas, dupliciter, uno modo quidem, quantum ad rationem; alio vero modo, quantum ad voluntatem. Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cuius ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute; sicut ovis aestimans lupum inimicum, timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra dictum est, vis cogitativa; quae dicitur a quibusdam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem, unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus ei obedit. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis; ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi, quam intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso, applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur. Voluntati etiam subiacet appetitus sensitivus, quantum ad executionem, quae fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus sicut ovis, timens lupum statim fugit, quia non est in eis aliquis superior appetitus qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilis et concupiscibilis; sed expectatur imperium voluntatis, quod est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis, unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est quod philosophus dicit, in III de anima, quod appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphaera superior inferiorem. Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur*».

<sup>256</sup> SEGURA, A., "El alma humana". En: Forment Giral, E., *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP, 2003, p. 475-476.

facultades tanto cognoscitivas como apetitivas, dándose cierta actividad ya en el sentido externo, por cuanto la potencia sensible de la facultad sensible pasa al acto. Sería errónea la lectura que asimilase la anterior idea con el activismo mental de propuestas como la kantiana, tanto como lo sería su asimilación con la pura pasividad de la propuesta empirista. En este sentido, como se ha comentado anteriormente, desde la psicología tomista se reconoce pasividad en la alteración del órgano sensible, pero también se mantiene que hay actividad por cuanto es un proceso vital.

En virtud de la participación de los sentidos internos en la racionalidad, el ser humano es capaz de enjuiciar el particular como perteneciendo a un género de entes.<sup>257</sup> En consecuencia, su capacidad para apreciar intenciones es mucho mayor que la de la estimativa, cuya capacidad no trasciende el ámbito sensible ni motiva por nada que trascienda la supervivencia o lo relacionado con ella. La misma captación de las cosas como sustancias, no sólo como principios o términos de una acción o pasión, es posible por la participación de la racionalidad que esta facultad limítrofe de la sensibilidad tiene.<sup>258</sup>

La capacidad de responder ante una determinada situación parece resolverse más rápidamente en los animales que en el ser humano. Este hecho puede deberse a que la valoración estimativa es más simple y espontánea, a diferencia de la valoración cogitativa, por la cual se pueden estar considerando aspectos que trascienden la situación.<sup>259</sup> Ello no quita que algunos animales puedan aprender de ciertas situaciones y puedan juzgar intenciones en situaciones que por naturaleza no tendrían ningún valor. En el aprendizaje

---

<sup>257</sup> LISSKA, A.J., "A Look at Inner Sense in Aquinas: A Long-Neglected Faculty Psychology". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 2006. Vol. 80, núm. 1, p. 15. «*The vis cogitativa is the faculty of inner sense by means of which the human perceiver is aware of the individuals of the world. In Aquinas's ontology, these individuals are the primary substances, each of which is a hoc aliquid of a natural kind*»; «*It follows that Aquinas offers an account for the awareness of individuals as individual hoc aliquid on the level of sense perception*».

<sup>258</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.S., Lib. 3, dist. 23, q. 2, a. 2, qc. 1, ad 3. «*Ad tertium dicendum, quod illa potentia quae a philosophis dicitur cogitativa, est in confinio sensitivae et intellectivae partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit. Habet enim aliquid a parte sensitiva, scilicet quod consideret formas particulares; et habet aliquid ab intellectiva, scilicet quod conferat; unde et in solis hominibus est. Et quia pars sensitiva notior est quam intellectiva, ideo sicut determinatio intellectivae partis a sensu denominatur, ut dictum est, ita collatio omnis intellectus a cogitatione nominatur*»; D.V., q. 14, a. 1, ad 9. «*Ad nonum dicendum, quod potentia cogitativa est id quod est altissimum in parte sensitiva, unde attingit quodammodo ad partem intellectivam ut aliquid participet eius quod est in intellectiva parte infimum, scilicet rationis discursum, secundum regulam Dionysii quam dicit, VII cap. de Divin. Nomin., quod principia secundorum coniunguntur finibus primorum. Unde etiam ipsa vis cogitativa vocatur particularis ratio, ut patet a Commentatore in III de anima: nec est nisi in homine, loco cuius in aliis brutis est aestimatio naturalis. Et ideo quandoque ipsa etiam universalis ratio, quae est in parte intellectiva, propter similitudinem operationis, a cogitatione nominatur*».

<sup>259</sup> JANSEN, R., *Aquinas on the cogitative power and the generation of the sense appetite*. Portland, OR: The Catholic University of America, 2005, p. 69. «*The cogitative power and estimative power judge the particular relative to an end, and insofar as the object is judged as providing the individual the power to terminate the movement of the appetite in the end and the intermediate particular is judged also to be suitable to the contingencies of the sense appetite, it is judged to be suitable. Although the estimative power makes his assessment immediately and by an instinctual judgment, the cogitative power makes this judgment by inquiry, as we saw above. The inquiry takes into account the inclination and disposition of the sense appetite and measures the particular accordingly, concluding the discursive operation by composing in a judgment, as it were, that this particular is suitable relative to the pleasurable end to which the sense appetite is presently inclined*».



animal, sin embargo, se da un conocimiento que no trasciende el ámbito sensible enmarcado por el instinto de supervivencia. El adiestramiento de animales, basado en el condicionamiento, no utiliza otros recursos que aquellos que el animal es capaz de estimar de forma natural.<sup>260</sup> Sobre esto se profundizará expresamente más adelante.

La participación de la facultad cogitativa en la razón no confunde ambas dimensiones. La diferencia principal entre el nivel sensible y el racional radica en los objetos conocidos y comparados, que son particulares o universales, respectivamente. Por lo tanto, por la actividad racional podrán resolverse conexiones necesarias y universales, mientras que en la actividad sensitiva sólo se podrán resolver juicios contingentes y particulares. En el silogismo de lo agible, la premisa mayor contiene los principios universales que conoce el entendimiento, quedando el juicio particular de la cogitativa en la premisa menor.

Las virtudes que perfeccionan el conocimiento de ambas premisas son llamadas igualmente inteligencia, aunque una corresponde al entendimiento de los primeros principios universales prácticos y otra a la cogitativa de lo particular sensible.<sup>261</sup> Consecuentemente, el juicio prudencial parece implicar la actividad cogitativa. Sobre ésto se profundizará al hablar del cúmulo organizado de juicios cogitativos conservados en la memoria, que santo Tomás llama *experimentum*.<sup>262</sup>

Santo Tomás explica que por la actividad cogitativa se alcanza el conocimiento de las *intentiones* de las cosas, de tal manera que se puede enjuiciar el particular entendiéndolo desde el conocimiento universal. Estos juicios particulares son posibles en cuanto la cogitativa se une a la intelectual, explica santo Tomás:

Sin embargo, de forma distinta acerca aquello se disponen la cogitativa y la estimativa. Ciertamente, la cogitativa aprehende al individuo, como existente bajo una naturaleza común; lo que le corresponde en cuanto se une a la potencia intelectual en el mismo sujeto; de donde conoce este hombre en cuanto es este hombre, y este leño en cuanto es este leño. En cambio, la estimativa no aprehende lo individual según que es bajo una naturaleza común, sino solamente según que es término o principio de alguna acción o pasión; como la oveja conoce este cordero, no en cuanto es éste cordero, sino en cuanto es lactable de ella; y esa hierba, en cuanto es su comida. De donde, los demás individuos

---

<sup>260</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sent. D.A.*, Lib. 2, lect. 13, núm. 16. «*Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis; et hanc herbam, in quantum est eius cibus. Unde alia individua ad quae se non extendit eius actio vel passio, nullo modo apprehendit sua aestimativa naturali. Naturalis enim aestimativa datur animalibus, ut per eam ordinentur in actiones proprias, vel passiones, prosequendas, vel fugiendas*».

<sup>261</sup> Cf. MARTÍNEZ GARCÍA, E., *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2002, p. 218.

<sup>262</sup> TOMÁS DE AQUINO, *S.S.*, Lib. 3, dist. 14, q. 1, a. 3, qc. 3, co. «*ex hoc ipso quod intellectus noster accipit a phantasmatis, sequitur in ipso quod scientiam habeat collativam, in quantum ex multis sensibus fit una memoria, et ex multis memoriis unum experimentum, et ex multis experimentis unum universale principium, ex quo alia concludit; et sic acquirit scientiam*».

a los que no se extiende su acción o pasión, de ninguna manera los aprehende su estimativa natural. En efecto, la estimativa natural se da en los animales, y por ella se ordenan en acciones propias o pasiones, persiguiéndolas o rehuyéndolas.<sup>263</sup>

Por la estimativa no se aprehende al individuo en cuanto individuo sino en tanto que es principio o término de una acción o pasión.<sup>264</sup> Esta es una característica que distingue la estimativa animal que *«aprehende su objeto únicamente en cuanto término o principio de una acción y pasión, no en cuanto comprendido en una naturaleza común; por consiguiente, no propiamente en su condición de individuo»*.<sup>265</sup> Cuando la oveja estima la nocividad de un lobo y huye, no lo hace porque “entienda” lo que percibe como ejemplar de determinada especie y con tales hábitos alimenticios, sino porque simplemente estima lo percibido como algo nocivo, y dándose automáticamente una respuesta determinada, según la inclinación natural propia. Así actúan las palomas cuando se esconden al oír el chillido de un aguilucho o las gallinas cuando ven proyectada en el suelo la silueta de un ave rapaz. En ningún caso el juicio de la estimativa trasciende lo particular.

El juicio que se hace por medio de la estimativa está determinado naturalmente, matizado quizás por el aprendizaje; el de la cogitativa lo está por la razón. Por este motivo puede ser un juicio mucho más perfecto que el que podría realizar cualquier animal mediante la estimativa, dado que el juicio que puede realizarse desde lo universal, es decir, desde las causas, es más perfecto que el juicio que sólo considera lo singular.<sup>266</sup>

Pero aquél que tiene cognición de lo universal conoce además lo particular, con tal que conozca que bajo lo universal se contiene lo particular; como quien conoce que todas las mulas son estériles, conoce que este animal, en cuanto que es mula, es estéril: pues aquél que conoce el particular, no por eso conoce el universal. En efecto, no si conozco que esa mula es estéril, conozco que todas las mulas lo sean. Se sigue, entonces, que una

<sup>263</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sent. D.A.*, Lib. 2, lect. 13, núm. 16. *«Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa, et aestimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, in quantum unitur intellectivae in eodem subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis; et hanc herbam, in quantum est eius cibus. Unde alia individua ad quae se non extendit eius actio vel passio, nullo modo apprehendit sua aestimativa naturali. Naturalis enim aestimativa datur animalibus, ut per eam ordinentur in actiones proprias, vel passiones, prosequendas, vel fugiendas»*.

<sup>264</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sent. D.A.*, Lib. 2, lect. 13, núm. 16.

<sup>265</sup> UBEDA PURKISS, M., "Introducción al tratado del hombre". En: Barbado Viejo, F., *Santo Tomás de Aquino. Suma Teológica*. Madrid: BAC, 2011, p. 56; TOMÁS DE AQUINO. *Expositio Posteriorum Analyticorum*. Lib. 1, lect. 42, núm. 5. *«Manifestum est enim quod sensus cognoscit aliquid tale, et non hoc. Non enim obiectum per se sensus est substantia et quod quid est, sed aliqua sensibilis qualitas, puta calidum, frigidum, album, nigrum, et alia huiusmodi»*.

<sup>266</sup> TOMÁS DE AQUINO, *E.P.A.*, Lib. 1, lect. 42, núm. 8. *«Manifestum est enim quod cognitio quae est per causam, nobilior est: causa autem per se est universalis causa, ut iam dictum est; et ideo cognitio per universalem causam, qualis est scientia, est honorabilis. Et quia huiusmodi universalem causam impossibile est apprehendere per sensum, ideo consequens est quod scientia, quae ostendit causam universalem, non solum sit honorabilior omni sensitiva cognitione, sed etiam omni alia intellectiva cognitione, dummodo sit de rebus quae habent causam; quia scire aliquid per causam universalem est nobilior quam intelligere qualitercunque id quod habet causam sine cognitione suae causae. Sed de primis, quae non habent causam, est alia ratio. Illa enim per se intelliguntur; et talis eorum cognitio est certior omni scientia, quia ex tali intelligentia scientia certitudinem habet»*.

demostración universal, por la cual se conozca lo universal y lo particular, es mejor que la demostración de lo particular, por la cual se conoce solamente lo particular.<sup>267</sup>

La conducta humana es, generalmente, consciente y, por lo tanto, es voluntaria. Los animales actúan en función de su instinto<sup>268</sup> y su experiencia, siendo incapaces de reflexionar acerca de aquello que es más conveniente en una situación concreta. La oveja no dudaría ni un solo momento para salir corriendo, puesto que la respuesta conductual sigue inmediatamente al juicio estimativo; el hombre, en cambio, delibera si es más conveniente salir corriendo, encaramarse a un árbol o alejarse despacio. El juicio humano, aunque más lento, es más eficaz porque al conocer desde las causas, conoce mejor la situación y cómo debe actuar.

De lo dicho se desprende que la actividad de la estimativa o cogitativa *«es una actividad organizadora de toda percepción en vista de los intereses biológicos del sujeto (y de las superiores funciones de la intelectualidad en el hombre)»*.<sup>269</sup> En el animal, es evidente que el interés "biológico", que se podría llamar "natural", es la conservación, ya sea la del propio individuo o la conservación de la especie. En el ser humano, en cambio, el acto conjunto de la cogitativa y la memoria, está ordenado a "preparar" lo percibido, para ser entendido.

En cambio, aunque entender no es operación ejercida por algún órgano, sin embargo, su objeto son los fantasmas, que así se refieren a ella como los colores a la vista: por lo que, como la vista no puede ver sin los colores, así el alma intelectual no puede entender sin los fantasmas. El alma también necesita, para entender, de potencias que preparen los fantasmas para que se produzca el acto de los inteligibles, es decir, la potencia cogitativa y la memorativa, de las cuales consta que, como son actos de los órganos del cuerpo por los cuales son operadas, no pueden permanecer después del cuerpo.<sup>270</sup>

La aprehensión de la realidad empieza por los sentidos y culmina en el concepto formado por la facultad intelectual, por medio de la especie intencional sensible. El conocimiento

---

<sup>267</sup> TOMÁS DE AQUINO, E.P.A., Lib. 1, lect. 38, núm. 5. *«Sed ille qui habet cognitionem de universali, cognoscit etiam particulare, dummodo sciat quod sub universali contineatur particulare; sicut qui cognoscit omnem mulam esse sterilem, scit hoc animal, quod cognoscit esse mulam, esse sterile: sed ille qui cognoscit particulare, non propter hoc cognoscit universale. Non enim si cognosco hanc mulam esse sterilem, propter hoc cognosco omnem mulam esse sterilem. Relinquitur ergo quod demonstratio universalis, per quam cognoscitur universale et particulare, sit potius quam particularis, per quam cognoscitur solum particulare»*.

<sup>268</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.S., Lib. 2, dist. 20, q. 2, a. 2, ad 5. *«Ad quantum dicendum, quod alia animalia non prosequuntur conveniens et fugiunt nocivum per rationis deliberationem, sed per naturalem instinctum aestimativae virtutis: et talis naturalis instinctus est etiam in pueris; unde etiam mamillas accipiunt, et alia eis convenientia, etiam sine hoc quod ab aliis doceantur»*.

<sup>269</sup> UBEDA PURKISS, Ibid., p. 59.

<sup>270</sup> TOMÁS DE AQUINO, C.G., Lib. 2, cap. 80, núm. 6. *«Intelligere autem etsi non sit operatio per aliquod organum corporale exercita, tamen obiecta eius sunt phantasmata, quae ita se habent ad ipsam ut colores ad visum: unde, sicut visus non potest videre sine coloribus, ita anima intellectiva non potest intelligere sine phantasmatibus. Indiget etiam anima ad intelligendum virtutibus praeparantibus phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitativa et memorativa: de quibus constat quod, cum sint actus quorundam organorum corporis per quae operantur, quod non possunt remanere post corpus»*.

animal es análogo al conocimiento humano pero no alcanza el concepto universal, dado que no posee la facultad de conocimiento universal sino estimativa, que es una facultad del orden sensible.

La psicología árabe distinguía expresamente la imaginación compositiva animal de la imaginación compositiva humana, quizá basados en la distinción aristotélica entre fantasía sensible y fantasía racional, que da pie para distinguir lo percibido en cuanto es imaginado y en cuanto es valorado. La estimativa y la cogitativa son las potencias por las que esta valoración es posible, teniendo en cuenta que la segunda es más perfecta porque participa de la razón.

La mayor perfección de la actividad de los sentidos internos en el ser humano ya se apunta en Aristóteles, quien tiene en cuenta aspectos de la actividad psíquica que son exclusivamente humanos, además de la capacidad intelectual. Así lo explica en referencia a la actividad de la memoria que llama reminiscencia, que es una función exclusivamente humana de la memoria, que se expondrá a continuación, procurando ser fieles a la concepción que de ella tiene el Aquinate.

#### 2.3.4 Memoria

La memoria es una facultad perteneciente a la sensibilidad, pero se diferencia del sentido común y la imaginación porque su objeto no es una forma sensible, sino la intención de preteridad en la sensación y la conservación las intenciones particulares percibidas por la estimativa. Así como por la imaginación se produce una imagen a partir de los sensibles *per se* que el sentido común recibe de las facultades sensitivas externas, la memoria conoce la preteridad y conserva los sensibles *per accidens* particulares, conocidos por la facultad estimativa. Santo Tomás, comenta la necesaria distinción entre estas facultades, tomando la explicación de Avicena como referencia:

Pero Avicena razonablemente demuestra que son potencias distintas. En efecto, siendo las potencias sensitivas actos de órganos corporales, es necesario que a diversas potencias corresponda una función: la recepción de formas sensibles pertenece al sentido, y su conservación pertenece a la fantasía o imaginación, lo mismo que en las cosas corporales observamos que la recepción pertenece a un principio y la conservación a otro: en efecto, las cosas húmedas son muy receptivas, pero las secas y duras son muy conservativas.

De manera semejante también, pertenece a otro principio el recibir y conservar tanto la forma recibida por el sentido como una cierta intención que el sentido no capta, pero que es percibida por la potencia estimativa incluso en los demás animales: en este caso, es la potencia memorativa la que retiene, siendo lo propio de ésta recordar la realidad, no

absolutamente, sino en cuanto que en el pretérito fue aprehendida por el sentido o por la inteligencia.<sup>271</sup>

La relación que establece el Aquinate entre la capacidad conservativa con la humedad y la sequedad, aunque es discutible a nivel fisiológico, es significativa por cuanto hace patente la consciencia que el autor tiene de la organicidad de estas facultades, de tal manera que las características del órgano se corresponden con la función que santo Tomás le atribuye. Entonces, por la memoria se aprehende la "pretereadad" o temporalidad de lo sentido, pudiéndolo recordar en cuanto pretérito. Explica santo Tomás en la *Suma Teológica*:

A aprehender las intenciones que no son captadas por el sentido se ordena la potencia "estimativa". – A conservarlas, la potencia "memorativa", que es, de algún modo, el tesoro de las intenciones; cuyo signo es que el principio de recuerdo está en los animales de algún tipo de intención, como que es nocivo o conveniente. Y la misma razón de pretérito, la cual pertenece a la memoria, se computa entre estas intenciones.<sup>272</sup>

Imaginación y memoria son sentidos conservativos, pues por ambas facultades es posible conservar lo sentido, pero no son reductibles a una sola facultad porque su objeto es distinto. Como el Aquinate menciona explícitamente, por la imaginación se conserva una imagen de lo sentido; por la memoria, *intenciones*.

Así pues, es evidente que, cuando el alma se vuelve a la imagen sensible, en cuanto que es una forma atesorada en la parte sensitiva, así es un acto de la imaginación o de la fantasía, o incluso de la inteligencia que considera lo universal que hay en esto. Pero si el alma se vuelve a la imagen sensible en cuanto que es imagen natural de lo que antes hemos oído o conocido, esto pertenece al acto de la memoria. Y, dado que ser imagen significa cierta intención acerca de la forma, por ello, Avicena dice convenientemente que la memoria considera la intención; en cambio, la imaginación hace referencia a la forma aprehendida por medio del sentido.<sup>273</sup>

---

<sup>271</sup> TOMÁS DE AQUINO, "De memoria et reminiscencia". En: Cruz Cruz, J., *Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el sentido y lo sensible y sobre la memoria y la reminiscencia*. Pamplona: EUNSA, 2001, p. 322-323. Sec. 1, Cap. 1, núm. 307. «*Sed Avicenna rationabiliter ostendit esse diversas potentias. Cum enim potentiae sensitivae sint actus corporalium organorum, necesse est ad diversas potentias pertinere receptionem formarum sensibilibus quae pertinet ad sensum, et conservationem earum, quae pertinet ad phantasia sive imaginationem; sicut in corporalibus videmus quod ad aliud principium pertinet receptio et conservatio: humida enim sunt bene receptiva, sicca autem et dura bene conservativa. Similiter etiam ad aliud principium pertinet recipere formam, et conservare receptam per sensum et intentionem aliquam per sensum non apprehensam, quamvis aestimativa percipit etiam in aliis animalibus, vis autem memorativa retinet, cuius est memorari rem non absolute, sed prout est in praeterito apprehensa a sensu vel intellectu*».

<sup>272</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 78, a. 4, co. «*Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis "aestimativa". – Ad conservandum autem eas, vis "memorativa", quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur*».

<sup>273</sup> CRUZ, *Ibid.*, p. 321-322. Sec. 1, cap. 3, núm. 343. «*Sic igitur manifestum est quod quando anima convertit se ad phantasma, prout est quaedam forma reservata in parte sensitiva, sic est actus imaginationis sive phantasiae, vel etiam intellectus considerantis circa hoc universale. Si autem anima convertatur ad ipsum, in quantum est imago eius, quod prius audivimus aut intelleximus, hoc pertinet ad actum memorandi. Et quia esse imaginem significat intentionem quamdam circa formam, ideo convenienter Avicenna dicit quod memoria respicit intentionem, imaginatio vero formam per sensum apprehensam*».

La memoria es considerada una facultad que pertenece *per se* a la dimensión sensible, aunque *per accidens* pueda considerarse que se encuentra en la parte intelectual del alma.<sup>274</sup> El término “memoria” también se utiliza en un sentido intelectual, para referirse a la conservación de las especies inteligibles entendidas.<sup>275</sup> Santo Tomás distingue específicamente la memoria intelectual de la sensitiva, localizando aquella en la mente; no así la sensitiva: «*A lo primeramente dicho, que la memoria que es común a nosotros y a los brutos, es aquella en que se conservan las intenciones particulares; y ésta no está en la mente, sino solamente aquella en la que se conservan las especies inteligibles*».<sup>276</sup>

En el comentario al libro *Acerca de la memoria y la reminiscencia* de Aristóteles, explica el Aquinate: «*Por parte de la operación intelectual, uno tiene memoria, porque lo aprendió de otro o porque lo conoció por sí mismo; y, por parte de la aprehensión sensible, uno tiene memoria, porque oyó o percibió por algún otro sentido*».<sup>277</sup> Precisa santo Tomás en la *Suma Teológica*:

La memoria, en cuanto archivadora de las especies, no es común a los hombres y a los animales. Pues las especies no se archivan sólo en la parte sensitiva, sino más bien en el conjunto, ya que la facultad memorativa es acto de un órgano. Pero el entendimiento, por su misma naturaleza, conserva las especies, más allá de la concomitancia del órgano corporal. De donde el *Filósofo* dice, en el tercer libro del *De anima*, que el alma es el lugar de las especies, no toda, sino el intelecto.<sup>278</sup>

A modo de síntesis, escribe santo Tomás: «*la memoria es un hábito, esto es, una conservación habitual de la imagen sensible, sin duda no en sí misma –esto pertenece a la*

---

<sup>274</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sent. D.S.*, Tract. 2 (*De memoria*), lect. 2, núm. 9. «*Unde manifestum est quod praedicta tria, scilicet magnitudo, motus et tempus, secundum quod sunt in phantasmate, comprehenduntur et cognoscuntur per sensum commune*»; n. 10. «*Unde concludit quod memoria sit intellectivae partis animae, sed per accidens; per se autem primi sensitivi, scilicet sensus communis*».

<sup>275</sup> TOMÁS DE AQUINO, *D.V.*, q. 10, a. 2, co. «*Constat quod memoria, proprie loquendo, non est in parte intellectiva, sed sensitiva tantum, ut philosophus probat. Sed quia intellectus non solum intelligit intelligibile, sed etiam intelligit se intelligere tale intelligibile, ideo nomen memoriae potest extendi ad notitiam, qua et si non cognoscatur obiectum ut in praeteritione modo praedicto, cognoscitur tamen obiectum de quo etiam prius est notitia habita, in quantum aliquis scit se eam prius habuisse; et sic omnis notitia non de novo accepta potest dici memoria*».

<sup>276</sup> TOMÁS DE AQUINO, *D.V.*, q. 10, a. 2, ad 1. «*Ad primum igitur dicendum, quod memoria quae communis est nobis et brutis, est illa in qua conservantur particulares intenciones; et haec non est in mente, sed illa tantum in qua conservantur species intelligibiles*».

<sup>277</sup> CRUZ, *Ibid.*, p. 316. Sec. 1, cap. 1, núm. 307. «*et ex quadam parte operationis intellectualis memoratur aliquis, quia didicit ab alio, vel quia speculatus est per seipsum; ex parte vero sensibilis apprehensionis memoratur, quia audivit vel vidit, vel aliquo alio sensu percepit*».

<sup>278</sup> TOMÁS DE AQUINO, *S.T.*, I, q. 79, a. 6, ad 1. «*Ad primum ergo dicendum quod memoria, secundum quod est conservativa specierum, non est nobis pecoribusque communis. Species enim conservantur non in parte animae sensitiva tantum, sed magis in coniuncto; cum vis memorativa sit actus organi cuiusdam. Sed intellectus secundum seipsum est conservativus specierum, praeter concomitantiam organi corporalis. Unde philosophus dicit, in III de anima, quod anima est locus specierum, non tota, sed intellectus*».

*potencia imaginativa—, sino en cuanto que la imagen sensible es imagen natural de algo sentido antes».*<sup>279</sup>

De modo análogo a la “*collatio*” de la cogitativa, la memoria humana posee la función rememorativa por participar de la razón. Santo Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, explica: «*No sólo tiene el hombre memoria, como los demás animales, por el recuerdo súbito de lo pasado, sino también “reminiscencia”, con la cual inquiere como por silogismos el recuerdo de lo pasado con respecto a las intenciones individuales».*<sup>280</sup>

Como se ha comentado, por la memoria se considera lo sentido en tanto que pretérito,<sup>281</sup> pero, además, en el ser humano tiene una función añadida, que consiste en la búsqueda consciente de un recuerdo,<sup>282</sup> la cual toma el nombre de reminiscencia. Discerniendo entre el reconocimiento de algo como pretéritamente sentido y la actividad de reminiscencia, puntualiza el Doctor Angélico: «*[la memoria es] dirigirse intencionalmente a la imagen sensible de alguna realidad, en cuanto que es la imagen natural de algo aprendido antes. Por lo tanto, si el movimiento de la cosa se produce sin el movimiento del tiempo, o viceversa, entonces no hay acto de reminiscencia».*<sup>283</sup>

El ser humano es capaz de reminiscencia porque es un ser de naturaleza racional. Los animales inferiores, en cambio, no son capaces de esta función de la memoria. El recuerdo parecería darse en los animales solamente de manera espontánea, evocado por un estímulo con el que guarda relación, o bien por un estado fisiológico determinado. No parece haber, en los animales, actividad de recuerdo más allá de estas situaciones. El Aquinate, comentando el *De memoria* de Aristóteles, explica gráficamente que: «*la reminiscencia no es nada más que la búsqueda de algo que se desgajó de la memoria. Y, por esto, en el acto de la reminiscencia vamos a la caza, esto es, buscamos lo que se sigue de algo anterior que tenemos en la memoria».*<sup>284</sup>

---

<sup>279</sup> CRUZ, *Ibid.*, p. 333. Sec. 1, cap. 3, núm. 349. «*Memoria est habitus, idest habitualis quaedam conservatio phantasmatis, non quidem secundum seipsum (hoc enim pertinet ad virtutem imaginativam), sed in quantum phantasma est imago alicuius prius sensati».*

<sup>280</sup> TOMÁS DE AQUINO, *S.T.*, I, q. 78, a. 4, co. «*Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut caetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam “reminiscentiam”, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones».*

<sup>281</sup> Cf. CRUZ, *Ibid.*, p. 316. Sec. 1, cap. 1, núm. 307; *Sent. D.S.*, Tract. 2, lect. 2, núm. 10. «*Ad memoriam autem pertinet apprehensione temporis secundum determinationem quamdam, secundum scilicet distantiam in praesenti nunc».*

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 343. Sec. 2, cap. 5, núm. 366. «*Est autem considerandum ulterius, quod quandoque pervenitur ad motum posteriorem ex aliquo priori secundum praedictum modum ab his qui quaerunt invenire motum consequentem perditum, et hoc proprie est reminisci; quando scilicet aliquis ex intentione inquirat alicuius rei memoriam».*

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 354. Sec. 2, cap. 7, núm. 396. «*hoc est memorari, phantasmati intendere alicuius rei prout est imago prius apprehensi. Unde, si motus rei fiat sine motu temporis, aut e converso, non reminiscitur».*

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 342. Sec. 2, cap. 5, núm. 362. «*reminiscentia nil est aliud quam inquisitio alicuius quod a memoria excidit. Et ideo reminiscendo venamus, id est inquirimus id quod consequenter est ab aliquo priori, quod in memoria tenemus».*

La capacidad de reminiscencia se puede facilitar resiguiendo en orden los recuerdos, o bien por una familiarización con ellos, es decir, acceder a ellos con frecuencia. Así, siguiendo la propuesta de Aristóteles, la psicología tomista contempla unas reglas para facilitar el recuerdo –anticipando así las formulaciones modernas sobre las reglas mnemotécnicas y las conclusiones de los experimentos de Ebbinghaus. Explica el Aquinate:

Por consiguiente, para que el proceso de la memoria y el de la reminiscencia se realicen bien, podemos aprender cuatro normas útiles, sacadas de lo expuesto. Primera; afanarse en poner en orden los conocimientos que se quieren retener. Segunda: aplicar profundamente y con ahinco la mente a dichos conocimientos. Tercera: meditar sobre ellos con frecuencia y según un orden. Cuarta: comenzar a recordar por el principio.<sup>285</sup>

La naturaleza racional del ser humano no sólo se manifiesta en la mayor perfección de la memoria sino también en la de los demás sentidos internos, como ya se ha comentado; perfección por la cual son posibles actividades distintivas del ser humano, como la imaginación creativa al servicio del arte. Santo Tomás dice:

La excelencia de la cogitativa y de la memoria en el hombre no estriba en lo que es propio de la parte sensitiva, sino en cierta afinidad y proximidad a la razón universal, que de algún modo refluye sobre ellas. Por consiguiente, no son facultades distintas, sino las mismas, aunque más perfectas que en los demás animales.<sup>286</sup>

El ejercicio de las facultades estimativa y memorativa es más imperfecto en los animales que en los seres humanos, porque no participan de la razón. La perfección de la facultad memorativa se manifiesta precisamente en la función de reminiscencia:

Por consiguiente, queda así aclarado que la reminiscencia es una pasión corporal, y no es un acto de la parte intelectual, sino de la sensitiva, que también en el hombre es más noble y más poderosa que en los demás animales, debido a su unión con la inteligencia. En efecto, siempre lo que es propio de un orden inferior se hace más perfecto cuando se une al orden que le supera, como si participase algo de su perfección.<sup>287</sup>

Los animales parecen recordar y valorar por costumbre (*consuetudo*), que es distinta de la comparación (*collatio*) de la que es capaz el ser humano. Estas comparaciones cogitativas son conservadas en la memoria, conformando lo que santo Tomás llama *experimentum*:

---

<sup>285</sup> Ibid., p. 344. Sec. 2, cap. 5, núm. 371. «*Sic ergo ad bene memorandum vel reminiscendum, ex praemissis quatuor documenta utilia addiscere possumus. Quorum primum est, ut studeat quae vult retinere in aliquem ordinem deducere. Secundo ut profunde et intente eis mentem apponat. Tertio ut frequenter meditetur secundum ordinem. Quarto ut incipiat reminisci a principio*».

<sup>286</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 78, a. 4, ad 5. «*Ad quintum dicendum quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per d 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>287</sup> CRUZ, Ibid., p. 358. Sec. 2, cap. 8, núm. 408. «*Sic ergo patet quod reminiscencia est corporalis passio, nec est actus partis intellectivae, sed sensitivae, quae etiam in homine est nobilior et virtuosior quam in aliis animalibus propter coniunctionem ad intellectum. Semper enim quod est inferioris ordinis perfectius fit suo superiori coniunctum, quasi aliquid de eius perfectione participans*».



Por sobre de la memoria en los hombres, como se dijo anteriormente, próximo está el *experimentum*, del cual los animales no participan sino poco. El *experimentum* procede, en efecto, de la comparación de muchos singulares recibidos en la memoria. Este tipo de comparación es propia del hombre, y pertenece a la potencia cogitativa, que se llama razón particular: la cual es colativa de las intenciones individuales, como la razón universal de las intenciones universales. Y, porque a partir de muchas sensaciones y de la memoria los animales se acostumbran a perseguir o evitar algo, por ello es que parecen participar de algo del experimento, aunque poco. Los hombres, en cambio, por encima del *experimentum*, que pertenece a la razón particular, tienen la razón universal, por la cual viven, como por aquello que es principal en ellos.<sup>288</sup>

El *experimentum* no es el simple cúmulo de intenciones particulares conservadas en la memoria, sino una cierta ordenación entre ellas, en cuanto se refieren a una misma cosa o situación. Es un conocimiento del nivel sensible que de algún modo prepara la imagen para ser entendida, por medio de la *collatio* que es posible por la facultad cogitativa. Por este motivo, el *experimentum* es sustrato del arte, que es un saber universal por el que se conoce el particular desde el conocimiento de las causas.

Dice, por lo tanto, primeramente, que por la memoria en los hombres es causado el *experimentum*. El modo de causarlo es este; que de muchas memorias reunidas tomadas de las cosas el hombre [tiene] *experimentum* de algo, el cual es potente para operar recta y fácilmente. Y por esto, porque el *experimentum* capacita para operar recta y más fácilmente, parece asemejarse el arte y la ciencia. Es, por lo tanto, una semejanza a tal punto que en ambos casos de muchos se concluye una acepción de algo de la cosa. En cambio, se distinguen porque por el arte captan los universales, por el *experimentum* los singulares, como es dicho después.<sup>289</sup>

El *experimentum* constituye el sustrato del saber científico, pues aunque es en el intelecto donde se da la ciencia, ésta concluye leyes universales a partir de experiencias concretas.<sup>290</sup> Remitiendo al ejemplo que pone el Doctor Angélico, procede considerar que

---

<sup>288</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sent. Metaph.*, Lib. 1, lect. 1, núm. 15. «*Supra memoriam autem in hominibus, ut infra dicitur, proximum est experimentum, quod quaedam animalia non participant nisi parum. Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. Huiusmodi autem collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur: quae est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium. Et, quia ex multis sensibus et memoria animalia ad aliquid consuescunt prosequendum vel vitandum, inde est quod aliquid experimenti, licet parum, participare videntur. Homines autem supra experimentum, quod pertinet ad rationem particularem, habent rationem universalem, per quam vivunt, sicut per id quod est principale in eis*».

<sup>289</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sent. Metaph.*, Lib. 1, lect. 1, núm. 17. «*Dicit ergo primo, quod ex memoria in hominibus experimentum causatur. Modus autem causandi est iste; quia ex multis memoriis unius rei accipit homo experimentum de aliquo, quo experimento potens est ad facile et recte operandum. Et ideo quia potentiam recte et faciliter operandi praebebat experimentum, videtur fere esse simile arti et scientiae. Est enim similitudo eo quod utrobique ex multis una acceptio alicuius rei sumitur. Dissimilitudo autem, quia per artem accipiuntur universalialia, per experimentum singularia, ut postea dicitur*».

<sup>290</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sent. Metaph.*, Lib. 1, lect. 1, núm. 15; *E.P.A.*, Lib. 2, lect. 20, núm. 11; Anthony J. Lisska comparte también esta coincidencia en: LISSKA, A.J., "A Look at Inner Sense in Aquinas: A Long-Neglected Faculty Psychology". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 2006. Vol. 80, núm. 1, p. 12. «*It is*

de muchos casos en los que una determinada hierba restablezca de la fiebre, casos particulares, se infiere que las hierbas de tal especie sanan de la fiebre, enunciado universal.

De la memoria hecha muchas veces acerca de alguna cosa, pero en diversos singulares, se toma el *experimentum*; porque el *experimentum* no parece ser otra cosa que coger algo a partir de muchos retenidos en la memoria. Pero el *experimentum* necesita de algún raciocinio acerca de lo particular, por el cual se conecta uno con otro, lo cual es propio de la razón. Como cuando alguien se acuerde de que tal hierba a menudo ha sanado a muchos de la fiebre, se dice haber *experimentum* de que tal hierba sana de la fiebre. La razón, en cambio, no permanece en el experimento de lo particular, sino de muchos particulares en los cuales hay experiencia, toma algo uno común, que es consolidado en el alma y lo considera sin consideración a singular alguno; y a esto común lo toma como principio del arte y de la ciencia. Como cuando el médico consideraba esa hierba como sanadora de la fiebre de Sócrates, y de Platón, y de muchos otros hombres singulares, es *experimentum*; pero, en cambio, su consideración de este asciende a que tal especie de hierba sana absolutamente la fiebre, esta es tomada como, cierta regla del arte de la medicina.<sup>291</sup>

La relación entre *experimentum* y ciencia que propone el Aquinate, es congruente con el método científico inductivo moderno; de tal manera que el planteamiento tomista puede bien considerarse pionero en el campo de la metodología de la ciencia. El método científico moderno, sin embargo, se limita a la generalización que no trasciende la cantidad, por lo que debe expresar sus conclusiones matemáticamente. La ciencia clásica, en cambio, está abierta a la generalización más allá de la consideración del ente en alguna de sus cualidades: cantidad, movimiento, etc., para considerarlo en cuanto ente, a cuyo estudio se ordena la metafísica.

Otra de las virtudes del planteamiento tomista es la distinción de distintos niveles del conocimiento, dentro de una continuidad entre los actos de las diversas facultades cognoscitivas. En el planteamiento del Aquinate, la forma de la facultad inferior es materia de la superior; así, por ejemplo, la forma sensible que produce la imaginación es materia del intelecto, es decir, aquello a partir de lo cual éste abstraerá la forma universal. E

---

*appropriate, I suggest, to compare the acts of awareness of the vis cogitativa with what is common sensibly referred to as "experience"».*

<sup>291</sup> TOMÁS DE AQUINO, E.P.A., Lib. 2, lect. 20, núm. 11. «*Ex memoria autem multoties facta circa eandem rem, in diversis tamen singularibus, fit experimentum; quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis. Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis. Puta cum aliquis recordatur quod talis herba multoties sanavit multos a febre, dicitur esse experimentum quod talis sit sanativa febris. Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune, quod firmatur in anima, et considerat illud absque consideratione alicuius singularium; et hoc commune accipit ut principium artis et scientiae. Puta quamdiu medicus consideravit hanc herbam sanasse Socratem febrientem, et Platonem, et multos alios singulares homines, est experimentum; cum autem sua consideratio ad hoc ascendit quod talis species herbae sanat febrientem simpliciter, hoc accipitur ut quaedam regula artis medicinae».*

inversamente, contemplando el conocimiento desde el acto intelectual, explica santo Tomás:

Ha de considerarse aquí que, donde quiera que estén las diversas potencias ordenadas, la potencia inferior se relaciona con la superior a modo de instrumento, puesto que la superior mueve a la inferior. Pero la acción es atribuida al agente principal por medio del instrumento: así decimos que el artesano corta por medio de la sierra. De este modo Aristóteles dice que el sentido común percibe por medio de la vista, del oído y de los otros sentidos propios que constituyen diversas partes potenciales del alma, pero no partes diversas de un continuo, como se decía arriba.<sup>292</sup>

La distinción de niveles epistemológicos es necesaria para distinguir el conocimiento intelectual en cuanto trasciende el ámbito sensible, y la perfección última de éste, por el que se significa el conocer humano. Por este motivo se expondrá a continuación, de un modo breve y sintético, el modo en el que santo Tomás pone en relación los sentidos internos con la potencia intelectual, cuyo acto es culminación y perfección última del conocer humano.

### 2.3.5 *El acto intelectual como culminación del conocer humano*

Olvidar o minusvalorar el protagonismo del intelecto en el conocer humano desdibuja la distinción entre el conocimiento humano y el animal; además de alejarse de la explicación que el Aquinate defiende. Santo Tomás, precisamente, depura la lectura averroísta de Aristóteles, en la cual los sentidos internos subordinados a la cogitativa se consideraban las facultades superiores del ser humano, como se ha comentado anteriormente.

Posteriormente en la historia de la filosofía, el Nominalismo del ocaso de la Edad Media favorecerá una concepción logicista del intelecto, limitándolo a la categorización lógica de los objetos; extralimitando así la esencia de la sensibilidad, en detrimento del conocimiento intelectual. Esta concepción no mantiene la división entre los diferentes sentidos internos sino que "afeita" las distinciones medievales para proponer una explicación simplificada de las facultades psíquicas.

La filosofía moderna, como se explicará en el próximo apartado, elabora una filosofía que rompe con la tradición clásica: el empirismo, por un lado, pretende explicar el conocimiento desde la sola consideración de los hechos empíricos; por otro, el racionalismo desarrolla una

---

<sup>292</sup> TOMÁS DE AQUINO, "De sensu et sensato". En: Cruz Cruz, J., *Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el sentido y lo sensible y sobre la memoria y la reminiscencia*. Pamplona: EUNSA, 2001, p. 301. Núm. 287; *Sent. D.S.*, Tract. 1, lect. 19, núm. 7. «*Considerandum autem est hic, quod ubicumque sint diversae potentiae ordinatae, inferior potentia comparatur ad superiorem per modum instrumenti, eo quod superior movet inferiorem. Actio autem attribuitur principali agenti per instrumentum, sicut dicimus, quod artifex secat per serram. Et per hunc modum philosophus dicit quod sensus communis sentit per visum et per auditum, et alios sensus proprios, qui sunt diversae partes potentiales animae; non autem diversae partes sunt alicuius continui, ut superius dicebatur*».

epistemología deductiva en base a la evidencia, partiendo de la convicción indudable de la propia existencia.

Martín Echavarría caracteriza la filosofía moderna como una ruptura con la filosofía anterior, que se manifestaría especialmente en tres escisiones: fe-razón, razón-experiencia y moral-psicología.<sup>293</sup> En el ámbito de estudio del presente trabajo es especialmente esclarecedor considerar la modernidad desde la escisión entre razón y experiencia que sugiere el profesor Echavarría como nota característica de la filosofía moderna; así como para comprender la incapacidad de estas corrientes para integrar ambas dimensiones constitutivas del conocimiento humano.

El conocimiento en el ser humano, está ordenado a entender las cosas y esto es posible por la facultad intelectual; por lo tanto, el conocimiento de las cosas que es posible mediante los sentidos internos debe entenderse en cuanto se ordena al acto intelectual. Así lo sugiere santo Tomás al explicar que la cogitativa y la memoria preparan la imagen para ser entendida. A su vez, como ya se ha comentado, su propio acto es perfeccionado por cierta participación de la facultad racional.<sup>294</sup>

En el planteamiento del Doctor Angélico, la distinción entre diversas facultades cognoscitivas y, a su vez, la justificación de su continuidad e integración en el acto intelectual, forma del alma humana, permiten armonizar la experiencia con la razón. El conocimiento racional parte de la aprehensión sensible; sería un error infructuoso posicionarse exclusivamente del lado de la percepción o del lado de la razón, que conduciría al escepticismo y al voluntarismo activista, como se comentará más adelante.

Como se ha venido argumentando a lo largo del presente estudio, siguiendo el planteamiento aristotélico-tomista, conocer consiste en aprehender la realidad desmaterializándola, para finalmente entenderla desde la abstracción de su especie

---

<sup>293</sup> Cf. ECHAVARRÍA, M.F., *De Aristóteles a Freud. Ensayo filosófico de historia de la psicología*. Lima: Vida y Espiritualidad, 2008, Cap. 2; Manuel Barbado también destaca el rechazo de los pensadores del renacimiento hacia la filosofía escolástica, en: Cf. BARBADO, M., *Introducción a la psicología experimental*. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1943, p. 243-245; Por otro lado, Lombo y Giménez-Amaya acaban su ensayo poniendo de relieve la actualidad de la idea clásica por la cual no se puede escindir la vida psíquica y la moral. Cf. LOMBO, J.A. y GIMÉNEZ AMAYA, J.M., *La unidad de la persona: aproximación interdisciplinaria desde la filosofía y la neurociencia*. Pamplona: EUNSA, 2013.

<sup>294</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 77, a. 7, co. «*Ostensum est autem supra quod inter potentias animae est multiplex ordo. Et ideo una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia. Sed quia essentia animae comparatur ad potentias et sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum, vel seorsum per se vel simul cum corpore; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, in quantum huiusmodi, est minus perfectum, consequens est quod potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus, unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. Sed secundum viam susceptivi principii, e converso potentiae imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum, sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subiectum et materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc, imperfectiores potentiae sunt priores in via generationis, prius enim animal generatur quam homo*».

universal. Este modo de explicar el conocimiento no es posible al margen de la explicación hilemórfica de la realidad, que propone Aristóteles. El conocimiento humano, entonces, se explica como un proceso aprehensivo de las formas de las cosas. A su vez, la aprehensión cognoscitiva depende de la naturaleza de quien conoce. Explica santo Tomás:

Es patente, pues, que la inmaterialidad de alguna cosa es razón de que sea cognoscitiva; y según el modo de inmaterialidad es el modo de cognición. Por esto, en II *De anima* se dice que las plantas, debido a su materialidad, no conocen. El sentido es cognoscitivo porque es receptivo de las especies sin materia, y el intelecto es el más cognoscitivo porque es el más separado de la materia y es inmixto, como es dicho en III *De anima*.<sup>295</sup>

La facultad intelectual es máximamente inmaterial y, por lo tanto, máximamente inteligible; al punto de ser subsistente y, por lo tanto, reflexiva. Consecuentemente, es capaz de auto-presencia en su acto. Explica santo Tomás: «*Las fuerzas cognoscitivas que no son subsistentes, sino actos de algún órgano, no se conocen a sí mismas; como es patente en los sentidos propios. Pero las fuerzas cognoscitivas subsistentes por sí mismas, se conocen a sí mismas*». <sup>296</sup>

El intelecto humano se halla en pura potencia respecto de las cosas inteligibles, por lo que el conocimiento de los objetos no está en acto ni es inmediato; debe primeramente aprehender las formas de las cosas a través de las facultades sensibles de conocimiento. Considerado en su potencialidad, el intelecto es capaz de entender todas las cosas, como ya afirma Aristóteles al decir que el alma es en cierto modo todas las cosas. De la explicación tomista se deduce que en el mismo acto de conocimiento intelectual, por el que conoce las cosas como separadas de la materia, el cognoscente se entiende a sí mismo en cuanto cognoscente. Es la idea que reformuló posteriormente Descartes en su conocido “*cogito ergo sum*” –sin entrar en los matices de la formulación cartesiana.

La naturaleza del entender humano, por lo tanto, consiste en conocerse conociendo;<sup>297</sup> y ésta es una experiencia inmediata. Respecto de este conocimiento, santo Tomás de Aquino se pregunta si el ser humano se conoce por su esencia o por una especie abstraída, cuestión que aborda distinguiendo distintos modos de conocer del intelecto:

---

<sup>295</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 14, a. 1, co. «*Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in II de anima dicitur quod plantae non cognoscunt, propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia, et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia et inmixtus, ut dicitur in III de anima*».

<sup>296</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 14, a. 2, ad 1. «*Ad primum ergo dicendum quod redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, inquantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur, inquantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas; sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes, cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur in libro de causis, quod sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam*». T.N.

<sup>297</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 87, a. 1, co.

Un modo en el que esto se dice, por esencia, se refiere a la misma cosa conocida, como conoce aquello por esencia cuando se conoce la esencia; en cambio, no se conoce por esencia, cuando su esencia no es conocida, sino alguno de sus accidentes. Otro modo es cuando se refiere a aquello por lo que algo es conocido; así es entendido que algo se conoce por su esencia porque la misma esencia es aquello por lo cual es conocido. Y aquél modo es investigado ahora, si el alma se entiende por su esencia.<sup>298</sup>

Cuando el alma humana se conoce por ver u oír, se conoce por algunos de sus accidentes; en cambio, cuando se conoce entendiendo, se conoce por su esencia. Aunque a veces puedan utilizarse de forma sinónima, santo Tomás precisa una diferencia entre el acto intelectual, propiamente hablando, y el acto discursivo. El acto intelectual es un acto simple en el que se aprehende la esencia; el acto discursivo o raciocinio consiste en un proceso de discernimiento.

Parece que puede haber cierta implicación de las facultades sensitivas interiores en el conocimiento discursivo, así como en la virtud de la prudencia, que perfecciona al intelecto en su uso práctico. Explica el Aquinate:

Sobre este punto, debe considerarse que pertenece definitivamente al intelecto, en el plano universal, el juicio sobre los primeros principios, y a la razón le pertenece el discurso, a partir de los principios, hasta las conclusiones. Así, en lo singular, la fuerza cogitativa es llamada intelecto, según que posee el juicio absoluto acerca de lo singular. De ahí que diga que al intelecto pertenece la prudencia, la sensatez (synesis) y el juicio recto sobre lo equitativo (gnomes). Pero se llama razón particular según que discurre de uno a otro. A ella, le pertenece también el buen consejo (eubolia), que Aristóteles, ahora no enumera, ni dice que se refiera a lo extremo.<sup>299</sup>

Entonces, aunque la prudencia verse sobre lo particular, debe considerarse una actividad eminentemente intelectual; aunque no por ello desconectada de la sensibilidad. En la medida en que haya un proceso discursivo, parecerían estar implicados los sentidos internos, no sólo por la necesidad de las imágenes sino por la particularidad material a la cual el juicio prudencial tiende;<sup>300</sup> aunque deba afirmarse, siguiendo a santo Tomás, que la

---

<sup>298</sup> TOMÁS DE AQUINO, *D.V.*, q. 10, a. 8, co. «*Uno modo ut hoc quod dicitur, per essentiam, referatur ad ipsam rem cognitam, ut illud intelligatur per essentiam cognosci cuius essentia cognoscitur; illud autem non, cuius essentia non cognoscitur, sed accidentia quaedam eius. Alio modo ut referatur ad id quo aliquid cognoscitur; ut sic intelligatur aliquid per suam essentiam cognosci, quia ipsa essentia est quo cognoscitur. Et hoc modo ad praesens quaeritur, utrum anima per suam essentiam intelligat se*». T.N.

<sup>299</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la ética a Nicomaco de Aristóteles*. Pamplona: EUNSA, 2000, p.257. Lib. 6, lect. 9, núm. 21. «*Est autem considerandum circa ea quae hic dicta sunt quod sicut pertinet ad intellectum absolutum in universalibus iudicium de primis principiis, ad rationem autem pertinet discursus a principiis in conclusiones, ita etiam circa singularia vis cogitativa hominis vocatur intellectus secundum quod habet absolutum iudicium de singularibus. Unde ad intellectum dicit pertinere prudentiam et synesim et gnomen. Dicitur autem ratio particularis, secundum quod discurrebat ab uno in aliud. Et ad hanc pertinet eubolia, quam philosophus his non connumeravit nec dixit eam esse extremorum*».

<sup>300</sup> Cf. ALLERS, R., "The Intellectual Cognition of Particulars". *The Thomist*, 1941. Vol. 3, núm. 1, p. 110.

prudencia reside primariamente en el intelecto y, en todo caso, secundariamente en el sentido.<sup>301</sup>

La necesidad de abstraer la forma universal de lo previamente recibido por los sentidos comporta que el conocimiento humano no sea un acto simple sino un discurrir (*διανοεῖν*) en el que se considere y se discierna acerca de los singulares percibidos. Los sentidos internos, especialmente la cogitativa, son las facultades que, bajo la luz del intelecto, son sustrato en esta labor discursiva. Cobra sentido, entonces, la evolución histórica que ha tenido la psicología desde el planteamiento galénico, en cuanto que se ha sido necesario distinguir, aunque no independizar, el conocimiento sensible del intelectual. Aunque todas las facultades de conocimiento convergen en un objeto, el sentido aprehende las intenciones de la realidad bajo las condiciones de la materia, mientras que el raciocinio y el intelecto, separadas de la materia.

A lo primeramente dicho, que dista más la razón del sentido que el intelecto de la razón: porque el sentido y la razón no comunican en un objeto; porque el sentido aprehende las intenciones de las cosas con las condiciones de la materia; en cambio, la razón y el intelecto [aprehenden] las intenciones separadas de las condiciones de la materia; por lo tanto, convienen en el objeto; difieren, en cambio, en el modo: porque la razón alcanza el conocimiento de la verdad inquiriendo, lo que el intelecto ve por intuición simple; por lo tanto, la razón termina en el intelecto; de donde en la demostración la certitud se da por resolución en los primeros principios, de los cuales es el intelecto: y por esto no es inconveniente, si los hombres en su último grado llegan al grado intelectual.<sup>302</sup>

La regencia de la facultad intelectual y su principalidad en el conocimiento humano quedan confirmados en la explicación del Aquinate, en la que defiende que el intelecto es capaz de conocer lo singular material –que parecería deber ser atribuida principalmente a la facultad cogitativa. El Aquinate distingue entre el conocimiento directo y el indirecto que pueda tener el intelecto, distinción da pie a poder afirmar que el conocimiento se da desde esta facultad:

---

<sup>301</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., II-II, q. 47, a. 3, co. «*Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quae est finis practicae rationis. Nullus autem potest convenienter aliquid alteri applicare nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod applicandum est et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quae sunt operationes.*»; ad 3 «*Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam et experimentum ad prompte iudicandum de particularibus expertis. Non tamen ita quod prudentia sit in sensu interiori sicut in subiecto principali, sed principaliter quidem est in ratione, per quamdam autem applicationem pertingit ad huiusmodi sensum.*».

<sup>302</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.S., Lib. 2, dist. 9, q. 1, a. 8, ad 1. «*Ad primum ergo dicendum, quod plus distat ratio a sensu quam intellectus a ratione: quia sensus et ratio non communicant in uno objecto; cum sensus apprehendat intentiones rerum cum conditionibus materiae; ratio autem et intellectus intentiones a conditionibus materiae separatas; unde in objecto conveniunt; differunt autem in modo: quia in cognitionem veritatis ratio inquirendo pervenit, quam intellectus simplici intuitu videt; unde ratio ad intellectum terminatur; unde etiam in demonstrationibus certitudo est per resolutionem ad prima principia, quorum est intellectus: et ideo non est inconveniens, si homines in sui ultimo gradu ad gradum intellectualium pertingunt.*».

Respondo diciendo que nuestro intelecto no puede conocer de modo directo y primero lo singular en las cosas materiales. El porqué de esto es que el principio de singularidad en las cosas materiales es la materia individual, en cambio, nuestro intelecto, como se ha dicho previamente, entiende abstrayendo las especies inteligibles de tal manera de la materia. En cambio, lo que de la materia individual se abstrae, es universal. Por eso, nuestro intelecto no es conocedor sino de lo universal. En cambio, indirectamente, y como por reflexión, puede conocer el singular, porque, como se ha dicho anteriormente, aún después que abstrae las especies inteligibles, no puede entender según ella en acto si no convirtiéndose al fantasma, en el cual entiende las especies inteligibles, como se dice en III *De anima*. Así, pues, entiende directamente el mismo universal por la especie inteligible; indirectamente, en cambio, los singulares de los que son los fantasmas. Y ese modo forma esta proposición, Sócrates es hombre.<sup>303</sup>

De lo anteriormente explicado por el Aquinate, parece claro que el conocimiento humano se da desde el intelecto, aún de lo singular, como volviéndose a los fantasmas de la imaginación. Esta vuelta a los fantasmas, *conversio ad phantasmata*, implica de algún modo la facultad cogitativa. Entonces, considerar que el intelecto no puede conocer de ningún modo lo singular y que, en todo caso, este conocimiento es posible solo por la cogitativa, parecería ser una interpretación que se aleja de lo explicitado en este fragmento del Doctor Angélico.

El conocimiento de lo singular como ejemplar de un universal debe atribuirse a la facultad que posea el universal. Atribuir esta operación a la cogitativa sola parecería problemático en cuanto la facultad no dispondría del universal en acto al cual relacionar con lo particular. Interpretaciones en esta línea averroizante parecen magnificar la función cogitativa en detrimento de la intelectual, que quedaría de este modo al servicio de la facultad sensible, al devenir el universal un instrumento para el conocimiento substancial del singular y no viceversa. No parece ser ésta la idea de santo Tomás, el cual en *Sent. De anima*, explica:

Luego, lo que no es conocido por el sentido propio, si es algo universal, se aprehende por el intelecto; no, en cambio, todo lo que el intelecto puede aprehender en las cosas sensibles, [se] puede llamar sensible *per accidens*, sino necesariamente lo que en referencia a las cosas sensibles se aprehende en el intelecto. Como necesariamente cuando veo a alguien hablar, o moverse, aprehendo por el intelecto su vida, por esto puedo decir que lo veo vivir. Pero si se aprehenden los singulares, como que veo lo coloreado, percibo aquel hombre o aquél animal, de ese modo la aprehensión en el hombre se da por la potencia cogitativa, la

---

<sup>303</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 86, a. 1, co. «*Respondeo dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis, intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare, quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III de anima. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem, Socrates est homo*».



cual se dice necesariamente razón particular, la cual es comparativa de las intenciones individuales, como la razón universal es comparativa de las intenciones universales.<sup>304</sup>

Santo Tomás de Aquino, contrariamente a lo que los filósofos árabes sugerían, defiende que el intelecto no debe considerarse separadamente en el ser humano sino que constituye su facultad principal, cuyo acto es la expresión más perfecta de su personalidad. Ello no se contradice con la necesidad que (el intelecto) tiene de las facultades orgánicas para conocer, sino que ellas quedan entendidas en función de él. Explica santo Tomás:

Pero conviene que otra potencia discerna entre ser y carne, esto es, lo que la carne es. Pero esto ocurre de dos modos: un modo es que la misma carne o quiddidad de la carne sean conocidas completamente por potencias diversas: por ejemplo, que por la potencia intelectual se conozca la quiddidad de la carne, [y] por la potencia sensitiva se conoce la carne: y esto ocurre cuando el alma por sí conoce el singular y por sí conoce la naturaleza de las especies. De otro modo ocurre, que se conozca la carne y lo que es de la carne: no que sea por una y otra potencia: pero porque una y la misma potencia, de uno y otro modo, conoce la carne, y lo que es de ella: y esto conviene que sea así, en cuanto el alma compara lo universal con lo singular. Como se ha dicho anteriormente al respecto, porque no podríamos sentir la diferencia de lo dulce y lo blanco si no hubiese una potencia sensitiva común que conociese ambos, así, tampoco podríamos conocer la relación de lo universal con lo particular, si no hubiese una potencia que conociese ambos. El intelecto, pues, conoce ambos, pero de uno y otro modo.<sup>305</sup>

A partir del ocaso de la Edad Media, con el auge del Nominalismo, la propuesta tomista será abandonada, lo que conllevará una simplificación de la explicación acerca de los sentidos internos como facultades que fundamentan los distintos procesos psicológicos cognoscitivos. Consecuentemente, sus objetos quedarán insuficientemente distinguidos o directamente confundidos. La filosofía moderna, queriendo evitar los planteamientos medievales, formula propuestas nuevas que evitan las argumentaciones medievales, de gran potencia explicativa e integración sistemática de los diversos aspectos de la vida

---

<sup>304</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sent. D.A.*, Lib. 2, lect. 13, núm. 14. «*Quod ergo sensu proprio non cognoscitur, si sit aliquid universale, apprehenditur intellectu; non tamen omne quod intellectu apprehendi potest in re sensibili, potest dici sensibile per accidens, sed statim quod ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu. Sicut statim cum video aliquem loquentem, vel movere seipsum, apprehendo per intellectum vitam eius, unde possum dicere quod video eum vivere. Si vero apprehendatur in singulari, utputa cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hoc animal, huiusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim cogitativam, quae dicitur etiam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis est collativa rationum universalium*».

<sup>305</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sent. D.A.*, Lib. 3, lect. 8, núm. 13. «*Sed oportet quod alia potentia discernat esse carni, idest quod quid est carnis. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo sic quod ipsa caro vel quidditas carnis cognoscantur omnino potentiis abinvicem diversis: puta quod potentia intellectiva cognoscitur quidditas carnis, potentia sensitiva cognoscitur caro: et hoc contingit quando anima per se cognoscit singulare et per se cognoscit naturam speciei. Alio modo contingit, quod cognoscitur caro, et quod quid est carnis: non quod sit alia et alia potentia: sed quia una et eadem potentia, alio et alio modo, cognoscit carnem, et quod quid est eius: et illud oportet esse, cum anima comparat universale ad singulare. Sicut enim supra dictum est, quia non possemus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva communis quae cognosceret utrumque, ita etiam non possemus cognoscere comparisonem universalis ad particulare, nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo*».

psíquica. A pesar de todo, las propuestas modernas no están exentas de dificultades en su intento explicativo de la dinámica psíquica humana.

### 3 Decadencia de la teoría de los sentidos internos

Después de la aportación de santo Tomás de Aquino, los autores que hablaron acerca de las facultades psíquicas interiores, fuera de la escuela tomista, tendieron a simplificar estas cuatro facultades a dos, o considerarlas unitariamente como una sola facultad de la sensibilidad interna. La polémica en torno a la metafísica tomista que se dio en el ocaso de la Edad Media propició nuevas formulaciones, a las que siguió una nueva concepción acerca del conocer humano. La “navaja de Ockham”, como método filosófico, surgió como remedio a las “intrincadas” discusiones metafísicas y teológicas del momento, y favoreció la elaboración de planteamientos filosóficos alternativos, que fueron dejando de lado las propuestas anteriores.

#### 3.1 Ocaso de la escolástica

Juan Duns Escoto (1266-1308) es un autor del siglo XIII que cabe tener en cuenta por ser uno de los principales objetores de la metafísica tomista. Es un autor cuyo aristotelismo, comenta Canals, «es de signo diverso y en muchas dimensiones opuesto al de santo Tomás, y más bien podría hablarse de un “avicenismo” agustiniano»;<sup>306</sup> pues, «los dos autores que ponen en marcha su reflexión son Avicena y san Agustín, pero la reacción contra el necesitarismo del primero lleva a una desplatonización del agustinismo».<sup>307</sup>

La actitud crítica de Escoto respecto de la escolástica tomista, aunque se centra en el campo teológico,<sup>308</sup> implica divergencias significativas en las concepciones metafísicas y epistemológicas sobre las que se fundaba la teología; reformulaciones que, a su vez, repercutirían en las demás ciencias, como en la psicología.

Una tesis que defiende este autor, apodado *Doctor Subtilis* por la sutileza en sus análisis filosóficos, es la necesaria univocidad del ente como requisito para que exista la metafísica;<sup>309</sup> idea que polemiza con el pensamiento de santo Tomás de Aquino, quien defiende la analogía como característica esencial del lenguaje humano. Respecto de esta idea de Escoto, sintetiza Canals:

La univocidad tiene sentido ciertamente de que por ella se posibilita la predicación *in quid*, esencial quiditativa de los conceptos universalísimos y primeros respecto de los inferiores

<sup>306</sup> CANALS VIDAL, F., *Historia de la filosofía medieval*. Barcelona: Herder, 1992, p. 261.

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>308</sup> FORMENT GIRALT, E., *Ser y persona*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1982, p. 96. «Las razones que aporta Escoto para demostrar su doctrina, o más bien para mostrar su veracidad, son de orden teológico, limitándose a criticar las otras formulaciones teológicas de los principales misterios de la fe cristiana, la Encarnación y la Trinidad, y a indicar que su doctrina permite una exposición de estos misterios».

<sup>309</sup> Cf. CANALS VIDAL, F., *Historia de la filosofía medieval*. Barcelona: Herder, 1992, p. 265. «La univocidad del ente es precisamente lo que se exige para que la metafísica tenga sentido».

en que se contraen. Pero el ente no se predica quiditativamente sino *in quale quid* de sus propiedades universales o "pasiones", lo uno, lo verdadero y lo bueno; y en el mismo sentido se predica respecto de las últimas diferencias de la *species specialissima* y de la *haecceitas* o diferencia formal de lo individual.

El indudable esencialismo de la metafísica de Duns Escoto y la tendencia a interpretar desde otros presupuestos que los suyos la univocidad del ente y el sentido quiditativo de los predicados divinos han dado a su sistema una apariencia onto-teológica, con lo que su misma doctrina de lo sobrenatural parecería convertirse en una reducción racionalista e inmanentista.<sup>310</sup>

La adopción del planteamiento de Duns Escoto lleva a conclusiones alejadas de las que se siguen del planteamiento tomista.<sup>311</sup> Así, Escoto distingue cuatro modos de conocimiento:

A la solución más completa de estas cuestiones es sabido que hay cuatro grados en la cognición sensitiva. El primero es el de la cognición intuitiva, que es sobre la cosa presente no solo cognoscible por especie, ni solo por la razón, sino en su propia naturaleza. El segundo grado es el de las cosas conocidas por la especie generadas de sí mismas. El tercero es por una especie procedente de alguna manera de la potencia cognitiva, y esto procede de la especie de algo impresas en ella. Todas estas cogniciones son *per se*. Por ejemplo, del primer grado, es la visión que ve el color; del segundo, la fantasía que se imagina el color visto; del tercero, la fantasía que se imagina un monte de oro, o de negro suave que ve, y que se imagina negrísimo. En estas cogniciones es de algún modo universal y particular, como es patente en el primer libro de la *Física* de Avicena. Incluso la cognición de lo universal es cognición *per se*, sobre todo en el intelecto. Más allá de aquellos grados de cognición está la cognición *per accidens*; y esto debido a lo opuesto por remoción o por objeto.<sup>312</sup>

El uso que Duns Escoto hace de los términos intuición y abstracción es característico de su propuesta, que Escoto utiliza para diferenciar el conocimiento de lo presente a los sentidos de aquél que se da en ausencia de la cosa percibida.<sup>313</sup> Además, parece escindir la

---

<sup>310</sup> Ibid., p. 267.

<sup>311</sup> ALLERS, R., "The Intellectual Cognition of Particulars". *The Thomist*, 1941. Vol. 3, núm. 1, p. 156. «*The analogical way of understanding is the counterpart of the analogical structure of being. The terms we use are ambiguous or equivocal; but the fact that we know this equivocation is a proof of our capacity of understanding, somehow, even things which are beyond our power of understanding*».

<sup>312</sup> IOHANNES DUNS ESCOTUS, *Quaestiones subtissimae in metaphysicam Aristotelis*. [En línea]. <[http://individual.utoronto.ca/pking/resources/scotus/In\\_Meta.txt](http://individual.utoronto.ca/pking/resources/scotus/In_Meta.txt)>. [2014/02/25]. q. 3. «*Ad pleniorum igitur solutionem quaestionis istius est sciendum quod quattuor sunt gradus in cognitione sensitiva. Primus est intuitiva cognitionis, quae est de re praesente non tantum per speciem, nec tantum sub ratione cognoscibilis, sed in propria natura. Secundus gradus est rei cognitae per speciem propriam ex se genitam. Tertius est per speciem aliquam factam a virtute cognitiva, et hoc ex speciebus aliquorum propriis sibi impressis. Omnes istae cognitiones sunt per se. Verbi gratia, de primo gradu, visus videt colorem; de secundo, phantasia imaginatur colorem visum; de tertio, phantasia imaginatur montem aureum, vel ex nigro debili, quod vidit, imaginatur nigerrimum. In istis cognitionibus est aliquo modo uniuersale et particulare, sicut patet I Physicorum Auicennae. Et cognitio in uniuersali adhuc est cognitio per se, maxime in intellectu. Ultra hos gradus cognitionis est cognitio per accidens; et hoc: vel oppositi per remotionem, vel obiecti*». T.N.

<sup>313</sup> CANALS VIDAL, F., *Historia de la filosofía medieval*. Barcelona: Herder, 1992, p. 268. «*Mientras que para un ontologismo platonizante lo concebido se interpreta como contenido de intuición, y para el aristotelismo de santo*

comunicación entre ambos tipos de conocimientos –que en el planteamiento tomista, en cambio, se consideran consecutivos, al basarse la abstracción en la sensación.<sup>314</sup>

Estas divergencias de la propuesta escotista, entre otras, configuraron una comprensión del conocer humano que supuso una crisis filosófica,<sup>315</sup> la cual repercutió en todos saberes basados en él –debiendo ser replanteados. Dos de los aspectos que fueron cuestionados, de especial repercusión en la psicología, son: por un lado, la unidad entre la dimensión sensible y la intelectual en el conocer o, más concretamente, la necesidad que el intelecto tiene del fantasma<sup>316</sup> –con lo cual, el paso abstractivo desde el conocimiento singular al conocimiento universal debía ser reformulado;<sup>317</sup> por otro lado, el acto intelectual como “*duplex cognitio*” –por la cual, en el acto de entender, el cognoscente se conoce a sí mismo y, además, alcanza el conocimiento del singular por un cierto tipo de reflexión, llamada “*conversio ad phantasmata*”.

La renuncia a la explicación tomista del conocimiento intelectual supuso escindir la experiencia de sí, el acto reflexivo en el cual uno se hace auto-presente, del conocimiento intelectual de las cosas; obligando a entender la consciencia de sí como un contenido cognoscitivo más, una idea. Para Descartes, punto de partida del pensamiento y, para Hume, un conjunto de sensaciones. Sin embargo, concebir la auto-presencia como cualquier otro conocimiento es problemático, como se hace patente en la resolución que dan los autores modernos a esta cuestión. Se tomaron, principalmente, dos vías para

---

*Tomás lo enunciable es el lugar propio de la verdad del entendimiento, para Duns Escoto el conocimiento por representación y concepto supone la imperfección y distancia de la relación cognoscitiva».*

<sup>314</sup> IOHANNES DUNS ESCOTUS, *A treatise on God as first principle*. [En línea]. <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_1264-1308\\_Scotus\\_Ioannes\\_Duns\\_A\\_Treatise\\_on\\_God\\_As\\_First\\_Principle\\_EN.doc.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1264-1308_Scotus_Ioannes_Duns_A_Treatise_on_God_As_First_Principle_EN.doc.html)>. [2014/07/16].

«El conocimiento mediante lo que es similar es meramente conocimiento bajo un aspecto universal, en cuanto que las cosas se parecen. A través de tal universal lo que distingue propiamente cada uno permanecería desconocido. Además, tal conocimiento mediante el universal no es intuitivo sino abstractivo, y el conocimiento intuitivo es el más perfecto de los dos. Y también, uno y el mismo acto no tiene dos objetos adecuados. ‘A’ es su propio objeto adecuado, y por lo tanto no conoce ‘B’». T.N.

<sup>315</sup> CANALS VIDAL, F., *Historia de la filosofía medieval*. Barcelona: Herder, 1992, p. 268. «Duns Escoto, pasando más allá del realismo moderado habría encontrado su posición propia en la afirmación de la existencia de los universales en las cosas, con anterioridad a la abstracción intelectual, y habría pensado incluso según este ultrarrealismo los mismos atributos del ser divino».

<sup>316</sup> DUMONT, R.E., "The Role of the Phantasm in the Psychology of Duns Scotus". *The Monist*, 1965. Vol. 49, núm. 4, p. 633. «If phantasms are required within the imagination in order for the intellect to pursue its own ratiocination, this is not due to the intellect as such. It is rather explained by the coordination demanded on the part of these two powers. That while the intellect is considering its own object, the conceptual quiddity which is universal, the imagination must consider simultaneously some singular image or phantasm corresponding to this quiddity. Scotus informs us that it would be a vilification of the intellectual nature within us if one asserted that the intellect has an unqualified need of the phantasm in the pursuit of intellection. It would degrade the intellect to the level of sentiency».

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 633. «The quiddity or common nature possesses three successive stages: first it exists in the exterior object as individuated by thisness; secondly, it exists within the phantasm not as individuated by thisness but under a mode of particularity and singularity; thirdly, it exists within the intellect neither as individuated nor under a mode of particularity but rather under a mode of universality. This universalization is affected by the agent intellect through the process of abstraction in which the quiddity or common nature present within the phantasm as derived from the exterior object is transferred to the possible intellect to become the intelligible species».

explicarla: por un lado, la dualista, por la que la auto-consciencia se afirma como punto de partida del pensar y se desvincula del conocimiento sensible, como propone Descartes; por otro, la monista, tanto de corte espiritualista, como propone Berkeley, como de corte materialista, como se plantea en Hobbes, Hume y los demás autores empiristas. Esta segunda vía resuelve la cuestión subsumiendo uno de los aspectos del acto intelectual en el otro: en la reducción espiritualista, el conocer discurre deductivamente a partir de la auto-consciencia; en la reducción empirista, la auto-consciencia se reduce a conocimiento sensible.<sup>318</sup>

Para terminar la breve referencia hecha al planteamiento escotista, a partir del cual se perdió la tradición filosófica escolástica, valga el siguiente fragmento del autor, quien justifica su simplificación de las facultades psíquicas recurriendo a explicaciones de Aristóteles en las que parece prescindir de alguna de ellas; como, por ejemplo, cuando atribuye la capacidad de recibir y de conservar a la misma facultad. Dice Escoto:

De otro modo, entonces, se puede salvar la intención de Aristóteles, porque de lo mismo nada se dice de la providencia de lo futuro sino en cuanto de la memoria, y de aquello concluye: "Y de acuerdo con ello, son algo distinto de la prudencia", casi no es otro grado más allá de la memoria. Entonces, destacando que aquí no distingue entre la fantasía y la memoria, ni entre el sentido y la estimativa; y toda potencia aprehensiva tiene una apetitiva propia; entonces todo animal tiene un doble apetito, uno sensitivo, otro de la estimativa; entonces, todo animal como tiene sentido, así alguna estimativa. Pero donde estas virtudes son sin otras retentivas, entonces no hay aprehensión ni apetito de lo conveniente ni conveniencia de la naturaleza, pero ni lo sensible que pertenece a la estimativa, sino en cuanto en presencia de lo sensible. Se sigue entonces en cuanto algo presente, nada pone a propósito, ni parecido. Del cual, por lo tanto, tienen fantasía retentiva de las especies sensibles y memoria retentiva de las especies convenientes estimadas, si en ausencia del acto se fantasease de lo sensible, y también estimase lo conveniente del acto. Y pertoca al apetito de la fantasía no incentivará porque lo fuertemente imaginado no es deleitable de los sentidos aunque si es conveniente de la naturaleza, el apetito de la estimativa incentiva. Y entonces, de tal memoria y estimación y apetito, prosiguiendo en ausencia, no deleitables del sentido sino convenientes de la

---

<sup>318</sup> ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Universitat Abat Oliba CEU, 2005, p. 128-129. El profesor Echavarría distingue varias posturas en referencia a la concepción de la relación alma-cuerpo, presentes en la psicología contemporánea, que están enraizadas en estos planteamientos modernos; que principalmente son: «1) *El monismo materialista, que reduce el hombre a su cuerpo. Cercanos a esta postura están los que niegan la pertenencia del tema del alma al ámbito científico, aún sin negar tal vez que exista; [...] 4) El dualismo espiritualista: es la postura clásica platónica o cartesiana, según la cual alma y cuerpo son dos substancias distintas, que entrarían en contacto extrínsecamente, en cuanto una comanda a la otra. Reaparece en algunos autores de psicología contemporánea, con ciertas variaciones; 5) El monismo espiritualista, que tiene a reducir todo el hombre a su mente, a su existencia o a su libertad (es la postura de algunos autores humanistas y existencialistas)*».

naturaleza, es acto del bruto parecido al acto de la prudencia en nosotros, por cuanto la ejecución es parecida.<sup>319</sup>

Otro autor de gran influencia en esta época es Guillermo de Ockham (1280-1349), iniciador de la corriente nominalista, cuyo deseo de resolver las polémicas metafísicas le motivó a proponer un criterio de validez filosófica que optaba por la simplicidad. Aparte de sus divergencias filosóficas con el planteamiento escotista sobre la intuición y la abstracción,<sup>320</sup> Ockham es conocido, sobre todo, por el principio metodológico consistente en la idea de que la pluralidad no debe ponerse innecesariamente: *"pluralitas non est ponenda sine necessitate"*,<sup>321</sup> que, aplicada al conocimiento, arremete contra los conceptos universales, que son vistos como *"flatus vocis"*. Comenta Canals:

La verdadera fisonomía del nominalismo ockhamista se revela en la crítica de las doctrinas que sostienen la existencia de los universales "en las cosas", sea por afirmar como santo Tomás de Aquino el carácter ontológicamente compuesto de lo individual sensible, sea por distinguir como Duns Escoto las formalidades universales y la *haecceitas* como existentes en las cosas con anterioridad al conocimiento de las mismas.

[...] El nominalismo respecto de las significaciones universales no se funda en Ockham en modo alguno en una crítica del conocimiento representativo universal, es decir, en un inmediatismo gnoseológico empirista, sino en un postulado de unidad esencial de lo singular, que se desintegraría con la atribución de realidad a naturalezas comunes y la consiguiente afirmación de composiciones o de distinciones formales entre caracteres genéricos específicos e individuantes.<sup>322</sup>

---

<sup>319</sup> IOHANNES DUNS ESCOTUS, *Quaestiones subtissimae in metaphysicam Aristotelis*. [En línea]. <[http://individual.utoronto.ca/pking/resources/scotus/In\\_Meta.txt](http://individual.utoronto.ca/pking/resources/scotus/In_Meta.txt)>. [2014/02/25]. «1.3. *Utrum prudentia sit in brutis. IV. Responsio addita. Aliter uero potest saluari intentio Aristotelis, quia ipse nihil loquitur de prouidentia futurorum sed tantum de memoria, et ex hoc concludit: "Et propter hoc alia prudentia sunt", quasi ille non sit gradus alius ultra memoriam. Notandum ergo quod hic non distinguit inter phantasiam et memoriam, nec inter sensum et aestimatiuam; et omnis potentia apprehensiuam habet propriam appetitiuam; igitur omne animal habet duplicem appetitum, unum sensitiuae, alium aestimatiuae; ergo omne animal sicut habet sensum, ita aliquam aestimatiuam. Sed ubi istae uirtutes sunt sine aliis retentiuis, ibi nec est apprehensio nec appetitio conuenientis sensibilis nec conuenientis naturae, sed nec sensibilis quod pertinet ad aestimatiuam, nisi tantum in praesentia sensibilis. Prosequens autem tantum aliquid praesens, nullus ponit prudens proprie, nec similitudinarie. Quae autem habent phantasiam retentiuam speciei sensibilis et memoriam retentiuam speciei conuenientis aestimati, si in absentia actu phantasietur de sensibili, actu etiam aestimabit de conuenienti. Et licet appetitus phantasiae non impellat quia forte phantasiatum non est delectabile sensui tamen si est conueniens naturae, appetitus aestimatiuae impellet. Et tunc ex tali memoria et aestimatione et appetitu, prosequendo absens, non delectabile sensui sed conueniens naturae, est actus bruti simillimus actui prudentiae in nobis, quia quantum ad executionem similis».*

<sup>320</sup> Cf. CANALS VIDAL, F., *Historia de la filosofía medieval*. Barcelona: Herder, 1992, p. 285 y ss.

<sup>321</sup> GUILLERMO DE OCKHAM, "Summa Logicae". En: Fernández, C., *Los filósofos medievales*. Madrid: BAC, 1979, I, XII, núm. 3487. «Pero ¿qué es eso existente en el alma que es un signo de esa naturaleza? Sobre este punto se dan varias opiniones. Algunos dicen que [ese signo] no es más que cierta ficción del alma. Otros, que es una cierta cualidad existente subjetivamente en el alma, distinta del acto de entender. Otros, que es el acto de entender. En favor de esta opinión está esta razón: que en vano se hace por muchas lo que se puede hacer con menos cosas. Ahora bien: todo lo que se trata de salvar poniendo algo distinto del acto de entender, se puede salvar sin ello, ya que el suponer por otra cosa y el significarla puede competir al acto de entender lo mismo que a cualquier otro signo. Luego no hay que poner además del acto de entender alguna otra cosa. Sobre estas opiniones haremos un estudio más adelante. Por eso, por ahora baste el decir que la intención es algo existente en el alma, que es signo que significa naturalmente algo por lo cual puede suponer o que puede ser parte de la proposición mental».

<sup>322</sup> CANALS VIDAL, F., *Historia de la filosofía medieval*. Barcelona: Herder, 1992, p. 290-291.

La postura de Ockham marcó los desarrollos filosóficos posteriores de las demás ciencias,<sup>323</sup> que adoptaron su método para simplificar las explicaciones. En el campo de la psicología, la adopción de este principio implica simplificar al máximo el número de facultades psíquicas –que, desde otro planteamiento, ya inició Duns Escoto. Valorando sintéticamente la propuesta ockhamista y el impacto que causó en el pensamiento posterior, Canals explica que:

La desplatonización del agustinismo, iniciada por el voluntarismo de Duns Escoto, se consuma en la escolástica nominalista. Un logicismo crítico, que a su manera se funda en la oposición de Aristóteles al platonismo, lleva a Ockham también a lo que podríamos llamar la completa “desplatonización” del aristotelismo.

Con la metafísica de las esencias universales se desintegra la síntesis y armonía entre lo creído y lo racional. El intento, que es el de un precursor de las posiciones protestantes, y no el de un racionalismo humanista, se dirige a destruir críticamente lo que era comprendido como un riesgo para el pensamiento cristiano: el orden de unas necesidades esenciales y eternas rigiendo la obra del Creador omnipotente.<sup>324</sup>

Herederos de estas polémicas, y enfrentados a la propuesta filosófica de santo Tomás, cabe mencionar brevemente a Francisco Suárez (1548-1617), uno de los principales opositores a las explicaciones del Aquinate.<sup>325</sup> En sintonía con Duns Escoto, aboga por la simplificación de las distintas facultades psíquicas.<sup>326</sup> La contraposición que hace Suárez entre “abstracción” e “intuición” para referirse al conocimiento de un objeto en ausencia de éste o bien teniéndolo actualmente presente, respectivamente, parece ser una influencia recibida de Duns Escoto.<sup>327</sup>

En la primera cuestión de la octava discusión del *Comentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima*, Suárez reflexiona acerca de los sentidos internos, de si deben considerarse potencias distintas o bien una sola. En el planteamiento de la cuestión hace una síntesis histórica de las facultades interiores que han sido consideradas en la tradición

---

<sup>323</sup> Ibid., p. 301-302. «La vía moderna inaugurada por Ockham despliega su influencia ya desde el siglo XIV en dos líneas bien diversas. De una parte su crítica del aristotelismo cosmológico en nombre de la propia lógica de Aristóteles y el despliegue de sus presupuestos gnoseológicos determina una dirección cientificista experimental, mientras que por otra parte para grandes personalidades eclesíásticas de los siglos XIV y XV e ockhamismo sirve de argumento de recusación contra las especulaciones escolásticas para invitar a una espiritualidad mística y a una teología positiva».

<sup>324</sup> Ibid., p. 300.

<sup>325</sup> Más allá de las divergencias en la psicología, la polémica estaba focalizada, sobre todo, en los principios metafísicos del conocimiento. Cf. FORMENT GIRALT, E., *Ser y persona*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1982, p. 329 y ss; en dónde se explican las divergencias de Suárez en el terreno de la metafísica de la persona.

<sup>326</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 190. «Il Suarez, contro S. Tommaso, d'accordo con Scoto e, per lui, con la tradizione agostiniana che resta nei secoli l'avversaria implacabile del Tomismo, ritiene che la potenza è dotata, come tale, di un certo atto tanto nell'ordine formale, come in quello entitativo. Con questo principio è connessa l'affermazione che la materia, non essendo più la potenza pura tomista, non è più ostacolo assoluto alla nostra conoscenza, onde può essere conosciuta nel suo contenuto concreto; e l'individuo che è dato dalla composizione di una forma nella materia, per il fatto che la materia è conoscibile, può essere conosciuto in sé, immediatamente dallo stesso intelletto».

<sup>327</sup> Cf. SOUTH, J.B., "Francisco Suárez on Imagination". *Vivarium*, 2001. Vol. 39, núm. 1, p. 5.



aristotélica, explicando expresamente el sentido común, la imaginación, la fantasía, la estimativa, la cogitativa, la memoria y la reminiscencia, en las distintas clasificaciones que han propuesto los comentaristas, para criticarlas seguidamente, una por una. Propone, luego, una reducción de esta diversidad de facultades a una sola, la fantasía.<sup>328</sup>

Partiendo de la unificación que santo Tomás hace de la reminiscencia y la memoria, y de la imaginación y la fantasía, Suárez acaba concluyendo que los sentidos internos son uno formalmente, aunque se distinguen distintas funciones de una única facultad.<sup>329</sup> Explica Suárez:

De estos supuestos, parece más probable que el sentido común y la fantasía no son potencias distintas. Y lo mismo parece de la estimativa y la memoria, y en general de la potencia cognoscitiva intuitiva y abstractiva. [...]

De lo dicho, entonces, se concluye que el sentido común y la imaginación no se distinguen, porque si se distinguiesen, conocerían en presencia y ausencia; pero esto no sucede; entonces, simultáneamente, la razón prueba que la estimativa y la memoria no se distinguen entre sí. Suponer diversos sentidos internos, uno conociendo en presencia y otro simultáneamente en presencia y ausencia, es superfluo y contra el fundamento puesto arriba. [...]

Solución de la duda. Hay, no obstante, una cuarta conclusión: El sentido interior es una única potencia real y formalmente, que se distingue sólo por la razón, según que se compara a diversos actos, y se concibe por conceptos inadecuados. [...]

Del mismo modo, si las potencias tuvieran que distinguirse realmente de aquella manera, los sentidos internos no serían cuatro sino más de seis, de hecho, la imaginativa tiene un acto distinto a la fantasía y puede definirse de diversos modos; e igualmente de la reminiscencia, etc. Por lo cual, uno es el sentido que formalmente produce tales actos, al que damos diversos nombres, según que se refiera a diversos actos; y las otras definiciones no son definiciones adecuadas de aquella potencia, sino más bien ciertas explicaciones de nuestro concepto.<sup>330</sup>

---

<sup>328</sup> Cf. *Ibid.*, p. 7.

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 12. «Suárez concludes from these considerations that the internal sense power is really and formally one power, and that the various terms used of it show only a diversity imposed by reason both because the acts of the power are different and because we think about the power with inadequate concepts».

<sup>330</sup> SUÁREZ, F., *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis "De anima"*. Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1991, Disp. 8, q. 1. «Prima conclusio. His suppositis, probabilius videtur sensum communem et phantasiam non esse potentias realiter distinctas. Et idem est de aestimativa et memoria, et in universon de potentia intuitive et abstractivae cognoscente. [...]

*Ex dictis ergo concluditur sensum communem et imaginationem non distingui, quia si distinguerentur, maxime ut cognoscerent in praesentia et absentia; sed hoc non; ergo eadem ratio probat aestimativam et memoriam inter se non distingui. Ponere autem diversos sensus internos, ut unus cognoscat in praesentia tantum, alius vero in praesentia et absentia simul, superfluum est et contra fundamentum supra positum. [...]*

*Solutio dubii. Quarta conclusio sit nihilominus: Sensus interior est una potentia realiter et formaliter, solum quod distinguitur ratione, secundum quod ad diversos actus comparatur, et inadaequatis conceptibus concipitur. [...]*

*Item, si illo modo essent potentiae realiter distinguendae, non quattuor, sed plures quam sex essent interiores sensus, nam imaginativa habet distinctum actum a phantasia et potest diverso modo definiri; et idem est de reminiscencia, etc. Quapropter unus est sensus formaliter efficiens hos actus, qui a nobis diversis nominibus*

Suárez parece agrandar la capacidad de la sensibilidad exterior y, simultáneamente, afirmar la capacidad del intelecto para conocer el singular material;<sup>331</sup> de tal manera que los sentidos internos quedan simplificados y devienen prácticamente superfluos para explicar el conocimiento. El fantasma no sería más que un agrupamiento de accidentes, la cogitativa no sería concebible en modo alguno como razón particular y, en cambio, sería el intelecto quien reconocería la substancialidad en la que se dan los accidentes.<sup>332</sup> El sentido interno no tendría un efecto directo en el intelecto, a pesar de que el intelecto fuese dependiente de su actividad, pues el producto del primero es material y el del segundo, inmaterial. Esta incomunicabilidad entre el sentido interno y el intelecto también se da entre la sensibilidad externa y la interna.<sup>333</sup>

La consecuencia última del análisis que hace Suárez acerca de la actividad cognoscitiva sería la afirmación de un "ocasionalismo" cognoscitivo, en cuanto la actividad del sentido interior no sería causa sino "ocasión" de la actividad intelectual.<sup>334</sup>

La distinción entre las facultades pertenecientes a la sensibilidad es mantenida en santo Tomás por la diversidad de sus objetos. La consideración unitaria de estas actividades distintas bajo una sola facultad, conlleva necesariamente que los autores que siguen la propuesta de Suárez tengan dificultades para explicar con precisión los diversos aspectos de la vida psíquica.<sup>335</sup> Además de que, por otro lado, hace que las potencias sean prácticamente espirituales, en cuanto les atribuye capacidad reflexiva.

---

*uncupantur, secundum quod ad actus diversos comparatur; et aliae definitiones non sunt adaequatae definitiones illius potentiae, sed potius explicaciones quaedam nostri conceptus».*

<sup>331</sup> SOUTH, J.B., "Francisco Suárez on Imagination". *Vivarium*, 2001. Vol. 39, núm. 1, p. 29. «He [Suárez] holds that the proper object of the intellect is the material singular object itself. It is the work of the intellect, after its initial knowledge of the singular, to discern the universal features of nature. Accordingly, the only mediating function appropriate to the internal sense is providing a synthesized phantasm representing the sensible accidents of a singular object in a unified manner. [...] Thus, the intelligible species is not a representation of a material phantasm. The agent intellect's operation involves no universalizing».

<sup>332</sup> Cf. *Ibid.*, p. 13-14.

<sup>333</sup> BERGADÀ, M.M., "El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna". En: Universidad Nacional de Cuyo, *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Cuyo, 1950, p. 1926. «Su teoría del conocimiento, en la cual el hecho, constatado por la experiencia, de que existen juicios singulares, que versan directamente sobre objetos singulares, le lleva a afirmar un contacto más inmediato con el objeto real, sustituyendo así la teoría tomista del conocimiento indirecto per reflexionem ad phantasmata por la de un conocimiento directo que, por otra parte, no es impropio de un ser espiritual como es la inteligencia».

<sup>334</sup> Cf. SOUTH, J.B., "Francisco Suárez on Imagination". *Vivarium*, 2001. Vol. 39, núm. 1, p. 20 y ss; TELLKAMP, J.A., "Francisco Suárez on the intentional Species". *Quaestio. Yearbook of the History of Metaphysics*, 2013. Vol. 12, núm. 1, p. 22. « [Suárez] can preserve the Aristotelian model according to which nothing inferior produces changes in superior entities, but he can nevertheless argue that the external, inferior objects are necessary, though not sufficient in the process of producing knowledge. Interestingly Suárez is also committed to applying this model to the relation between the inner senses and the intellect. The phantasms, as products of phantasia, are occasions for the intellect's action, but they are not its cause. It could be said that Suárez's epistemological stance advances a kind of realism that owes to Thomas Aquinas as much as it does to Durandus or Ockham».

<sup>335</sup> DUMONT, R.E., "The Role of the Phantasm in the Psychology of Duns Scotus". *The Monist*, 1965. Vol. 49, núm. 4, p. 631. «When the quiddity or common nature is contained within the phantasmic species under the modality of the particular and singular, this does not signify that the imagination can have a knowledge of the thisness or haecceitas within the exterior object. What is imagined is the quiddity or common nature under the mode of singularity, i.e. under the aspect of 'this'; it is not the singularity or the 'thisness' itself which is imagined. The imagination imagines

Desde el planteamiento tomista, la facultad sensitiva común o sensorio común es vista como necesaria, en orden a explicar el conocimiento que se tiene de los sentidos y la posibilidad de discernir entre las diversas sensaciones; la imaginación, para conservar las sensaciones en un fantasma, pues se pueden evocar lo percibido en el fantasma cuando no está presente. La facultad estimativa, cogitativa en los seres humanos, es también necesaria para poder explicar plenamente el conocimiento humano de lo particular, que trasciende la pura imagen de lo sentido, para ser valorado instintivamente o en función de ciertos intereses. Por último, la memoria y su función reminiscente, para explicar el conocimiento que se tiene de las imágenes en cuanto pretéritas y la posibilidad de aplicar la experiencia a los juicios estimativos.

En este sentido, el planteamiento de Suárez supone un retroceso a la fase pre-escolástica de la explicación acerca de las facultades psíquicas intervinientes en el conocimiento. El planteamiento de Suárez ha sido discutido por varios tomistas contemporáneos, como Cornelio Fabro,<sup>336</sup> Francisco Canals<sup>337</sup> y García Jaramillo.<sup>338</sup> Se remite a ellos para profundizar en la crítica a la propuesta suareciana. Entre otras cosas, se le critica la anulación de la distinción entre facultades aprehensivas y conservativas; así como también por afirmar que formas e intenciones son conocidas por la misma facultad –siendo objetos

---

*the quiddity, 'red', not the thisness. This is why Scotus never ceases repeating that neither the senses nor the intellect could ever possibly know the singular in its singularity, in its thisness».*

<sup>336</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 188. «*Non diversamente di quanto usa fare in metafisica, anche in gnoseologia il Suarez maneggia con disinvoltura il rasoio di Occam: la funzione della cogitativa è detta assurda insieme e superflua. Ma che tale posizione dell'Angelico non sia assurda lo mostra la sua poderosa teoria sulla partecipazione che forma il substrato intimo del suo realismo, come si è detto: la mancanza, tanto in Scoto come in Suarez, di una metafisica della partecipazione, è stata finora poco considerata da quanti s'interessano allo studio dei sistemi scolastici nei loro rapporti con il Tomismo.*

*Circa poi, la indicata superfluità della cogitativa, il Suarez rivela quanto si sia distaccato dalla autentica tradizione aristotelica, che ha trovato in Averroè lo scrutatore geniale di queste delicate funzioni della psiche. Notiamo che la soppressione della cogitativa rende impossibile la preparazione dei "fantasmi" necessari all'intendere, sia per il contenuto, come per la continuazione che devono avere con l'intelletto nel processo di oggettivazione».*

<sup>337</sup> CANALS VIDAL, F., *Cuestiones de fundamentación*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1981, p. 131-132. «*Suárez reduce, pues, la unión entre el entendimiento y el objeto a la información de aquel por la especie, para deducir de aquí que tal unión es a modo de inherencia de una cualidad en un sujeto. Al reducir así la unidad entre el cognoscente y lo conocido a una unión entitativa y "natural" ente el sujeto y la especie, da por supuesto que el orden "real", como contrapuesto al de la pura entidad de razón, se agota por la realidad natural o entitativa de las cosas. Pero en esta perspectiva no podría explicarse que el conocer como tal trascienda las determinaciones particulares de las cosas conocidas, ni tampoco que el hombre, al salir al acto de conocerse como existente, se abra al horizonte universal del ente en cuanto tal».*

<sup>338</sup> GARCÍA JARAMILLO, M.A., *La Cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*. Pamplona: EUNSA, 1997, p. 114-115. «*En cuanto al argumento de que si fueran diferentes la facultad que conoce la forma y la que conoce la intención, pues de lo contrario no se podría formular el juicio "Este es un enemigo", debe decirse que las facultades en general no se articulan activamente como la materia y forma sustancial, de modo que desaparezca su diferencia, sino como la causa motriz y el móvil. De modo que estimativa, imaginativa y memoria concurren en un mismo acto, pero no dejan de ser ellas mismas.*

*Debemos defender la argumentación de Suárez, en cuanto a que en un solo acto, a saber, el juicio "Este lobo es malo", intervienen tres facultades. Pero debemos rechazar su consecuencia, pues, interviniendo las tres en un solo acto, cada una tiene su acto propio y la continuatio en acto segundo no implica la identidad de las partes que la componen. Su error fundamental es haber aplicado el principio las facultades se definen por sus actos y los actos por sus objetos a la continuatio que se da en acto segundo, cuando las facultades interactúan, el cual no es un acto propio, sino común, cabría llamar sinérgico».*

diversos. Sintetizando su postura crítica hacia el planteamiento tomista, García Jaramillo comenta:

En cuanto su crítica a Tomás de Aquino, Suárez afirma que respecto a sus actos, los sentidos internos no se pueden distinguir realmente porque “la potencia que conoce en ausencia del objeto, puede conocer en la presencia. Por lo tanto, no debe multiplicarse las potencias por estos actos”. Tal es la prueba por la que las facultades aprehensibles no difieren de las conservativas o, como dice él correspondientemente, las intuitivas –que conocen en presencia– de las abstractivas –que conocen en ausencia–. Así, la fantasía no difiere del sentido común y la estimativa de la memoria.<sup>339</sup>

Las principales corrientes de la modernidad, cuando consideran las facultades psíquicas de conocimiento distinguen, al menos, la imaginación de la memoria; en cambio, hay un olvido del sensorio común y de la facultad estimativa. En la explicación empirista, la representación interior unificada de la cosa conocida se justifica por la acción de unas leyes de asociación sobre las sensaciones elementales. Explica Canals:

Los prejuicios del intuicionismo entitativo habían hecho posible la inconsistente e infundada representación de una conciencia realizable como posesión de sí mismo por un ente pensante capaz de captarse aislado y desconectado del universo de los entes. Se perdía así lo que la conciencia ofrece inmediata y directamente como dato, a saber, el abrirse infinito del cognoscente, en el acto de conocer, a la realidad conocida. La desintegración de la conciencia cognoscente en un curso sucesivo de impresiones atomizadas, aunque asociadas en su proceso temporal, culminaba en el empirismo la pérdida del sentido del conocimiento para el pensamiento filosófico moderno.<sup>340</sup>

En la explicación kantiana, la representación interior de los objetos conocidos se justifica por la actividad de la mente que ordena la sensación caótica, dando como producto el fenómeno, que es lo conocido.<sup>341</sup>

Ambas posturas, empirismo y racionalismo, niegan aspectos del proceso aprehensivo que se explicitan en la propuesta aristotélico-tomista, la cual integra los aspectos que ideologizan ambas corrientes, de lo cual se sigue la negación conocimiento intelectual en unos, reduciendo el conocer a una mera clasificación lógica de los objetos, y la negación, en los otros, de que el conocimiento sea, propiamente hablando, de la cosa sensible sino de un fenómeno producido interiormente. Respecto de esta última postura, explica Canals:

El trascendentalismo kantiano, al redescubrir el conocimiento, lo hacía en una dimensión de función formalizante de contenidos objetivos, perdiendo la posibilidad interna de

---

<sup>339</sup> Ibid., p. 110.

<sup>340</sup> CANALS VIDAL, F., *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias, 1987, p. 330.

<sup>341</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 186. «Lo scoglio, come il nucleo, per una soluzione adeguata del problema della percezione nell'ambito della filosofia moderna, va sempre rintracciato nel dualismo ed estrinsecismo di pensiero ed esperienza, inaugurato da Cartesio e sistemato nell'eterogeneità di noumeno e fenomeno in Kant».

transparentar, en la autopoiesis consciente y abierta de la actualidad del cognoscente, la pertenencia de la referencia cognoscitiva de objetos al ser mismo del hombre, como poseedor, por la propia naturaleza de su mente, de la realidad esencial de las cosas del universo patentes a su experiencia, y, por lo mismo, como constitutivamente capaz de moverse en una comprensión ontológica, y no meramente fenoménica, de la misma realidad del universo.<sup>342</sup>

Tanto el Empirismo como el Racionalismo, experimentan grandes dificultades a la hora de explicar el conocimiento de sí. La corriente empirista, por un lado, tiende a obviar la explicación teórica del tema, o bien pone el énfasis en las percepciones referidas al propio cuerpo, pero no en la autoconsciencia como algo inmanente al acto cognoscitivo pleno. La corriente racionalista, por otro lado, asume la conciencia de los propios actos psíquicos, apercepciones, y postula la auto-presencia como condición de posibilidad de la experiencia psíquica de uno mismo. Sobre esta problemática se profundizará más adelante.

Aunque con frecuencia se explique el Empirismo y el Racionalismo como planteamientos filosóficos opuestos, cabe considerar que esta oposición no es tan radical como se presume, teniendo en cuenta lo que comenta José María Petit al respecto:

Es cierto que fue el propio Kant quien más contribuyó, cuando todavía no existía la historia de la filosofía como ciencia, a presentar una radical escisión que hasta entonces no se había planteado. A partir de Kant –y sobre todo de Hegel– se ha hecho usual el referirse más a los movimientos filosóficos que a los Filósofos, con lo que se tiende más a esquemas preconcebidos que a estudios intrínsecos, encajonando previamente a estos últimos en la corriente en la que “deben” estar.<sup>343</sup>

Petit sugiere que hay una raíz racionalista que subyace y alimenta el árbol del empirismo –refiriéndose al planteamiento de Locke, al que tilda de “semi-empirista”.<sup>344</sup> La idea entendida como imagen, por ejemplo, es vista por Petit como una herencia racionalista pues aunque “idea” no tiene el mismo significado en Platón que en Hume, sí que remite a Descartes. Explica Petit:

Uno de los puntos esenciales que distingue a la modernidad filosófica de la filosofía tradicional, es la sustitución del término concepto por el de idea. Resulta paradójico el uso de este último vocablo en el empirismo, pues quien lo impone de manera definitiva, rompiendo con la tradición escolástica fiel a Aristóteles, es sin duda alguna Descartes. El término “idea” no tiene en el empirismo aquella significación supra empírica que tenía en Platón, pero tiene, en cambio, la significación etimológica que le corresponde, pues la “idea” de la modernidad, tanto en el racionalismo como en el empirismo, es directamente lo visto de las cosas sensibles, más que lo engendrado por el entendimiento “a la vista” de

---

<sup>342</sup> CANALS VIDAL, F., *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias, 1987, p. 331.

<sup>343</sup> PETIT SULLÁ, J.M., *Obras completas al servicio del Reinado de Cristo*. Barcelona: Tradere, 2011, II, Vol. 1, p. 30.

<sup>344</sup> *Ibid.*, II, Vol. 1, p. 31.

la cosa sensible. La preponderancia de la imagen –afectada siempre de sensibilidad– sobre el elemento inteligible abstraído de la realidad concreta y, en consecuencia, el inmediatismo que ello connota, queda perfectamente caracterizado por el cambio terminológico realizado. Resulta, desde luego, significativa esta continuidad en el empleo del término “idea” por parte del empirismo, desde Locke hasta Hume, del criterio de veracidad basado en la claridad y distinción de la idea, tendremos razones de peso para pensar que la teoría del conocimiento empirista es deudora del racionalismo que le precedió en mayor medida de lo que solemos creer cuando nos atenemos sólo a sus divergencias.<sup>345</sup>

Esta confusión del significado de los términos psicológicos es también lamentada por Manuel Barbado, quien apunta a Descartes como responsable. Explica:

Además de los deméritos antes mencionados, hay que anotarle el haber comenzado a introducir confusión en el lenguaje psicológico: primero, porque dio a la palabra pensamiento (*cogitatio*) un significado muy diverso del que corrientemente se le daba, y segundo, por haber propuesto que se sustituya la palabra alma por el vocablo mente, por parecerle que el primer término evoca la idea de algo corpóreo. Siguióle en esto Spinoza, y después de él otros muchos, produciendo no poca confusión; porque muchos psicólogos posteriores, sobre todo en Inglaterra, han empleado la palabra mente (*mind*) unas veces en la significación cartesiana y otras como sinónimo de entendimiento, y, en general, de toda facultad cognoscitiva, siendo necesario averiguar en cada caso qué es lo que el escritor quiere significar; lo que no siempre es fácil.

Lo mismo sucedió con el vocablo idea, que Descartes aplica a todas las imágenes, ya sean sensoriales o de la imaginación o del entendimiento, pues para él todas son lo mismo, ya que todas son del alma espiritual. Locke y Berkeley confirmaron este abuso, contra el que protestaba Hume, pero sin lograr que evitaran la confusión los escritores posteriores.<sup>346</sup>

La conclusión a la que llega Petit es que racionalismo y empirismo comparten un olvido del entendimiento agente y, se podría añadir, consecuente a este olvido, la imposibilidad de redescubrir el núcleo esencial de la naturaleza humana: la vida intelectual. Comenta Petit:

El alma, pues, en su función cognoscitiva, no concibe, sino que recibe la idea. Esto equivale a la desaparición del entendimiento agente y, por consiguiente, queda solo entendimiento “paciente” que no ha superado la sensibilidad aunque lo que recibe se le llame idea. Es la “imaginación” del texto de las *Regulae*.<sup>347</sup>

A continuación se tratarán, sintéticamente, las dos corrientes de pensamiento principales de la modernidad. La intención de este trabajo no es profundizar en ellas sino destacar sus principios para contrastarlos con el planteamiento tomista, tratando expresamente las

---

<sup>345</sup> Ibid., II, Vol. 1, p. 36.

<sup>346</sup> BARBADO, M., *Introducción a la psicología experimental*. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1943, p. 265.

<sup>347</sup> PETIT SULLÁ, J.M., *Obras completas al servicio del Reinado de Cristo*. Barcelona: Tradere, 2011, II, Vol. 1, p. 40.

principales dificultades explicativas de ambas corrientes y ofreciendo como alternativa el planteamiento del Aquinate.

### 3.2 *Empirismo*

Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) y David Hume (1711-1776) pueden considerarse los principales autores que asentaron los principios sobre los que se constituyó el Empirismo en la modernidad, cuyas propuestas, juntamente con las del Racionalismo, han influido en la configuración del método científico y la filosofía moderna. Son dos corrientes que suelen presentarse como antitéticas, sin embargo, atendiendo a los comentarios de Petit citados anteriormente, su contraposición no es tan radical como se puede pensar. Además, el materialismo y el mecanicismo son elementos que aparecen en ambas corrientes filosóficas, de los cuales Hobbes es pionero en su desarrollo filosófico. Barbado hace referencia al materialismo de Hobbes y la evolución histórica que tuvo este principio filosófico, explicando que:

Aunque el materialismo, como escuela filosófica, tiene sus raíces en Grecia y reapareció en el período renacentista cuando Hobbes sacó de las premisas sentadas por Gassendi las consecuencias que éste, como sacerdote, no se había atrevido a deducir; sin embargo, el sistema no tuvo arraigo y fue desbancado por el espiritualismo cartesiano. Únicamente se conservó un materialismo práctico y casero, sin adornos metafísicos, el cual, como dice muy bien Jouffroy, tuvo sus partidarios entre los hombres del mundo y se pueden seguir sus huellas desde Bernier, Molière y Chapelle, hasta Voltaire. En esta escuela de personas amables y voluptuosas se conservaron mejor las tradiciones del epicureísmo práctico y de la incredulidad religiosa que los dogmas metafísicos del materialismo, pues en casa de Ninon de l'Enclos no se pensaba en el principio de la sensación. Además, el materialismo renacentista no constituía propiamente un sistema psicológico como el que más tarde se desarrolló y cuyas raíces hay que buscar en La Mettrie y en Condillac.<sup>348</sup>

Tal y como comenta Barbado, el materialismo reapareció en el mundo filosófico con Hobbes, en cuyo planteamiento epistemológico se mencionan la mayoría de los principios materialistas que luego recogería el Empirismo.<sup>349</sup> Por este motivo es necesario tenerlo en cuenta como precursor, y con el fin de reconocer su condición, seguidamente se comentan algunos extractos de su obra más conocida. En la primera parte de su libro *Leviatán*, Hobbes hace un ensayo acerca del hombre y el modo en el que éste conoce la realidad. Empieza tratando de la sensibilidad humana, explicando que:

---

<sup>348</sup> BARBADO, M., *Introducción a la psicología experimental*. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1943, p. 353.

<sup>349</sup> MOORE, T.V., "Gestalt psychology and scholastic philosophy (II)". *The New Scholasticism*, 1934. Vol. 8, núm. 1, p. 67. «This theory [sensationalism] finds its origin in modern philosophy in Hobbes, reaches its acme in Hume and its fullest psychological development in G.E. Mueller, Titchener and the Cornell School».

Individualmente, todo pensamiento es una representación o aparición de una cualidad o de cualquier otro accidente de un cuerpo ajeno a nosotros al que comúnmente llamamos objeto. Dicho objeto opera sobre los ojos, oídos y otras partes del cuerpo de un hombre, y según sea la diversidad de esta operación, producirá una diversidad de apariciones.<sup>350</sup>

La aparición originaria es la sensación, que consiste en la alteración material de los órganos de los sentidos. Hobbes no distingue formalmente la sensación de la imaginación, distinguiéndolas como dos aspectos de la misma sensación: la impresión del órgano y la “aparición” interior de la sensación. Además, critica y prescinde de la dimensión formal del acto sensitivo, reduciéndolo a alteración orgánica:

La causa del sentido es el cuerpo exterior, u objeto, que impresiona el adecuado órgano sensorial, ya inmediatamente, como ocurre con el gusto y el tacto, ya mediatamente, como sucede con la vista, el oído y el olfato. [...] Todas estas cualidades que llamamos sensibles sólo son, en el objeto que las causa, movimientos de la materia, mediante los cuales nuestros órganos son presionados de modo diverso.<sup>351</sup>

Tomando esta perspectiva exclusivamente material de la sensación, la imaginación se explica desde la misma óptica, tomando como referente, la tendencia física a la conservación del movimiento. Explica Hobbes:

Pues una vez que se nos quita el objeto de delante, o cerramos los ojos, todavía retenemos una imagen de la cosa vista, aunque más oscura que cuando la vemos. Y esto es lo que los latinos llaman imaginación, basándose en la imagen que se forma en el acto de ver; y aplican la misma palabra, aunque impropriamente, a todos los demás sentidos. Pero los griegos la llaman fantasía, lo cual significa apariencia, y puede aplicarse con igual propiedad tanto a un sentido como a otro. Por tanto, la imaginación no es otra cosa que sentido debilitado, y puede encontrarse en los hombres y en muchas otras criaturas vivientes, tanto si están dormidas como si están despiertas.<sup>352</sup>

Tampoco la memoria, de la que también habla el autor, se distingue formalmente de la imaginación, puesto que viene a ser el modo de referirse a la sensación en cuanto se ha debilitado por el paso del tiempo. Explica el autor: *«cuando queremos expresar la debilitación y queremos decir que el sentido se ha marchitado, que es viejo y pasado, entonces lo llamamos memoria. De tal modo que imaginación y memoria son una sola cosa que, debido a una diversidad de consideraciones, recibe diversos nombres»*.<sup>353</sup>

Siguiendo la explicación de la actividad sensitiva, en la cual sentido, imaginación y memoria no son más que distintas palabras para referirse al mismo objeto, la sensación, Hobbes habla de la experiencia. Para el autor, la experiencia no es más que la acumulación de

---

<sup>350</sup> HOBBS, T., *Leviatán: la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza, 1999, p. 19.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 19-20.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 23-24.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 24.



sensaciones de lo anteriormente percibido: «*mucha memoria, o memoria de muchas cosas, es lo que llamamos experiencia*». <sup>354</sup> La conservación de las sensaciones no se atribuye directamente a ninguna facultad psíquica, porque consiste en la permanencia de la impresión orgánica en los órganos de los sentidos; que se va degradando hasta desaparecer.

La distinción aristotélica entre tipos de sensibles no es considerada por el autor a la hora de explicar la psicología de la percepción, lo cual contribuye a confundir más las facultades psíquicas, al no tener las nociones indispensables para distinguir los objetos de conocimiento que son propios de cada facultad. Consecuentemente, en el planteamiento hobbesiano, las facultades de conocimiento no tienen ninguna entidad formal puesto que se reducen a términos para referirse a aspectos distintos de las impresiones sensibles, i.e. las alteraciones orgánicas, recibidas por los órganos de los sentidos. “Imagen” es el término que utiliza para denominar las impresiones sensibles en cuanto forman una apariencia en nuestro interior, “memoria” es el término que Hobbes utiliza para llamar a estas impresiones cuando están atenuadas por el paso del tiempo; y, finalmente, el pensamiento o discursividad viene a reducirse a la composición de las imágenes.

Por lo tanto, las llamadas “facultades” psíquicas se reducen a una sola, que sería el sentido, en el cual habría un acto simple en el que se considerarían las sensaciones en cuanto apariencias y un acto compositivo, en el cual se considerarían imágenes o apariencias resultantes de una combinación de diversas sensaciones.

Hobbes también hace una mención a los sueños. El apunte que hace en referencia a los sueños pone el énfasis en que en éstos, los sentidos están dormidos y las imágenes que aparecen son fruto de la actividad interna; aunque no dejan de ser imaginaciones. Explica Hobbes: «*nuestros sueños son el reverso de nuestras imaginaciones en la vigilia, iniciándose el movimiento en un extremo cuando estamos despiertos, y en el otro cuando soñamos*». <sup>355</sup>

En el ensayo sobre el hombre contenido en el *Leviatán*, además de desarrollar una propuesta epistemológica, Hobbes critica a la filosofía escolástica por el uso de términos abstractos, pues entiende que “no significan nada”. Aunque si se analiza lo que critica, se advierte cierta superficialidad e incomprensión de lo que los autores aludidos proponían. A modo de ejemplo, dice Hobbes:

La filosofía escolástica, extendida por todas las universidades de la Cristiandad, basándose en ciertos textos de Aristóteles, enseña otra doctrina y dice, para explicar la causa de la visión, que la cosa vista desprende por todos sus lados una “species” visible, o

---

<sup>354</sup> Ibid., p. 24.

<sup>355</sup> Ibid., p. 26.

representación visible, aparición o aspecto, o una entidad vista que, cuando se recibe en el ojo, constituye el acto de ver. Y para dar la causa del oír, dice que la cosa oída desprende una “species” audible, esto es, un aspecto audible, una entidad audible que, al entrar en el oído, produce el oír. Y no sólo eso, sino que también dice, para explicar la causa del acto de entender, que la cosa entendida desprende una “species” inteligible, esto es, una inteligible entidad vista que, al llegar al entendimiento, hace que podamos entender.<sup>356</sup>

Una primera idea que cabría considerar frente a la crítica hobbesiana es que no puede generalizarse a una escuela de autores cuyas propuestas no son idénticas, o hasta confrontadas. Así sucede, por ejemplo, entre la propuesta de santo Tomás de Aquino y la de Francisco Suárez.

Una segunda observación que podría presentarse a la crítica que hace Hobbes es la interpretación puramente pasiva que hace del conocimiento, que atribuye al planteamiento escolástico en general. En cambio, de acuerdo con la propuesta del Aquinate –que se ha desarrollado anteriormente– cabe considerar cierta pasividad en la sensación en cuanto el órgano es alterado y se recibe una especie, pero el conocimiento sensible implica actividad por cuanto es el paso de la potencia al acto de la facultad sensitiva. Tampoco resulta procedente criticar la idea de que “la cosa entendida desprende” una especie inteligible, como si fuese lo defendido desde la escolástica.

La simplificación de la propuesta de Hobbes afecta también a la distinción entre niveles de conocimiento de las cosas. El entendimiento, tal y como Hobbes lo considera, permanece en el mismo plano que las demás facultades sensibles:

La imaginación que surge en el hombre, o en cualquier otra criatura que posea la facultad de imaginar, mediante palabras u otros signos voluntarios, es lo que generalmente llamamos entendimiento. Y éste es común al hombre y a la bestia. Pues un perro entenderá, por costumbre, la llamada o la reprimenda de su amo, y lo mismo ocurrirá con muchos otros animales. El entendimiento que es peculiar del hombre es el de entender, no sólo su voluntad, sino sus concepciones y pensamientos mediante la sucesión y contextura de nombres de cosas, formando afirmaciones, negaciones y otras formas de lenguaje.<sup>357</sup>

El entendimiento, que Hobbes considera común al ser humano y al animal, es relacionado con la capacidad para la palabra y la capacidad para percibir las cosas como signo de otras. Además, añade otro aspecto exclusivo del ser humano: *«que un hombre puede, mediante las palabras, reducir las consecuencias por él descubiertas a reglas generales llamadas teoremas o aforismos. Es decir, que puede razonar o calcular, no sólo con números, sino*

---

<sup>356</sup> Ibid., p. 20.

<sup>357</sup> Ibid., p. 28.

*con todas las demás cosas que son susceptibles de añadirse a otras o de sustraerse de otras».*<sup>358</sup>

En el planteamiento tomista se distingue claramente el conocimiento sensible del conocimiento intelectual. Hobbes, en cambio, no parece distinguir claramente la actividad del entendimiento de la imaginativa o estimativa, por lo que, consecuentemente, la distinción entre el conocimiento animal y el humano, parece basarse únicamente en la capacidad lingüística –que para Hobbes no supondría una potencia superior sino una imaginación más perfecta. La capacidad de captar los signos, desde la perspectiva tomista, queda resuelta en la explicación acerca de la facultad estimativa, por la cual se perciben los significados vitales de las cosas.

Hay un aspecto del intelecto que Hobbes atribuye exclusivamente a los seres humanos, que es la búsqueda de todos los efectos que pueden producirse a raíz de una cosa imaginada, que relaciona con la sagacidad, la solercia y la actividad de reminiscencia; equiparando esta última con la actividad de rastreo de un perro cazador. Además, menciona la prudencia, que entiende como la previsión de lo futuro de acuerdo con la experiencia pasada o también la inferencia de lo pasado, atendiendo a la situación presente.<sup>359</sup>

Cuando, en un texto anteriormente citado, Hobbes define la experiencia como la suma de muchas impresiones, cae en el error de pensar que la experiencia es la acumulación de impresiones sensoriales; en cambio, cabe considerar que la experiencia es un proceso activo por el que se perfecciona la capacidad de discernimiento acerca de las cosas y esto implica una dimensión activa que la acumulación de impresiones no parece contemplar.<sup>360</sup> La definición que da el autor de la experiencia es insuficiente para entender el uso popular que se le da término, pues no por muchas impresiones se tiene experiencia de algo, sino por el “provecho” que se ha sacado de estas impresiones, es decir, lo que se ha profundizado en su conocimiento: *“non multa sed multum”*.

La explicación tomista de la dinámica entre la cogitativa y la memoria, comprende estos dos aspectos en el ejercicio de la experiencia, basada en la acumulación de juicios sobre el

---

<sup>358</sup> Ibid., p. 48.

<sup>359</sup> Cf. Ibid., p. 30-32.

<sup>360</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sent. Metaph.*, Lib. 1, Lect. 1, núm. 15-16. «*Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. Huiusmodi autem collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur: quae est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium. Et, quia ex multis sensibus et memoria animalia ad aliquid consuescunt prosequendum vel vitandum, inde est quod aliquid experimenti, licet parum, participare videntur. Homines autem supra experimentum, quod pertinet ad rationem particularem, habent rationem universalem, per quam vivunt, sicut per id quod est principale in eis. Sicut autem se habet experimentum ad rationem particularem, et consuetudo ad memoriam in animalibus, ita se habet ars ad rationem universalem. Ideo sicut perfectum vitae regimen est animalibus per memoriam adiuncta assuefactione ex disciplina, vel quomodolibet aliter, ita perfectum hominis regimen est per rationem arte perfectam. Quidam tamen ratione sine arte reguntur; sed hoc est regimen imperfectum*».

valor de las cosas por los cuales uno se hace capaz de enjuiciar mejor, tomando como referencia lo conservado en la memoria: el *experimentum*. El juicio cogitativo, a diferencia de la simple acumulación de impresiones sensibles, es una actividad comparativa (*collatio*), cuyo recuerdo aumenta y perfecciona la experiencia.

La fusión de las distintas facultades cognoscitivas que hace Hobbes, le lleva a considerar la actividad del entendimiento como una serie de operaciones combinatorias basadas en la cantidad, es decir, operaciones matemáticas. Así lo hace patente cuando explica que: «Cuando un hombre razona, no hace otra cosa que concebir una suma total, por adición de partes, o concebir un resto, por sustracción. Si esto se hace mediante palabras, será un concebir la consecuencia de los nombres de todas las partes hasta llegar al nombre del todo, o llegar, partiendo del todo y de una parte, al nombre de la otra parte».<sup>361</sup> Y también cuando, más adelante, afirma: «la razón, en este sentido, no es otra cosa que un calcular, es decir, un sumar y restar las consecuencias de los nombres universales que hemos convenido para marcar y significar nuestros pensamientos».<sup>362</sup>

Esta reducción de la actividad racional a la combinación matemática, parecería derivar de su menosprecio de la metafísica como saber desde el que explicar la realidad y su concepción positivista del saber científico. Consecuentemente, el máximo nivel de abstracción al que puede referirse es el matemático. En la clasificación clásica de los niveles de abstracción, que en orden descendiente son: el metafísico, el matemático y el físico, Hobbes no alcanza el superior.

Hobbes distingue la razón de la ciencia, la cual parece entender desde una perspectiva logicista, es decir, limitada a la formación de silogismos. Además, entiende que la razón no es una cualidad inherente al ser humano sino que es adquirida; aunque no queda claro lo que sea la razón, más que la propia actividad racional:

Por ello queda de manifiesto que la razón no es, como el sentido y la memoria, algo que nace con nosotros, no que se adquiere únicamente por experiencia, como ocurre con la prudencia, sino que se alcanza mediante el esfuerzo y el trabajo, imponiendo, en primer lugar, nombres adecuados, y procediendo después con buen método, a partir de esos elementos que son los nombres, a formar asertos mediante la conexión entre ellos; y de ahí, a la formación de silogismos, que son las conexiones entre los asertos, hasta que llegamos al conocimiento de todas las consecuencias que se derivan de los nombres correspondientes a cada asunto que consideramos. Y eso es lo que los hombres llaman ciencia. Y mientras que el sentido y la memoria son sólo un conocimiento de hechos pasados e irrevocables, la ciencia es el conocimiento de las consecuencias y de la dependencia de un hecho con respecto a otro; mediante ella podemos conocer, partiendo

---

<sup>361</sup> HOBBS, *Ibid.*, p. 45.

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 46.

de lo que podemos hacer en el presente, cómo hacer otra cosa cuando queramos, o algo semejante, en cualquier otra ocasión. Porque cuando vemos cómo tiene lugar una cosa, de qué causas proviene, y de qué manera, cuando causas parecidas estén bajo nuestro control, sabremos cómo hacerlas producir efectos semejantes.<sup>363</sup>

En la explicación de Hobbes se afirma que la actividad racional se adquiere por el esfuerzo. A pesar de que en su explicación no es categorizada en un nivel distinto al de las demás actividades psíquicas, su objeto parece pertenecer a un nivel epistemológico superior, pues puede juzgar la corrección de los silogismos formulados. La ciencia, en cambio, la entiende orientada a descubrir las relaciones de interdependencia entre los nombres y las consecuencias derivadas de lo conocido, así como sus causas, para poder reproducir el suceso. Esta explicación contiene el espíritu de la ciencia moderna, que se podría entender basada en dos pilares: el conocimiento de las causas y consecuencias de las cosas, en orden a la predicción y a la reproducción, y la lógica, para expresar adecuadamente estos conocimientos.

Esta breve síntesis de los principios de Hobbes contiene los elementos principales que configuran el pensamiento empirista que desarrollaron Locke y Hume, también caracterizados por un rechazo a la filosofía escolástica y la adopción del principio materista para explicar los procesos psicológicos. Poco a poco se irán abandonando los términos medievales o serán redefinidos para encajar en su propuesta de la mente humana y de los procesos psíquicos que la constituyen.

John Locke (1632-1704) es considerado el padre del empirismo y del liberalismo. Este autor escribió un libro de epistemología titulado: *Tratado sobre el entendimiento humano*. El tratado está en plena comunión con las ideas basales del Empirismo y contiene matices interesantes que completan la teorización empirista del conocimiento humano. Es de especial interés para el presente trabajo la explicación que hace acerca de las cualidades sensibles, que divide en primarias y secundarias –distinción que toma de Galileo.<sup>364</sup> En base a esta distinción, Locke desarrolla su explicación acerca de la psicología de la percepción. De las cualidades primarias de los cuerpos, explica:

Primero, como son absolutamente inseparables del cuerpo, en cualquier estado que se encuentre; y como en todas las alteraciones y cambios que sufre, toda la fuerza puede ser utilizada sobre él, él mantiene constantemente; y como el sentido constantemente encuentra en cada partícula de materia que tiene tamaño suficiente para ser percibido; y la mente encuentra inseparable de cada partícula de materia, aunque no como para hacerse perceptible en sí misma por nuestros sentidos: v.g. Toma un grano de trigo, divídelo en dos partes; cada parte aún tiene solidez, extensión, figura, y movilidad:

---

<sup>363</sup> Ibid., p. 49.

<sup>364</sup> Cf. FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 348; Cf. BARBADO, M., *Introducción a la psicología experimental*. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1943, p. 245-247.

divídelo de nuevo, y aún retiene las mismas cualidades; y aún sigue dividiéndolo, hasta que las partes sean insensibles; cada una de ellas deben retener todavía todas aquellas cualidades. Pues la división (que es todo lo que un molino, o mano de mortero, o cualquier otro cuerpo, hace sobre otro, reduciéndolo a partes insensibles) nunca puede llevarse la solidez, la extensión, la figura, o la movilidad de ningún cuerpo, sino solo hace dos o más masas distintas y separadas de materia, de lo que era antes una; de las que todas las masas distintas, numerosos cuerpos distintos después de la división, hacen un cierto número. A éstas llamo cualidades primarias u originales del cuerpo, que pienso que podemos considerar productoras de las ideas simples en nosotros, a saber, la solidez, la extensión, la figura, el movimiento o el reposo, y el número (*number*).

Parecería que las cualidades primarias a las que se refiere Locke vendrían a coincidir con los sensibles comunes aristotélicos y, las cualidades secundarias, como se verá seguidamente, con los sensibles propios.

Cabría, por otro lado, tener en cuenta la equivocidad latente en la utilización del término "idea" para referirse al objeto interior producido; pues, entonces, no se distingue terminológicamente lo sentido de lo concebido intelectualmente –simplificación terminológica y conceptual de consecuencias epistemológicas y psicológicas significativas.

Después de las cualidades primarias, Locke describe las cualidades secundarias de los cuerpos, diciendo:

Hay cualidades tales que en verdad no son nada en los objetos mismos, sino potencias para producir en nosotros diversas sensaciones por medio de sus cualidades primarias, es decir, por el bulto [volumen], la forma [figura], la textura y el movimiento de sus partes insensibles, como son colores, sonidos, gustos, etc. A éstas llamo cualidades secundarias. Podría añadirse una tercera clase, que todos admiten no ser sino potencias, aunque sean cualidades tan reales en el sujeto como las que yo, para acomodarme a la manera común de hablar, llamo cualidades, pero que, para distinguirlas, llamo cualidades secundarias. Porque la potencia en el fuego de producir un nuevo color o distinta consistencia en la cera o en el barro por medio de sus cualidades primarias, tan es una cualidad en el fuego, como lo es en la potencia que tiene para producir en mí, por medio de esas mismas cualidades primarias, a saber: bulto, textura y movimiento de sus partes insensibles, una nueva idea o sensación de calor o ardor que no sentía antes.<sup>365</sup>

Las cualidades secundarias parecen tener un doble aspecto, en cuanto cualidades de un cuerpo y en cuanto éstas pueden provocar una cierta idea en otro cuerpo. De la explicación de Locke, parece deducirse que esta capacidad de las cualidades secundarias abarca cualquier tipo de alteración que puedan provocar en otro cuerpo. En los ejemplos que pone no parece distinguir la alteración física, la capacidad del fuego para quemar, de la

---

<sup>365</sup> LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005, Cap. 8, núm. 10, p. 113-114.

alteración formal que se da cuando un cognoscente aprehende las cualidades primarias, es decir, su naturaleza sensible.

La explicación de Locke acerca del conocimiento humano es fisicalista y, consecuentemente, los procesos psíquicos son explicados desde la pasividad de los cuerpos físicos. No parece contemplarse otra causalidad que no sea la eficiente, desde la cual Locke parece estar explicando el conocimiento. Entonces, es coherente con su planteamiento la teoría asociacionista, por la cual se entiende que las ideas se asocian según ciertas leyes análogas a las leyes de la química.

Según Locke, las cualidades primarias serían objetivas y las secundarias, subjetivas. Comenta Fabro esta idea en relación con su evolución histórica:

Aristóteles, y con él la tradición aristotélica, había considerado las cualidades sensibles existentes en los objetos tal como son percibidas, en oposición a Demócrito, que las había hecho subjetivas. La tradición filosófica y científica moderna, desde Galileo hasta nuestros días, se ha puesto sin dudar de parte de Demócrito: el hecho por banal que pueda hoy parecer, ha tenido un influjo de primer plano para todo el desarrollo del pensamiento moderno. La subjetividad de las cualidades secundarias es según científicos una constatación de hecho, no en el sentido de que constituya un hecho entre los otros hechos, sino en el sentido de que es la persuasión sugerida por los presupuestos mismos de la investigación científica. Para los psicólogos, por otra parte, la subjetividad de las cualidades primarias es la consecuencia lógica del hecho de que todo acto de percepción está condicionado por un proceso de construcción. Subjetividad de cualidades secundarias y de cualidades primarias: ¡he aquí dos contribuciones esenciales de la cultura moderna! El realismo clásico ya ha tenido su época.<sup>366</sup>

Locke utiliza la expresión "sentido común" para referirse a lo que es compartido por la mayoría. Tampoco parece desarrollar una explicación acerca de la actividad imaginativa más allá de utilizarla para referirse a la consideración interior de imágenes fantásticas, a veces equiparándola al pensamiento discursivo, o para hablar de las propias opiniones sobre las cosas. La actividad imaginativa parece abarcar todos los procesos psicológicos, que Locke categoriza como "modos de pensar", es decir, de considerar las ideas. Explica el autor:

Diversos modos de pensar: la sensación, la reminiscencia, la contemplación, etc. Cuando la mente se contempla a sí misma y considera sus propias acciones lo primero que se le presenta es el pensar. En ello, la mente observa una gran variedad de modificaciones de donde recibe ideas distintas. Así, como la percepción que de hecho acompaña a las impresiones hechas sobre el cuerpo por cualquier objeto externo es distinta de toda otra modificación del pensamiento, la mente obtiene una idea distinta que es la que llamamos sensación; que es, como quien dice, la recepción real en el entendimiento de una idea por

---

<sup>366</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 348.

vía de los sentidos. Cuando esa misma idea recurre sin que intervenga la operación de un semejante objeto sobre lo externo sensorial, entonces se trata de reminiscencia. Si la mente busca esa idea y la encuentra tras de un esfuerzo penoso para hacerla presente, entonces, se trata de un recordar. Si la mente la retiene por algún tiempo y la considera con atención, entonces, se trata de una contemplación. Cuando ciertas ideas flotan en nuestra mente, sin que exista reflexión ni consideración del entendimiento, tenemos eso que los franceses llaman ensoñación, y para lo cual nuestro idioma carece de vocablo adecuado. Cuando se repara en las ideas que se ofrecen a sí mismas (porque, como ya lo advertí en otro lugar, siempre hay en nuestra mente una serie de ideas que se suceden las unas a las otras, mientras estamos despiertos) y cuando se registran, por así decirlo, se trata de la atención. Cuando con gran diligencia y de propósito la mente fija su mirada en una idea, la considera en todos sus aspectos, y no se distrae por la común sollicitación de otras ideas, entonces se trata de aquello que llamamos intención o estudio. El dormir, sin soñar, es un descansar de todo lo anterior; y el soñar mismo es el tener en la mente ciertas ideas (mientras los sentidos externos están cerrados de tal suerte que no reciben a los objetos exteriores con su habitual vivacidad) que no han sido sugeridas por ningún objeto externo, ni por ninguna ocasión sabida, y sin que hayan sido elegidas ni determinadas en modo alguno por el entendimiento. En cuanto a eso que llamamos éxtasis, dejo a otros que juzguen si no es soñar despierto.

He aquí algunos pocos ejemplos de esos varios modos de pensar que la mente puede observar en sí misma, de donde puede, por consecuencia, tener ideas tan distintas como las que tiene acerca de lo blanco y lo rojo, de un cuadrado o de un círculo. No pretendo enumerar todos esos modos, ni tratar largamente de este grupo de ideas que nos vienen por vía de la reflexión. Eso sería materia para un libro. Basta a mi actual propósito el haber mostrado aquí, por algunos pocos ejemplos, de qué clase son esas ideas, y cómo se hace de ellas la mente; y tanto más cuanto que tendré ocasión en adelante de tratar con mayor amplitud acerca del raciocinar, del juzgar, de la volición y del conocimiento, que son algunas de las operaciones de mayor consideración de la mente y modos de pensar.<sup>367</sup>

Parece, entonces, que Locke no distingue niveles epistemológicos distintos sino distintas formas de considerar las ideas, que son producidas por las cualidades primarias de las cosas. Existen diversos procesos que Locke engloba bajo la expresión “modos de pensar”, pero que no parecen referirse a una abstracción o elaboración superior de la idea sensible, sino a una interacción del tipo combinatorio.<sup>368</sup>

---

<sup>367</sup> LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005, Cap. 19, núm. 1-2, p. 207-208.

<sup>368</sup> Rudolf Allers lamenta el uso laxo que el término “abstracción” tiene en el discurso psicológico en general, en: ALLERS, R., “The Intellectual Cognition of Particulars”. *The Thomist*, 1941. Vol. 3, núm. 1, p. 149. «*The term “abstraction” is used in psychology and in philosophy; it is not certain that the meaning in both instances is exactly the same. We have had occasion already to point out that abstraction is used by psychologists in a rather loose sense. Identifying the abstraction of the psychologist with that of the philosopher is the origin of disturbing misunderstandings*».



El desarrollo psicológico de Hume está en sintonía con la obra de Locke, en referencia a la cual se acabará de contextualizar la filosofía empirista, pilar de la ciencia y la psicología modernas. Seguidamente, entonces, se hará una referencia a su *Tratado sobre la naturaleza humana*, que se contrastará con la psicología tomista. No se incidirá en la teoría de George Berkeley (1685-1753), puesto que supondría un excursus secundario a la intención principal del presente trabajo.<sup>369</sup>

David Hume (1711-1776) es un filósofo empirista, seguidor de los principios ya apuntados por Locke. Como él, afirma que el conocer empieza por el conocimiento de los así llamados en la psicología clásica, sensibles *per se*, de los que distingue dos tipos: cualidades primarias y cualidades secundarias.

El criterio de objetividad y veracidad en las cualidades está en función de si pueden cuantificarse de alguna manera y no en función de su naturaleza –como se propone tradicionalmente, distinguiendo aquellos sensibles conocidos por un solo sentido de aquellos conocidos por varios.

Hume parece obviar que hay ciertas cualidades sensibles que el sentido conoce *per accidens*, de lo cual debe asumirse que Hume entiende que la asociación de los sensibles *per se* es suficiente para definir una representación mental clasificable, recordable y manipulable que llama indistintamente “imagen” o “idea”. Barbado comenta al respecto que:

Según esta doctrina, sucedería en el mundo de las ideas y sentimientos una cosa parecida a lo que acaece en el mundo de los cuerpos, los cuales también se dividen en simples y compuestos, y éstos resultan siempre de la unión de dos o más elementos simples, o de un simple con un compuesto, o de dos compuestos. Así como los cuerpos se combinan con arreglo a determinadas leyes fijas, que llamamos leyes de la combinación, así también la unión de las ideas estaría sujeta a las leyes de la asociación. De ahí el que muchos hayan designado el asociacionismo con el nombre expresivo de *química mental*, que le dio J.S. Mill.<sup>370</sup>

En el empirismo, es la imaginación acompañada de memoria la que ampara este proceso por el cual las impresiones son reunidas bajo las leyes de asociación.<sup>371</sup> No parece

---

<sup>369</sup> FABRO, C., *La Fenomenologia della Percezione*. Roma: Editrice del Verbo Incarnato, 2006, p. 75 «*Il tenue filo che legava ancora il soggetto con il mondo esterno è quindi rotto e la filosofia moderna non lo ritroverà più: per il Berkeley tutte le nostre idee hanno la medesima assoluta e irrelativa interiorità. Il cosiddetto concetto di materia, cioè soggetto e causa di qualità reali di sostanza, di mondo esteriore, non è che una costruzione della fantasia, alla quale non può corrispondere alcunché. Se si ritiene che l'oggetto percepito è idea come tale, cioè come atto e oggetto, ad un tempo, della mente, l'esperienza riceve la soggettività piena*».

<sup>370</sup> BARBADO, M., *Introducción a la psicología experimental*. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1943, p. 279.

<sup>371</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 197. «*Anche nella teoria di Hume, la fantasia occupa una posizione centrale. È su di essa che riposa la nostra credenza alla regolarità della natura, alla connessione fra causa ed effetto, alla durata delle cose oltre la loro percezione attuale, il fatto di questa credenza Hume no l'ha mai negato, solo che non è riuscito per alcuna via a giustificarlo. Di qui il suo scetticismo che considera la immaginazione*

considerarse la formación de un fantasma sino la presencia de un “recuerdo atenuado” de lo sentido; de tal manera que no habría propiamente actividad perceptiva sino más bien pasividad perceptiva, en la que las leyes asociativas determinarían la reunión de las percepciones en una unidad mental que sería clasificada lógicamente, en base a sus características sensibles.<sup>372</sup>

El planteamiento empirista propone la reducción del pensamiento a la clasificación de conglomerados de impresiones, cuya naturaleza consiste en ser un remanente de lo sentido. Esta falta, en la explicación humeana, de definiciones esenciales de los objetos psíquicos, así como de las actividades por las que se aprehenden (y sus principios), también se mantiene en la psicología contemporánea, fundamentada sobre los principios de la filosofía empirista.<sup>373</sup>

En su obra *Tratado de la naturaleza humana*, Hume expone su teoría psicológica del conocimiento, que parte de la siguiente tesis:

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré impresiones e ideas. La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o consciencia. A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar impresiones; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por ideas entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos; de esta clase son todas las percepciones suscitadas por el presente discurso, por ejemplo, con la sola excepción de las que surgen de la vista y del tacto, y con la del placer o disgusto inmediatos que este discurso pueda ocasionar.<sup>374</sup>

A pesar de utilizar términos distintos: impresiones e ideas, no hay una distinción real de lo denotado por ambos términos. Tampoco concibe la sensación o la imaginación como potencias, pues no hay un acto que les sea propio; son simplemente palabras para designar un objeto que se presenta en el alma, cuya definición esencial no queda tampoco explicitada. Siguiendo la pauta marcada por Hobbes, las sensaciones en cuanto fenómenos internos pierden intensidad con el tiempo, y ésta parece ser la esencia del conocimiento humano.

---

*come la sorgente di tutti gli errori e le illusioni, per cui la stessa nostra vita no è che un tessuto più o meno coerente di illusioni».*

<sup>372</sup> La necesidad de la consideración del significado como objeto de conocimiento es un factor que Cornelio Fabro echa en falta, tanto en el planteamiento empirista como en el Gestáltico, como se comentará más adelante en especial referencia a las explicaciones del autor en su obra. Cf. *Ibid.*

<sup>373</sup> ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Universitat Abat Oliba CEU, 2005, p. 133. «En realidad, la mayor parte de los fenómenos de que trata la psicología de hoy pertenece a esta esfera –a la que llaman a veces “psique”, y santo Tomás “animal”–, pues a sus exponentes parece serles difícil superar este nivel y llegar a las potencias espirituales, que no distinguen y confunden frecuentemente con los sentidos internos y la afectividad sensible».

<sup>374</sup> HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana: autobiografía*. Madrid: Tecnos, 2008, p. 43.

Además del vaciamiento de las nociones psíquicas, o quizás consecuente a ello, éstas son clasificadas sin atender a sus diferencias, como le ocurre al agrupar sensaciones, pasiones y emociones como tipos de impresiones. Pero si no se distinguen las pasiones, que son movimientos del apetito consecuentes a un conocimiento, de las sensaciones, que son los actos de las facultades cognoscitivas sensibles, no se puede explicar que el conocer preceda al apetecer, ni tampoco cuál es la diferencia entre ambos tipos de actos. La psicología tomista, en cambio, distingue la dimensión cognoscitiva de la apetitiva, lo cual es necesario para entender la psicología humana y analizar su dinámica vital.

Hume se indispone para entender la dinámica psíquica por su excesiva simplificación y consideración exclusivamente nominal de las nociones psicológicas. Su propuesta es precursora del elementarismo de los psicólogos experimentales. Explica Hume:

De estas impresiones o ideas de la memoria formamos una especie de sistema comprehensivo de todo lo recordado como presente a nuestra percepción interna o a nuestros sentidos. Llamaremos realidad a cada individuo de ese sistema conectado con las impresiones presentes.<sup>375</sup>

La anterior sentencia del autor del *Tratado* refleja prácticamente una postura, si no idealista, fenomenista; puesto que lo aprehendido es la impresión simple. A partir de entonces, el conocer del ser humano elabora representaciones interiores, sin garantizar que éstas, basadas en las impresiones, expresen de forma veraz la realidad conocida. La intencionalidad cognoscitiva, es decir, la referencia a la realidad del contenido cognoscitivo no parece ser un aspecto que Hume trate de argumentar.

Aunque utilice términos como "entendimiento", Hume no concibe el conocer humano como un proceso aprehensivo que termina en un acto abstractivo, como hace Aristóteles, sino que lo explica como una impresión de la realidad en el individuo cuya permanencia está sujeta al tiempo. No hay formación de una imagen interna que guarde relación con la impresión sino que es la misma impresión que es considerada contenido interno. Tampoco distingue entre imágenes y conceptos sino que la impresión se va debilitando y esto explica la diferencia cualitativa entre los distintos elementos de la psique.<sup>376</sup> Igual que en el

---

<sup>375</sup> Ibid., p. 177.

<sup>376</sup> BRAINE, D., "The active and potential intellects". En: Haldane, J., *Mind, metaphysics, and value in the Thomistic and analytical traditions*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2002, p. 27. «*The species Aquinas speaks of is precisely not a particular idea of a kind Berkeley and Hume are referring to. Rather the possession of the species in the intellect is that in virtue of which we can have and exercise the capacities or habits Berkeley and Hume speak of –the capacity to ignore the appropriate irrelevant features of an idea taken as representative and to discriminate between appropriate ranges of image and ranges equally representative of more general terms, or only to terms less general or overlapping. What they refer to as ideas are rather to be identified with the phantasms to which, Aquinas says, the intellect has to turn in exercising the acts of judgment or understanding. Thus Aquinas's insistence on 'intellectual species' as needed as well as these phantasms in order for the phantasms to be of any use, constitutes his rejection of empiricist theory. Someone will object that both Berkeley and Hume held that there had to be habits in the use of the ideas as well as the ideas in order for us to make appropriate judgments using general terms, but Aquinas is telling us that the existence of such habits depends upon some prior activity and*

planteamiento hobbesiano, el conocimiento parece consistir en un proceso puramente pasivo. Explica Hume:

Una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos, y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea. Esta idea de placer o dolor, cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ella se derivan. A su vez, son copiadas por la memoria y la imaginación, y se convierten en ideas; lo cual, por su parte, puede originar otras impresiones e ideas. De modo que las impresiones de reflexión son previas solamente a sus ideas correspondientes, pero posteriores a las de sensación y derivadas de ellas.<sup>377</sup>

Cabría objetar a Hume que hable de facultades psíquicas,<sup>378</sup> pues parece que son nociones que trascienden el marco empirista en el que pretende encuadrar la psicología humana; en cambio, habla de la memoria, la imaginación, la razón y el espíritu. El autor parece utilizar el término “facultad” como una etiqueta que abarca ciertos contenidos psíquicos, sin ninguna entidad propia más allá de su función denotativa. Para entender el planteamiento humeano debe considerarse que la imaginación y la memoria de las que habla no son facultades en el sentido tomista sino, aunque expresado de forma poco clara, términos para referirse a las sensaciones o ideas bajo determinado aspecto. A pesar de todo, el autor las utiliza para hablar de los diversos aspectos de los contenidos sensoriales:

Y a primera vista es evidente que las ideas de la memoria son mucho más vividas y fuertes que las de la imaginación, y que la primera facultad colorea sus objetos con mayor precisión que la segunda. Cuando recordamos un suceso pasado, su idea irrumpe en la mente de una forma vigorosa, mientras que la percepción es en la imaginación tenue y lánguida, y sólo difícilmente puede ser preservada por la mente de un modo constante y uniforme durante un período de tiempo considerable.<sup>379</sup>

El autor parece invertir la idea hobbesiana, anteriormente comentada, según la cual la imaginación es la impresión más intensa y la memoria consiste en su consideración en cuanto atenuada en intensidad por el paso del tiempo. No parece quedar claro el motivo de

---

*capacity on the part of the intellect. This prior activity is precisely what he calls ‘abstracting intellectual species’, the work of the intellect as ‘active’. Afterwards, qua ‘potential’ it receives and stores the species in such a way as to be available to be used when we make judgments or understand some general term or concept. In this aspect it is possible in that human beings are not always exercising the species they store».*

<sup>377</sup> HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana: autobiografía*. Madrid: Tecnos, 2008, p. 51.

<sup>378</sup> *Ibid.*, p. 189. «Igual que los mentirosos acaban por recordar sus mentiras a fuerza de repetir las, el juicio o, mejor, la imaginación, puede poseer, por razones parecidas, ideas tan fuertemente impresas en ella, y concebidas con tal claridad, que les es posible a estas ideas actuar sobre la mente de la misma manera que las ideas que nos presentan los sentidos, la memoria o la razón. Pero como la educación es una causa artificial, no natural, y sus máximas son frecuentemente contrarias a la razón e incluso a sí mismas según diferentes tiempos y lugares, nunca es tomada en consideración por los filósofos, a pesar de que en realidad esté construida sobre la misma base de costumbre y repetición que nuestros razonamientos de causas y efectos».

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 52.

la revitalización de la impresión recordada ni el porqué de la poca intensidad de las ideas de la imaginación.

En referencia a la rememoración, Hume no desarrolla la base conceptual necesaria para explicar la percepción de la preteridad, la cual debería contemplar la distinción entre formas e intenciones, sino que simplemente habla de esta actividad. También parece insuficientemente fundamentada la que reconoce como función principal de la memoria: «*La función primordial de la memoria no es preservar las ideas simples, sino su orden y posición*».<sup>380</sup> Si no se parte de la captación de la preteridad no parece poder justificarse la ordenación de las impresiones en una sucesión temporal que atienda a su génesis.

En la concepción tomista, el orden temporal es propiamente conocido por la memoria, siendo la imagen formada y conservada en la facultad imaginativa. Aunque tanto la imaginación como la memoria son facultades sensitivas, sus objetos son distintos: el fantasma y la preteridad de la sensación, respectivamente –ambas cualidades de una misma sustancia real que es conocida.

El orden que es conocido por la actividad memorativa es el temporal, por el que se relacionan las cosas según el antes y el después. Para justificar el conocimiento de las cosas en cuanto relacionadas dentro de un orden espacial, cabría referirlo a la facultad imaginativa. De todas formas, debe tenerse en cuenta que en la dinámica psíquica, las facultades no actúan separadamente sino simultáneamente, de tal manera que el recuerdo del pasado implica imágenes y valoraciones; dicho en otras palabras, se da de las imágenes en cuanto se conoce la relación temporal entre ellas y no sólo se recuerdan en cuanto imágenes puras sino en cuanto útiles, convenientes o nocivas.

La forma de distinguir la imaginación de la memoria que propone Hume no se basa en la distinción entre sus objetos, como en el planteamiento aristotélico-tomista, sino su cualidad afectiva:

Por tanto, dado que la imaginación puede representarse todos y cada uno de los objetos que la memoria pueda ofrecernos, y dado que estas facultades se distinguen únicamente en la diferente afección de las ideas que presenta, puede resultar conveniente examinar en qué consiste la naturaleza de esa afección. Y, en este punto, creo que todo el mundo convendrá fácilmente conmigo en que las ideas de la memoria son más fuertes y vivaces que las de la fantasía.<sup>381</sup>

El uso de los términos que hace Hume parece hacer equivalente la cualidad afectiva y la intensidad en la que las ideas son presentadas en la mente. En la anterior explicación, no se refiere a una vinculación de las ideas con las emociones o apetitos sino a la intensidad

---

<sup>380</sup> Ibid., p. 53.

<sup>381</sup> Ibid., p. 148.

con la que aparecen. Esta confusión entre la cualidad afectiva y la intensidad con la que se presentan las ideas impide explicar adecuadamente la esencia de los afectos –en tanto que movimientos del apetito consecuentes a algo conocido y estimado como un bien hacia el cual moverse o un mal del cual rehuir.

Parece más verdadero y psicológicamente más preciso entender que la fuerza de las imágenes se debe a los afectos que despierta cuando es estimada como conveniente y a la vehemencia con la que se experimenta esta conveniencia –por la inclinación natural propia. En la explicación humeana, en cambio, por la falta de distinción entre estos dos ámbitos, no parece quedar suficientemente justificada la mayor intensidad que Hume atribuye a las ideas. Explica el autor:

De este modo, se ve que la creencia o asentimiento, que acompaña siempre a la memoria y los sentidos, no es otra cosa que la vivacidad de las percepciones que presentan esas facultades, y que es solamente esto lo que las distingue de la imaginación. En este caso, creer es sentir una inmediata impresión de los sentidos, o una repetición de esa impresión en la memoria. No es sino la fuerza y vivacidad de la percepción lo que constituye el primer acto del juicio y pone las bases de ese razonamiento, construido sobre él, cuando inferimos la relación de causa y efecto.<sup>382</sup>

Si se entiende que «a la primera clase [impresiones originales] pertenecen todas las impresiones de los sentidos, y todos los dolores y placeres corporales» y «a la segunda [impresiones secundarias], las pasiones y otras emociones semejantes a ellas»,<sup>383</sup> quedaría por explicar el motivo por el que la idea emotiva se une a la idea de la memoria y no a la idea de la imaginación y cabría clarificar la relación entre vivacidad y establecimiento de la relación causa y efecto.

Tomando la vivacidad como afectividad, como parece sugerir Hume, se afirmaría como real lo que se siente (afectivamente) como tal. Esto concordaría con lo que afirma en el tercer libro de su *Tratado acerca de la naturaleza humana*, exponiendo que: «La moral suscita las pasiones y produce o impide las acciones. Pero la razón es de suyo absolutamente impotente en este caso particular. Luego las reglas de moralidad no son conclusiones de nuestra razón».<sup>384</sup>

De la explicación que Hume da del conocimiento humano, es consecuente considerar que no es la razón la que hace que nuestra conducta sea moral, virtuosa o viciosa sino un “sentido moral”:

El curso de la argumentación nos lleva de este modo a concluir que, dado que el vicio y la virtud no pueden ser descubiertos simplemente por la razón o comparación de ideas, sólo

---

<sup>382</sup> Ibid., p. 149.

<sup>383</sup> Ibid., p. 387.

<sup>384</sup> Ibid., p. 618-619.

mediante alguna impresión o sentimiento que produzcan en nosotros, podremos señalar la diferencia entre ambos. [...] La moralidad es, pues, más propiamente sentida que juzgada, a pesar de que esta sensación o sentimiento sea por lo común tan débil y suave que nos inclinemos a confundirla con una idea, de acuerdo con nuestra costumbre de considerar a todas las cosas que tengan una estrecha semejanza entre sí como si fueran la misma cosa.<sup>385</sup>

Este planteamiento escinde la razón de la afectividad, cuya moralidad remite a *«ciertos sentimientos peculiares de dolor o placer»* siendo así que *«toda cualidad mental existente en nosotros o en otras personas que nos produzca satisfacción al contemplarla o reflexionar sobre ella es, desde luego, virtuosa, de modo análogo a como toda cosa de este género que produzca desagrado será viciosa»*.<sup>386</sup> Hume parece verse con la necesidad de afirmar una facultad activa o de juicio, que resuelve con la afirmación de un "sentido moral", cuya dinámica es hedonista.

No parece haber, de acuerdo con Hume, ninguna facultad realmente activa sino que todas son reactivas y su orientación última parece responder al placer y al dolor físicos. A su vez, la creencia tiene una fundamentación afectiva. Considera *«que la creencia consiste meramente en una cierta afección o sentimiento; es decir, en algo independiente de la voluntad y que se debe a ciertas causas y principios determinados que están fuera de nuestro poder»*.<sup>387</sup>

Esta escisión y argumentación diverge totalmente del planteamiento aristotélico-tomista, al que se viene utilizando de contrapunto, según el cual el conocimiento racional que se tiene del ser humano nos posibilita hablar de una naturaleza humana y, consecuentemente, referente de la moralidad.

En la epistemología humeana, cabe notar otras divergencias, como como la concepción de la substancia y la causalidad. La diversificación horizontal de elementos psíquicos, lleva a Hume a explicar que las ideas, esencialmente indistintas de las impresiones y las imágenes, son unidas por una fuerza que junta las diferentes ideas simples en complejas. Esta fuerza o principio se diversifica en las leyes de asociación:

Este principio unificador de las ideas no debe ser considerado como una conexión inseparable, pues esto ha sido ya excluido de la imaginación; tampoco podemos concluir que sin ésta no podría unir la mente dos ideas, porque nada hay más libre que esa facultad; tenemos que mirarlo más bien como una fuerza suave, que normalmente prevalece y es causa, entre otras cosas de que convengan tanto los lenguajes entre sí; la naturaleza ha indicado de algún modo a todo el mundo las ideas simples que son más aptas para unirse en una idea compleja. Las cualidades de las que surge tal asociación y

---

<sup>385</sup> Ibid., p. 635.

<sup>386</sup> Ibid., p. 764.

<sup>387</sup> Ibid., p. 824.

por las que es llevada la mente de este modo de una idea a otra, son tres: semejanza, contigüidad en tiempo o lugar, y causa y efecto.<sup>388</sup>

Hume entiende que de las ideas simples se pueden formar ideas complejas que, a su vez, pueden ser de tres tipos: relaciones, modos y substancias.<sup>389</sup> Entre las ideas complejas de relación pueden distinguirse de siete tipos: semejanza, identidad, espacio y tiempo, número o cantidad, cualidad, oposición, causa y efecto.<sup>390</sup> Sin embargo, resumiendo explica: *«aunque admita esta debilidad en estas tres relaciones, y esta irregularidad en la imaginación, afirmo con todo que los únicos principios generales de asociación de ideas son la semejanza, la contigüidad y la causalidad»*.<sup>391</sup>

Para explicar el paso de las ideas particulares a las ideas generales escribe: *«Una idea particular se convierte en general al ser unida a un término general; esto es, a un término que por una conjunción debida a la costumbre guarda relación con muchas otras ideas particulares y las hace fácilmente presentes a la imaginación»*.<sup>392</sup> La vacuidad de los términos es patente en la explicación de Hume, al proponer que el término “general” no trasciende lo particular sino que es una suma de ellos. Las nociones que utiliza el autor para explicar la psique son categorías relacionales, son nexos mediante los que se conectan las ideas particulares.

La explicación de Hume resulta insuficiente para explicar la capacidad de reconocimiento de los particulares bajo un universal, como puede ocurrir al identificar un objeto como “silla” o “mesa”; de hecho, para Hume no hay un conocimiento que trascienda la adición de particulares, de tal manera que la idea general de “silla” que tendría un individuo sería la unión mental de todas las representaciones sensibles de las sillas que han impresionado sus sentidos. Pero el único nexo de unión entre las impresiones sería la semejanza física – la cual es prácticamente imposible de establecer sin realizar una cierta abstracción, aún sea geométrica, de lo percibido.

En el uso que Hume hace de la noción de substancia, puede descubrirse la herencia ockhamiana.<sup>393</sup> La crítica que hace a la concepción clásica de la substancia obvia la

---

<sup>388</sup> Ibid., p. 54-55.

<sup>389</sup> Ibid., p. 57. *«Entre los efectos de esta unión o asociación de ideas, no existe ninguno tan notable como las ideas complejas, que son normalmente el objeto de nuestros pensamientos y razonamientos, y que surgen por lo general de un principio de unión entre nuestras ideas simples. Estas ideas complejas pueden dividirse en relaciones, modos y substancias»*.

<sup>390</sup> Ibid., p. 58-60.

<sup>391</sup> Ibid., p. 156.

<sup>392</sup> Ibid., p. 69.

<sup>393</sup> Ibid., p. 62. *«Un gran filósofo ha combatido la opinión tradicional sobre este asunto, afirmando que todas las ideas generales no son sino ideas particulares añadidas a un cierto término que les confiere mayor extensión, y que hace que recuerden ocasionalmente a otros individuos similares a ellas»*.



analogía como principio desde el que se entiende la explicación aristotélico-tomista.<sup>394</sup>

Explica Hume:

La idea de una substancia, como la de modo, no es sino una colección de ideas simples unidas por la imaginación y poseen un nombre particular asignado a ellas, mediante el cual somos capaces de recordar –a nosotros o a otros– esa colección. Pero la diferencia entre estas ideas consiste en que las cualidades particulares que forman una sustancia son referidas por lo común a un algo desconocido en que se supone inhiere; o bien, concediendo que esa ficción no tenga lugar, se supone que al menos están estrecha e inseparablemente conectadas entre sí por relaciones de contigüidad y causalidad. El resultado de todo esto es que, cuando descubrimos que una nueva cualidad simple –sea cual sea– guarda la misma conexión con las demás, la incluimos entre ellas, aunque no entrara en la primera concepción de la sustancia.<sup>395</sup>

El planteamiento epistemológico humeano se encuentra con dificultades para explicar la unidad de las distintas percepciones de una substancia,<sup>396</sup> así como para afirmar la unidad personal en el yo. La atomización de las percepciones y la negación de la metafísica de la substancia le confirma en su postura nominalista, que le lleva al sentimentalismo y, en último término, al escepticismo:

Sin embargo, habiendo desligado así todas nuestras percepciones particulares, cuando paso a explicar el principio de conexión que enlaza unas con otras y nos hace atribuir al conjunto una simplicidad e identidad reales, me doy cuenta de que mi explicación es muy defectuosa, y de que solo la aparente evidencia de los razonamientos anteriores puede haberme inducido a aceptarla. Si las percepciones son existencias distintas, formarán un conjunto sólo por estar mutuamente conectadas. Pero el entendimiento humano es incapaz de descubrir conexión alguna entre existencias distintas. Solamente sentimos una conexión o determinación del pensamiento al pasar de un objeto a otro.<sup>397</sup>

---

<sup>394</sup> ALLERS, R., "The Intellectual Cognition of Particulars". *The Thomist*, 1941. Vol. 3, núm. 1, p. 156. «*The analogical way of understanding is the counterpart of the analogical structure of being. The terms we use are ambiguous or equivocal; but the fact that we know this equivocation is a proof of our capacity of understanding, somehow, even things which are beyond our power of understanding*».

<sup>395</sup> Cf. HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana: autobiografía*. Madrid: Tecnos, 2008, p. 61; *Ibid.*, p. 829. «*Todas las ideas se derivan de percepciones anteriores. Por tanto, las ideas que tenemos de los objetos se derivan de esa fuente. En consecuencia, no hay proposición que pueda ser inteligible o consistente por lo que respecta a los objetos si no lo es por lo que respecta a las percepciones. Pero es inteligible y consistente decir que los objetos existen distinta e independientemente sin tener en común ninguna sustancia simple o sujeto de inhesión. Por consiguiente, esta proposición no puede ser nunca absurda por lo que respecta a las percepciones*».

<sup>396</sup> Cornelio Fabro, en una nota al pie referida a los trabajos de Stumpf, refuta desde las conclusiones de este psicólogo experimental el planteamiento humeano de la causalidad. FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 101. «*Fin dal primo lavoro "Intorno all'origine psicologica della rappresentazione dello spazio" (1873) che compì per la libera docenza sotto la guida dello stesso Brentano, lo Stumpf analizzando la percezione visuale mostò che colore ed estensione non sono associati per forza d'abitudine, come voleva l'Empirismo, ma per necessità di natura. Più tardi, nell'opera maggiore "La psicologia dei suoni" (1883-1890), egli poteva mostrare anche nel campo acustico l'esistenza di sintesi sensoriali immediate, cioè date e non costruite, come pretendeva il sintetismo del Bain e la stessa "teoria degli oggetti" che lo Stumpf ha sempre espressamente rigettata*».

<sup>397</sup> HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana: autobiografía*. Madrid: Tecnos, 2008, p. 831.

La percepción, entiende Hume, es pasiva<sup>398</sup> porque los sentidos reciben pasivamente las impresiones y las leyes de la percepción causan la asociación de las impresiones y las ideas.<sup>399</sup> El recurso a la causalidad para explicar los procesos psíquicos parece traicionar el principio empirista que debe regir toda explicación. Por este motivo, Hume expresa sus dudas acerca del principio de causabilidad, sugiriendo que hay cierto grado de inaprensibilidad en este proceso psíquico. Dice Hume: *«La verdadera cuestión es si todo objeto que empieza a existir tiene que deber su existencia a una causa; y yo afirmo que esto no es ni intuitiva ni demostrativamente cierto, como espero haber probado suficientemente en los argumentos anteriores»*.<sup>400</sup>

Consciente de que discurrir acerca de la causa y el efecto se distancia de su epistemología empirista, justifica su reflexión evidenciando la conexión última que hay entre la causa, el efecto y las impresiones de los sentidos;<sup>401</sup> marcando las distancias entre su planteamiento y el clásico:

Así, y aunque la causalidad sea una relación filosófica –en cuanto implica contigüidad, sucesión y conjunción constante–, sólo en tanto que es una relación natural y produce una unión entre nuestras ideas, somos capaces de razonar sobre ella o de efectuar inferencias basadas en la causalidad.<sup>402</sup>

Hume no desiste en su empirismo, evitando que cualquier elemento psíquico quede desconectado de las ideas sensibles; a pesar de que el enfoque que le da a la idea de causalidad toca con un límite explicativo que le lleva a una postura escéptica:

Por lo que respecta a las impresiones procedentes de los sentidos, su causa última es en mi opinión perfectamente inexplicable por la razón humana. Nunca se podrá decidir con certeza si surgen inmediatamente del objeto, si son producidas por el poder creador de la mente, o si se derivan del autor de nuestro ser.<sup>403</sup>

Otro aspecto seminal sobre el que incide Hume es la frontera entre el animal y el ser humano. El autor acorta distancias entre el ser humano y el resto de animales,

---

<sup>398</sup> Ibid., p. 132. *«Si los dos objetos están presentes a los sentidos, junto con la relación, llamamos a ello percepción, más bien que razonamiento; y no hay en este caso ejercicio alguno del pensamiento, ni tampoco acción alguna –hablando con propiedad–, sino una mera admisión pasiva de las impresiones a través de los órganos sensibles»*.

<sup>399</sup> Ibid., p. 155-156. *«La razón no puede mostrarnos nunca la conexión de un objeto con otro. Por tanto, cuando la mente pasa de la idea o impresión de un objeto a la idea de otro, o creencia en él, no está determinada por la razón, sino por ciertos principios que asocian las ideas de estos objetos y las unen en la imaginación. Si las ideas no tuvieran más unión en la fantasía que la que los objetos parecen tener en el entendimiento, jamás podríamos realizar una inferencia de las causas a los efectos ni basar nuestra creencia en ningún hecho. Por tanto, la inferencia depende exclusivamente de la unión de ideas»*.

<sup>400</sup> Ibid., p. 143.

<sup>401</sup> Ibid., p. 144. *«Aunque en sus razonamientos de causas y efectos lleve la mente su examen más allá de los objetos que ve o recuerda, no debe perderlas en ningún caso de vista por completo, ni razonar simplemente sobre sus propias ideas, sin estar combinadas con impresiones o, al menos, con ideas de la memoria, que equivalen a impresiones»*.

<sup>402</sup> Ibid., p. 157.

<sup>403</sup> Ibid., p. 146.

comentando que: *«Próximo al ridículo de negar una verdad evidente está el de tomarse mucho esfuerzo por defenderla; y ninguna verdad me parece tan evidente como la de que las bestias poseen pensamiento y razón, igual que los hombres»*.<sup>404</sup> Esta afirmación es una consecuencia lógica de su planteamiento acerca de lo psíquico, simplificado a ideas simples y complejas unidas por leyes de asociación, la pasividad cognoscitiva, que reduce el conocer a conservar las impresiones sensibles y combinarlas por leyes pasivas le permite afirmar que el ser humano no se distingue del resto de los animales. Aunque cabe concluir que, en realidad, no se atribuye capacidad de raciocinio a los animales, sino que lo que hace Hume es negar que exista el raciocinio; y no solamente éste sino cualquier tipo de actividad psíquica que no sea pasiva.

Desde la postura empirista no se acepta la deducción como método para progresar en el conocimiento, por lo que el fundamento del cual Hume infiere una capacidad racional en los animales es el parecido (empírico) de sus actos:

Es la semejanza entre las acciones externas de los animales y las realizadas por nosotros mismos la base por la que juzgamos que sus acciones internas se asemejan igualmente a las nuestras; y avanzando un paso más, el mismo proceso de razonamiento nos llevará a concluir que, así como nuestras acciones internas se asemejan entre sí, también las causas de que se derivan tienen que ser semejantes.<sup>405</sup>

Más adelante en la historia de la psicología, la psicología comparativa desarrollará esta idea, con dos peligros en sus conclusiones: el animalismo y el antropomorfismo; aunque desde el planteamiento empirista se tiende al animalismo. El planteamiento tomista, en cambio, fundamenta la distinción de la especie humana respecto de los demás animales, sin por ello negar la realidad de la sagacidad animal, sino explicándola desde la inclinación natural y la actividad estimativa. Hume, en cambio, explica:

En este punto tenemos que hacer una distinción entre las acciones animales de naturaleza vulgar, y que parecen estar al nivel de sus capacidades corrientes, y aquellos casos más extraordinarios de sagacidad que los animales muestran a veces en pro de su propia conservación y la propagación de su especie. Un perro, que evita el fuego y los precipicios, que huye de los extraños y que acaricia su amo, nos proporciona un ejemplo de la primera clase. Un pájaro, que escoge con tanto cuidado y delicadeza el lugar y los materiales de su nido, y que pone los huevos a su debido tiempo, en la estación apropiada, con toda la precaución que un químico pueda poner en sus proyectos más sutiles, nos suministra un ejemplo vivo de los segundos.

En cuanto a las acciones del primer tipo, afirmo que los animales proceden en base a un razonamiento que no es de suyo diferente, ni se basa en diferentes principios que el que aparece en la naturaleza humana. Es necesario, en primer lugar, que exista una impresión

---

<sup>404</sup> Ibid., p. 261.

<sup>405</sup> Ibid., p. 262.

inmediatamente presente a su memoria o a sus sentidos, para que sirva de fundamentación de sus juicios. El perro deduce la ira de su amo a partir del tono de su voz, y prevé el castigo que va a sufrir. A partir de una cierta sensación que afecta a su olfato juzga que la caza tiene que estar no lejos de él.

En segundo lugar, la inferencia que hace a partir de la impresión presente se construye sobre la experiencia y sobre la observación de la conjunción de objetos en los casos pasados. Igual que modificáis vosotros esta experiencia, así modifica él también su razonamiento. Haced que un golpe siga durante algún tiempo a una señal o a un movimiento, y después que siga a otra, y él sacará sucesivamente diferentes conclusiones según su experiencia más reciente.<sup>406</sup>

La propuesta tomista no niega la realidad de la vida animal, sino la reducción de la vida humana a ésta. La teoría de la estimativa parece explicar de forma veraz la actividad animal en todos sus matices, teniendo como límite que no puede traspasar la inclinación natural, instintiva. Hume, defendiéndose de posibles explicaciones filosóficas rivales, se erige como vencedor de la contienda, apelando al principio ockhamiano de simplicidad:

Que un filósofo haga un esfuerzo e intente explicar ese acto de la mente que llamamos creencia, y que dé razón de los principios de que se deriva, independientemente de la influencia de la costumbre sobre la imaginación, y veamos si sus hipótesis son aplicables lo mismo a las bestias que a la especie humana; después que haya hecho tal cosa, prometo que adoptaré su opinión. Pero al mismo tiempo pido, como justa contrapartida, que si es mi sistema el que resulta ser el único que puede responder a todos esos puntos, sea admitido como enteramente satisfactorio y convincente. Y que es el único que puede hacer esto resulta evidente casi sin razonamiento ninguno. Las bestias no perciben nunca ciertamente una conexión real entre objetos. Por tanto, es por experiencia como infieren el uno del otro. Nunca pueden formarse una conclusión general argumentado que los objetos de que no han tenido experiencia se asemejan a aquéllos de que sí han tendido. Luego la experiencia actúa sobre los animales por medio de la sola costumbre. Todo esto era suficientemente evidente en el caso del hombre, pero con respecto a las bestias no puede haber la menor sospecha de error; y esto debe tenerse por rigurosa afirmación o, más bien, por prueba invencible de mi sistema.<sup>407</sup>

Las objeciones que se pueden plantear al sistema empirista que propone Hume han quedado parcialmente respondidas en la historia de la psicología posterior; aunque nos interesa destacar aquí que la solución ya se encontraba en la psicología tomista. Tomando el elementarismo perceptivo y la pasividad de la percepción como puntos polémicos derivados del empirismo, que son refutados experimentalmente por los psicólogos de la Gestalt, ya estaban resueltos en psicología de santo Tomás, dentro un marco

---

<sup>406</sup> Ibid., p. 263-264.

<sup>407</sup> Ibid., p. 264.

epistemológico realista. Como expresa Allers: «*El tomismo está convencido de la inteligibilidad básica de la realidad*». <sup>408</sup>

La distinción entre formas e intenciones, las cuales se distinguen, a su vez, en particulares y universales, permite apreciar las diferencias en los contenidos psíquicos mediante los cuales explicar de forma precisa el conocimiento, teniendo en cuenta la complejidad de la dinámica aprehensiva-abstractiva, no reducible a la combinación y asociación de impresiones simples en conglomerados.

Para entender adecuadamente el conocimiento humano, parece necesario plantearlo de “arriba hacia abajo”, como explica Billia: «*No es la sensación que produce la asociación sino que la sensación es una asociación. Y no es la asociación que produce la consciencia y la ilusión llamada yo; sino que es la consciencia, es el “yo” que hace la asociación*». <sup>409</sup> Como se explicará más adelante, es por la cogitativa y, en última instancia por el intelecto, que se puede concebir la cosa percibida como un todo unificado de un cierto tipo. <sup>410</sup>

Un peligro intrínseco al Empirismo es olvidar que el ente que percibe es viviente y que, por tanto, sus procesos psíquicos son actos vitales. La percepción es una actividad propia del viviente que siente y, por lo tanto, aunque haya una receptividad en la aprehensión sensible y una alteración de los órganos en los que residen las facultades sensitivas, no debe entenderse este acto como pasivo en el sentido predicamental; pues, aunque haya pasividad en cuanto la potencia sensitiva es “puesta” en acto, debe entenderse como receptividad, sin implicar por ello la pérdida o corrupción de alguna cualidad sino que por la recepción se perfecciona. El conocimiento sensible es solo accidentalmente pasivo, pues no es por el alma, sino por el compuesto, que se dice que la sensación es pasión. <sup>411</sup>

---

<sup>408</sup> ALLERS, R., "The Intellectual Cognition of Particulars". *The Thomist*, 1941. Vol. 3, núm. 1, p. 155.

<sup>409</sup> BILLIA, L.M., "Psychology More than a Science". *The Monist*, 1910. Vol. 20, núm. 1, p. 155. T.N.

<sup>410</sup> LISSKA, A.J., "A Look at Inner Sense in Aquinas: A Long-Neglected Faculty Psychology". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 2006. Vol. 80, núm. 1, p. 11. «*The mental act of the vis cogitativa renders the awareness of “unified whole” into awareness of an individual of a natural kind. In effect, it is because of the vis cogitativa that Aquinas can distinguish between sensation and perception, and, a fortiori, transcend the limits of modern and contemporary British empiricism*»; *Ibid.*, p. 8. «*This individual—a primary substance—is an individual of a natural kind. Without the awareness of the vis cogitativa, Aquinas’s philosophy of mind would lack the ability to be aware of what is his principal ontological category; this inability in turn would entail a huge philosophical lacuna*».

<sup>411</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I-II, q. 22, a. 2, co. «*Respondeo dicendum quod pati dicitur tripliciter. Uno modo, communiter, secundum quod omne recipere est pati, etiam si nihil abiiciatur a re, sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur. Hoc autem magis proprie est perfici, quam pati. Alio modo dicitur pati proprie, quando aliquid recipitur cum alterius abiectioe. Sed hoc contingit dupliciter. Quandoque enim abiicitur id quod non est conveniens rei, sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem, aegritudine abiecta. Alio modo, quando e converso contingit, sicut aegrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas, sanitate abiecta. Et hic est propriissimus modus passionis. Nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem, quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi. Et similiter in I de Generat. dicitur quod, quando ex ignobiliori generatur nobilius, est generatio simpliciter, et corruptio secundum quid, e converso autem quando ex nobiliori ignobilius generatur. Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundum receptionem tantum dicitur quod sentire et intelligere est quoddam pati. Passio autem cum abiectioe non est nisi secundum transmutationem corporalem, unde passio proprie dicta non potest competere animae nisi per accidens, in quantum scilicet*

Por otro lado, la sensación no queda suficientemente explicada si sólo se atiende a su materialidad, es decir, la alteración del órgano del sentido; debe también considerarse su aspecto formal, que es el acto de la potencia sensitiva por el que se posee una semejanza intencional de lo conocido. Marcel de Corte defiende la propuesta de Aristóteles de ser interpretada en este sentido.

Si el Estagirita tiene una cierta tendencia a materializar la sensación acentuando su carácter puramente receptivo, hay, creemos, un abuso de lenguaje, comprensible si se tiene en cuenta el realismo absoluto de la teoría que él profesa, y que es corregida sobre todo por la distinción célebre entre alteración propiamente dicha y alteración perfectiva donde el sujeto reacciona al contacto del objeto para aumentarse a la altura de un acto cognoscitivo.<sup>412</sup>

La problemática del “núcleo psíquico” o “yo” con la que Hume se encuentra remite, en el fondo, a la idea de “substancia” y, cabría decir, del conocimiento intelectual. La incapacidad para explicar satisfactoriamente la llamada auto-consciencia, es un problema que se arrastra a lo largo de la psicología moderna y contemporánea, hasta en los modelos computacionales de la mente; puesto que el presupuesto materialista sobre el que se fundan no permite resolver la cuestión. José María Petit afirma al respecto:

No cabe duda de que el planteamiento verdaderamente hondo de la dualidad sustancia-accidentes no puede realizarse más que desde la estructura acto-potencial, y que sólo desde algún tipo de superación de esta dualidad puede abordarse con éxito la eliminación de aquél elemento precisamente potencial, cuyo descubrimiento señala y caracteriza el pensamiento aristotélico. No parece desacertado, desde esta perspectiva, señalar como grave deficiencia de la corriente empirista clásica el haber pretendido “prescindir” de este elemento receptor, pero no actual, sin haber alcanzado la profunda superación o sustitución de este componente. Mientras lo parece, todavía, consciente de este problema, el empirismo radical de Hume pretende prescindir de él pero le falta, al final del recorrido, lo que ingenuamente rechazó al principio, conduciéndole así al escepticismo.<sup>413</sup>

La insuficiencia de la propuesta empirista para explicar ciertos temas psicológicos es admitida por Hume después de una revisión de su *Tratado*. Curiosamente, no para animar a otras propuestas sino para abogar por el escepticismo. Explica el autor:

Al revisar con mayor rigor la sección dedicada a la identidad personal, me he visto envuelto en tal laberinto que debo confesar no sé cómo corregir mis anteriores opiniones, ni cómo hacerlas consistentes. Si ésta no es una buena razón general en favor del

---

*compositum patitur. Sed et in hoc est diversitas, nam quando huiusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius. Unde tristitia magis proprie est passio quam laetitia».*

<sup>412</sup> DE CORTE, M., *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*. París: Librairie philosophique J. Vrin, 1934, p. 165. T.N.

<sup>413</sup> PETIT SULLÁ, J.M., *Obras completas al servicio del Reinado de Cristo*. Barcelona: Tradere, 2011, II, Vol. 1, p. 42-43.

escepticismo, al menos para mí representa una suficiente razón (por si no tuviera ya bastantes) para aventurar todas mis conclusiones con desconfianza y modestia.<sup>414</sup>

Con lo comentado en este apartado, se ha pretendido destacar las principales características de la corriente epistemológica empirista y hacer patente su excesiva simplificación de la vida psíquica. En contraposición, queda evidenciada la mayor potencia explicativa de la doctrina tomista acerca de los sentidos internos para entender la dinámica psíquica cognoscitiva. Seguidamente, en el próximo apartado, se pretende igualmente mostrar que la corriente racionalista tampoco resuelve satisfactoriamente la explicación acerca de la vida psíquica y, en cambio, la propuesta del Aquinate esclarece la solución a las aporías en las que se encuentra.

### 3.3 Racionalismo

René Descartes (1596-1650) es considerado el primer autor racionalista de la modernidad. Con él se inaugura una corriente de pensamiento de la cual Immanuel Kant (1724-1804), de gran influencia en la psicología posterior, es deudor –además de la influencia explicitada por Kant mismo respecto de Hume. Descartes explica del modo en que sigue el pilar que sustenta su filosofía:

Permanecí firme en la resolución que había tomado de no suponer ningún otro principio que aquél de que acabo de servirme para demostrar la existencia de Dios y del alma, y no aceptar cosa alguna como verdadera que no me pareciese más clara y cierta que lo habían sido antes las demostraciones de los geómetras; y, sin embargo, me atrevo a decir que no sólo encontré el medio de satisfacerme en poco tiempo con respecto a las principales dificultades de que se acostumbra a tratar en la filosofía, sino que también advertí ciertas leyes que Dios ha establecido de tal manera en la Naturaleza, y de las cuales imprimió en nuestras almas tales nociones, que después de haber reflexionado sobre ellas suficientemente no podríamos dudar de que se cumplan con exactitud en todo lo que hay o acontece en el mundo.<sup>415</sup>

El método que desde la duda busca afianzar el conocimiento en aquello indubitable, representa una nueva concepción del conocimiento y de la verdad, que partirá de la experiencia existencial que tiene de sí mismo el ser humano. Un preámbulo de la formulación esta idea, se encuentra en las *Meditaciones Metafísicas*, cuando el autor reflexiona:

Sabiendo “yo” ahora que los cuerpos no son propiamente concebidos sino por el solo entendimiento, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos por

---

<sup>414</sup> HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana: autobiografía*. Madrid: Tecnos, 2008, p. 828-829.

<sup>415</sup> DESCARTES, R., *Discurso del método; Reglas para la dirección de la mente*. Barcelona: Orbis, 1983, Parte 5, p. 79.

verlos o tocarlos, sino sólo porque los concebimos en el pensamiento, sé entonces con plena claridad que nada me es más fácil de conocer que mi espíritu.<sup>416</sup>

Por un lado, sentado este principio, el criterio de verdad epistemológica pasará por la evidencia y claridad de las ideas y no por la *"adequatio intellectus et rei"* clásica. La desconfianza en la validez de los sentidos le lleva a ampararse en la seguridad de la evidencia mental desde la que justificará todo el conocimiento. Explica Descartes:

Luego, examinando con atención lo que yo era, y viendo que podía imaginar que no tenía cuerpo y que no había mundo ni lugar alguno en que estuviese, pero que no por eso podía imaginar que no existía, sino que, por el contrario, del hecho mismo de tener ocupado el pensamiento en dudar de la verdad de las demás cosas se seguía muy evidente y ciertamente que yo existía; mientras que, si hubiese cesado de pensar, aunque el resto de lo que había imaginado hubiese sido verdadero, no hubiera tenido ninguna razón para creer en mi existencia, conocí por esto que yo era una sustancia cuya completa esencia o naturaleza consiste solo en pensar, y que para existir no tiene necesidad de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material; de modo que este yo, es decir, el alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y hasta más fácil de conocer que él, y aunque él no existiese, ella no dejaría de ser todo lo que es.<sup>417</sup>

La duda metódica y la fundamentación en la evidencia mental parecen sugerir un idealismo epistemológico, pues lo conocido por los sentidos está sujeto al método, por el cual su conexión necesaria con la deducción a partir de lo evidente ratificará su verdad –o su provisionalidad, cuando esta deducción no pueda ser posible. El progreso en el conocimiento, consecuentemente, depende de la clarividencia mental de lo pensado; desconfiando de la sensación, que es la forma más inmediata de contacto con la realidad.

Por otro lado, Descartes mantiene la teoría de los espíritus animales que se conservaba en la tradición galénica, por la que se entendía que las sensaciones alcanzan el cerebro a través de los nervios al ser transportadas por una sustancia, llamada "espíritus animales". Pero Descartes distingue la sensación que es transportada hasta el cerebro, de la actividad mental por la que se consideran estas sensaciones, que no pertenece al cuerpo sino al alma. Explica Descartes:

Mas, examinando la cosa con cuidado, paréceme haber reconocido evidentemente que la parte del cuerpo en la que el alma ejerce inmediatamente sus funciones no es en modo alguno el corazón, ni tampoco todo el cerebro, sino solamente la más interior de sus partes, que es cierta glándula muy pequeña, situada en el centro de su sustancia y de tal modo suspendida sobre el conducto por el cual se comunican los espíritus de sus cavidades anteriores con los de la posterior, que los menores movimientos que se producen en esta tienen un gran poder para cambiar el curso de estos espíritus, y

---

<sup>416</sup> DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alfaguara, 1977, Meditación 2ª, p. 17.

<sup>417</sup> DESCARTES, R., *Discurso del método; Reglas para la dirección de la mente*. Barcelona: Orbis, 1983, Parte 4, p.72.



recíprocamente, los menores cambios que se producen en el curso de los espíritus lo tienen igualmente para variar los movimientos de esta glándula.<sup>418</sup>

Para explicar cómo la sensación que llega al cerebro alcanza el espíritu, la mente, y es pensada, Descartes elabora la teoría de la glándula pineal; la cual, además de ser fisiológicamente falsa, como también lo es la teoría de los espíritus animales, es un recurso insuficiente y filosóficamente inconsistente para salvar su propuesta de caer en el dualismo cuerpo-mente.<sup>419</sup> La propuesta cartesiana, entonces, absorbe la sensibilidad en el pensamiento, que la tradición distinguía y consideraba en continuidad gracias al hilemorfismo antropológico y a la teoría de los sentidos internos. Se genera una distancia difícilmente salvable entre el cuerpo y el espíritu y se asienta un paradigma psicológico dualista en el que lo que no es espiritual es explicado desde las leyes de la mecánica. Comenta Barbado al respecto:

Toda esta parte fisiológica de la psicología cartesiana es postiza, pues para él el plano de división de los seres no pasa, como en Aristóteles, entre los minerales y las plantas, dejando a un lado los minerales y a otro los vivientes, sino que pasa entre los seres corpóreos y los espirituales, entre el cuerpo y el alma, y, por consiguiente, la ciencia que estudie esta última sólo accidentalmente se puede ocupar del cuerpo y de sus funciones.<sup>420</sup>

El dualismo y el mecanicismo son los principios que configuran la propuesta psicológica que hace Descartes; la cual reduce lo humano a lo mental. Explica el autor:

Advierto, además, que esta fuerza imaginativa que hay en mí, en cuanto que difiere de mi fuerza intelectual, no es en modo alguno necesaria a mi naturaleza o esencia; pues, aunque “yo” careciese de ella, seguiría siendo sin duda el mismo que soy: de lo que parece que puede concluirse que depende de alguna cosa distinta de mí. Y concibo fácilmente que si existe algún cuerpo al que mi espíritu esté tan estrechamente unido que pueda, digámoslo así, mirarlo en su interior siempre que quiera, es posible que por medio de él imagine las cosas corpóreas. De suerte que esta manera de pensar difiere de la pura intelección en que el espíritu, cuando entiende o concibe, se vuelve en cierto modo sobre sí mismo, y considera alguna de las ideas que en sí tiene, mientras que, cuando imagina, se vuelve hacia el cuerpo y considera en éste algo que es conforme, o a una idea que el espíritu ha concebido por sí mismo, o a una idea que ha percibido por los sentidos. Digo que concibo fácilmente que la imaginación pueda formarse de este modo, si es cierto que hay cuerpos; y como no puedo encontrar otro camino para explicar cómo se forma,

---

<sup>418</sup> DESCARTES, R., *Tratado de las pasiones del alma*. Barcelona: Planeta, 1994, Parte 1, a. 31.

<sup>419</sup> Barbado critica duramente la propuesta cartesiana, en: BARBADO, M., *Introducción a la psicología experimental*. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1943, p. 260-261. «De esta manera introdujo en la psicología un capítulo de fisiología de los espíritus y de las fibras nerviosas que es de lo más endeble y pueril que en las obras del gran pensador se encuentra; hasta el punto de que sería difícil hallar en los escolásticos más decadentes páginas tan infantiles, como aquellas en que el autor de “*Les passions de l’âme*” describe con gran seriedad las oscilaciones de la glándula pineal cuando es movida por la voluntad para que empuje los espíritus por los poros del cerebro, a fin de que vayan a los músculos».

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 262.

conjeturo que probablemente hay cuerpos; pero ello es sólo probable, y, por más que examino todo con mucho cuidado, no veo cómo puedo sacar, de esa idea distinta de la naturaleza corpórea que tengo en mi imaginación, argumento alguno que necesariamente concluya la existencia de un cuerpo.<sup>421</sup>

En lo que se refiere a la sensación, Descartes la aborda desde un plano puramente orgánico, explicando la actividad sensitiva desde un prisma mecanicista. Pero la teoría psicológica cartesiana es, a su vez, espiritualista por cuanto toda la vida psíquica es espiritual. Barbado advierte al respecto:

Para Descartes todas las funciones psíquicas son del orden espiritual; no son más que afecciones del alma. Las funciones fisiológicas y las psíquicas se desarrollan en planos completamente separados. Bien se ve cuánto difiere en esto Descartes de los escolásticos, los cuales afirmaban que todas las operaciones psíquicas, a excepción del entender y el querer, son funciones de los órganos nerviosos.<sup>422</sup>

Siguiendo el método de fundamentación de conocimiento a partir de la evidencia, Descartes deduce la existencia de la imaginación, tocando la frontera entre cuerpo y mente que él mismo ha trazado y validándola desde la evidencia intelectual que aplica a estos contenidos.

Además la facultad de imaginar que hay en mí, y que “yo” uso, según veo por experiencia, cuando me ocupo en la consideración de las cosas materiales, es capaz de convencerme de su existencia; pues cuando considero atentamente lo que sea la imaginación, hallo que no es sino cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo que le está íntimamente presente, y que, por tanto, existe.<sup>423</sup>

Cabe notar que el “cuerpo que le está íntimamente presente” es el propio cuerpo del cognoscente. Descartes tiende así el puente entre la mente pensante y el cuerpo en el cual reside.

El hilemorfismo aristotélico del que se sirvió santo Tomás de Aquino para explicar la relación entre el alma y el cuerpo humanos parece ser una de las pocas alternativas al dualismo al que Descartes se ve abocado, siéndole prácticamente imposible explicar la relación entre alma y cuerpo y, en última instancia, afirmar la existencia de la realidad exterior percibida. Explica Descartes: «*Ni nuestra imaginación ni nuestros sentidos podrían asegurarnos jamás cosa alguna sin la intervención de nuestro entendimiento*».<sup>424</sup>

Santo Tomás, en cambio, sin negar la organicidad de la actividad sensitiva, ni su aspecto pasivo, la entiende desde su formalidad, en cuanto actividad vital y, por lo tanto, perteneciente a un ser animado que conoce la realidad –en un acto en el cual no sólo es

<sup>421</sup> DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alfaguara, 1977 Meditación 6ª, p. 43.

<sup>422</sup> BARBADO, M., *Introducción a la psicología experimental*. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1943, p. 262.

<sup>423</sup> DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alfaguara, 1977, Meditación 6ª, p. 42.

<sup>424</sup> DESCARTES, R., *Discurso del método; Reglas para la dirección de la mente*. Barcelona: Orbis, 1983, Parte 4, p. 76.

alterado un órgano sino en el que una potencia sensitiva pasa al acto, por el cual el sentiente posee formal e intencionalmente una cualidad de la cosa conocida. En el planteamiento tomista se distinguen especies, formas e intenciones; nociones que permiten explicar los distintos objetos de las facultades cognoscitivas. Además, se distinguen de éstas los apetitos y pasiones, que pertenecen a la dimensión apetitiva del psiquismo.

Descartes parece rehuir estas precisiones terminológicas a las que el escolástico está acostumbrado, por lo que, en el planteamiento cartesiano hay una simplificación de los contenidos psíquicos a ideas o pensamientos. En Descartes, los “espíritus animales”, mecánicamente movidos en la estimulación sensorial, “dan ocasión” a la formación de ideas mentales.

Las que se refieren a cosas que están fuera de nosotros, o sea a los objetos de nuestros sentidos, son producidas, al menos cuando nuestra opinión no es falsa, por esos objetos que, provocando algunos movimientos en los órganos de los sentidos exteriores, los provocan también por medio de los nervios en el cerebro, los cuales hacen que el alma los sienta. Así, cuando vemos la luz de una antorcha y oímos el sonido de una campana, este sonido y esta luz son dos diferentes acciones que, por el simple hecho de suscitar dos diferentes movimientos en algunos de nuestros nervios, y por este medio en el cerebro, dan al alma dos sentimientos distintos, sentimientos que referimos de tal modo a los sujetos que suponemos son sus causas, que creemos ver la antorcha misma y oír la campana, no solamente sentir unos movimientos que provienen de ellas.<sup>425</sup>

En Descartes tampoco parece haber una distinción esencial entre cogniciones y afectos, la cual parecería indispensable para una adecuada explicación acerca de la psique animal y humana. Queda patente en esta reflexión de Descartes:

De entre mis pensamientos, unos son como imágenes de cosas, y a éstos solos conviene con propiedad el nombre de idea: como cuando me represento un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o el mismo Dios. Otros, además, tienen otras formas: como cuando quiero, temo, afirmo o niego; pues, si bien concibo entonces alguna cosa de la que trata la acción de mi espíritu, añado asimismo algo, mediante esa acción, a la idea que tengo de aquella cosa; y de este género de pensamientos, unos son llamados voluntades o afecciones, y otros, juicios.<sup>426</sup>

Este autor francés, formado en los Jesuitas de La Flèche, utiliza algunos de los términos que se utilizaban en la psicología escolástica; así pues, en las *Meditaciones metafísicas*, el *Discurso del método* y el *Tratado de las pasiones del alma*, habla acerca los sentidos externos y también menciona una facultad de organización de los sensibles percibidos, el sentido común, aunque se refiere a ella pocas veces y en la mayoría de ellas hace un uso popular del término, utilizándolo como expresión para enfatizar que la cuestión que trata es

<sup>425</sup> DESCARTES, R., *Tratado de las pasiones del alma*. Barcelona: Planeta, 1994, Parte 1, a. 23.

<sup>426</sup> DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alfaguara, 1977, Meditación 3ª, p. 19.

compartida por la mayoría de la gente. También habla de la facultad imaginativa, que parece ser erigida como principal en la dimensión sensible del psiquismo, y la facultad memorativa, mencionada casi siempre para hablar de la fijación y conservación de lo percibido, siendo menores sus referencias a ella en tanto que conocedora de lo percibido en cuanto pretérito. En el *Discurso del método* explica:

Todas estas cosas las había explicado bastante minuciosamente en el tratado que, como dije, tenía intención de publicar. Mostraba en él a continuación cómo debe ser la fábrica de los nervios y de los músculos del cuerpo humano para permitir que los espíritus animales tengan fuerza para mover sus miembros desde dentro de aquéllos, como se ve en las cabezas que, un poco después de haber sido cortadas, se remueven todavía y muerden la tierra, a pesar de no estar ya animadas; qué cambios deben producirse en el cerebro para causar la vigilia, el sueño y lo ensueños; como la luz, los sonidos, los olores, los sabores, el calor, y las demás cualidades de los objetos exteriores, pueden imprimir en él diversas ideas por mediación de los sentidos; como el hambre, la sed y las demás pasiones interiores pueden también enviarle las suyas; lo que de él debe tomar el sentido común, donde estas ideas son recibidas; la memoria, que las conserva; la fantasía, que las puede transformar de diversos modos y componer con ellas otras nuevas, y que, análogamente, distribuyendo los espíritus animales en los músculos, puede hacer mover los miembros de ese cuerpo de tantas maneras diferentes y tan a propósito de los objetos que se presentan a sus sentidos y de las pasiones interiores que hay en él, como en efecto, pueden moverse los nuestros sin que la voluntad los conduzca. Y esto último no debe parecer extraño a quienes, sabiendo cuántos y cuán distintos autómatas o máquinas movientes puede construir la industria humana, sin emplear en ellos más que un número de piezas muy pequeño, en comparación con la gran multitud de huesos, músculos, nervios, arterias, venas y demás partes que hay en el cuerpo de cada animal, podrán considerar este cuerpo como una máquina que, habiendo sido hecha por las manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y es capaz de movimientos más admirables que ninguna de las que pueden ser inventadas por el hombre.<sup>427</sup>

Descartes no parece referirse a la facultad estimativa o cogitativa, cuya actividad quedaría posiblemente asumida por la imaginación<sup>428</sup> –o por la inteligencia– que entiende como un

---

<sup>427</sup> DESCARTES, R., *Discurso del método; Reglas para la dirección de la mente*. Barcelona: Orbis, 1983, Parte 5, p. 91-92.

<sup>428</sup> SEGURA, A., "El alma humana". En: Forment Giral, E., *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP, 2003, p. 474. «La relativa oscuridad, en este punto, del "De Anima" de Aristóteles y las diversas interpretaciones que ha habido desde los pensadores medievales árabes y cristianos, hasta la puesta en práctica de la navaja de Ockham, ha tendido a reducir la cogitativa a la imaginación. Ha pasado ésta, en la historia del pensamiento, de ser una facultad orgánica, un "órgano" sensible, y a la vez casi espiritual o espiritualizado, a ser considerado como superfluo en favor del entendimiento que asumiría todas las funciones atribuidas a este sentido interno, la cima más elevada del conocimiento sensible. Es una consecuencia del racionalismo e idealismo que, por influencia de las matemáticas, considera que sólo es posible una filosofía cierta a partir de la razón, siendo, en virtud del innatismo, superflua toda referencia a los "materiales" de la sensibilidad. Mérito de Kant, es haber recuperado, siquiera sea "transcendentalmente", el tema».

«modo de pensar particular, solo apropiado para las cosas materiales».<sup>429</sup> Por último, Descartes habla acerca del intelecto y la voluntad, explicando que:

No hubiera podido limitar mis deseos ni sentirme satisfecho, si no hubiese seguido un camino por el cual, al mismo tiempo que pensaba asegurar la adquisición de todos los conocimientos de que fuese capaz, pensaba asegurar también la de todos los auténticos bienes que en mi poder estuviese alcanzar; ya que, no inclinándose nuestra voluntad a seguir ni a rechazar ninguna cosa, más cuando nuestro entendimiento se la representa como buena o mala, basta juzgar bien para obrar bien, y juzgar lo mejor que se pueda para obrar también de la mejor manera posible, es decir, para adquirir todas las virtudes y, juntamente, todos los demás bienes que es posible adquirir. Y cuando se está cierto de que esto es así, no puede uno menos de sentirse contento.<sup>430</sup>

Además del intelectualismo moral que parece estar profesando Descartes, lejano a la dinámica psicológica real del ser humano –en el que el conocer lo bueno no lleva necesariamente a obrar bien. Una de las grandes diferencias entre lo propuesto por Descartes y santo Tomás de Aquino es la absorción que hace Descartes de las facultades psíquicas en la mente, homogeneizando las diversas actividades a pensamiento; que Descartes concibe desde la mecánica del cuerpo y la dinámica de los espíritus animales.

Estas dos facultades, intelecto y voluntad, tal y como se entendían en el planteamiento tomista, constituyen la mente (*mens*) y son las dos facultades espirituales del ser humano.<sup>431</sup> Las demás potencias no dejan de ser psíquicas, anímicas, aunque residan en un órgano material. El dualismo cuerpo-mente cartesiano no puede concebir la idea tomista de la participación racional de las facultades inferiores, así como tampoco concebir el conocimiento como un proceso de abstracción, tal y como se entiende desde la tradición aristotélico-tomista.

En el plantemiento cartesiano, la mente se identifica con la psique; lo cual comporta, por un lado, una espiritualización completa del alma humana, cuyos actos son intelectualizados y, por otro, una consideración puramente material de la actividad sensitiva, explicable desde las leyes de la mecánica de los cuerpos.

La propuesta cartesiana ha sido el punto de partida teórico de la filosofía racionalista posterior. La escisión entre la mente y el cuerpo: *res cogitans* vs. *res extensa* ha tenido sus consecuencias en las explicaciones acerca de la psique, escindiendo la percepción del

---

<sup>429</sup> DESCARTES, R., *Discurso del método; Reglas para la dirección de la mente*. Barcelona: Orbis, 1983, Parte 4, p. 76.

<sup>430</sup> *Ibid.*, Parte 3, p. 67-68.

<sup>431</sup> TOMÁS DE AQUINO. D.V. q. 10, a. 1, ad 2. «*Et ideo mens potest comprehendere voluntatem et intellectum, absque hoc quod sit essentia animae; in quantum, scilicet, nominat quoddam genus potentialium animae, ut sub mente intelligantur comprehendi omnes illae potentiae quae in suis actibus omnino a materia et conditionibus materiae recedunt*».

pensamiento, reduciendo las actividades psíquicas a procesos mecánicos, o bien asimilándolas a los procesos intelectuales.

Los avances en el conocimiento de la fisiología cerebral, sin embargo, han debilitado el dualismo cartesiano; tomados por los autores materialistas como únicos referentes válidos para explicar los procesos mentales, reducibles a la fisiología del cerebro.

Immanuel Kant, filósofo proveniente del racionalismo, es quizás el filósofo más influyente en la psicología moderna alemana, de quien Fabro comenta que: «*el único problema, que permanece en él, es el de la derivación degradante y concéntrica, a partir del "yo" pienso de las categorías y de los esquemas*». <sup>432</sup> Su esquematismo es urdimbre de las propuestas de la psicología de la Gestalt, cuya teoría perceptiva pretendía desbancar al elementalismo asociacionista de raíz empirista.

En orden a entender mejor las raíces de la psicología moderna y contextualizar los debates entre la postura asociacionista y la holística que caracterizaron la psicología contemporánea, se hará seguidamente un breve inciso en la propuesta kantiana, de la que los psicólogos están, en menor o mayor grado, influidos.

### 3.4 Racionalismo crítico: Immanuel Kant

Immanuel Kant (1724-1804) es un autor que se suele considerar dentro de los planteamientos filosóficos racionalistas; aunque, en un momento determinado, se distanció de sus precursores, especialmente de Leibniz y Wolff, al rechazar la concepción "dogmática" que mantenían respecto de la razón, por la que tenían como cierta la posibilidad de conocer la realidad más allá de la experiencia, y teorizar válidamente acerca de ella, asumiendo un sistema que podría llamarse "metafísica dogmática". <sup>433</sup> Explica Londoño:

Kant efectúa un giro denominado "Revolución copernicana" en filosofía, debido a la analogía con el cambio producido en física por Copérnico y Galileo. En el criticismo kantiano, el conocimiento depende de la racionalidad del sujeto confrontada con la experiencia. El criticismo es el examen de las facultades que nos posibilitan conocer: es la evaluación de las "herramientas" del conocimiento en cuanto sólo a partir de ellas son dados los objetos. Son las formas y fuentes de cómo el sujeto aprehende el objeto. No son los objetos los que rigen el conocimiento, sino el sujeto: porque es el sujeto el que pregunta, el que propone hipótesis racionales y experimenta. <sup>434</sup>

---

<sup>432</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 308.

<sup>433</sup> Cf. KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*. s.l.: Taurus Pensamiento, 2005, p. 22-23.

<sup>434</sup> LONDOÑO RAMOS, C.A., "Avatares del constructivismo: de Kant a Piaget". *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 2008. núm. 10, p. 82.

El viraje del *Filósofo de Königsberg* fue motivado por los escritos de Hume, por quien dice haber sido despertado de su "sueño dogmático". A partir de este momento, Kant intentó desarrollar una filosofía "crítica", es decir, que partiese de un uso "crítico" de la razón. La idea basal de este nuevo enfoque, tomada del empirismo, según Kant, es que «*no podemos conocer un objeto como cosa en sí misma, sino en cuanto objeto de la intuición empírica, es decir, en cuanto fenómeno. De ello se deduce que todo posible conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la experiencia*». <sup>435</sup>

La primera obra de este período crítico es la *Crítica de la razón pura*, en la que expone la estructura de la mente en el conocer humano; de la que Francisco Canals comenta:

La investigación kantiana tiene así su punto de partida en aquellos contenidos objetivos de consciencia, que ofrecen el carácter plenario de la objetividad científica en sentido estricto, es decir, en los juicios universales y necesarios. Tal orientación temática preside el desarrollo de la *Estética trascendental*, en la que la reflexión que revela las formas *a priori* como condición de posibilidad de la recepción de la materia del fenómeno, se integra y subordina a su "exposición trascendental", que muestra la aprioridad de las intuiciones puras como la única hipótesis que puede explicar el carácter científico de los conocimientos matemáticos. <sup>436</sup>

Una de las dificultades a solucionar desde esta nueva propuesta será el llamado "problema del puente", es decir, la posibilidad de conocer la realidad exterior al sujeto. Kant rechaza el realismo, desde el cual se justifica que el conocimiento sea de lo real extra-mental en base a la intencionalidad del conocimiento. Explica Canals:

En realidad, pues, se ignora, como algo totalmente desaparecido del horizonte filosófico, la simple constatación aristotélica del hacerse el alma "todas las cosas" que conoce y ser así, por ello, actualmente cognoscente de las mismas. Se sigue presuponiendo, no obstante, en el punto de partida de la aporía, la realidad de la existencia del mundo y de sus determinaciones cuantitativas y espaciales, tal como se ofrecen de hecho a la conciencia directa. La reflexión filosófica llega tarde para problematizar lo que ha dado ya por sabido, pero se ha precipitado en una línea de reflexión desde la que se le hace inexplicable que el hombre pueda conocer de modo directo y cierto, sin necesidad de discurso racional ni inferencia del efecto a la causa, las realidades de aquel mundo que percibe. <sup>437</sup>

---

<sup>435</sup> KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*. s.l.: Taurus Pensamiento, 2005, p. 19.

<sup>436</sup> CANALS VIDAL, F., *Cuestiones de fundamentación*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1981, p. 64.

<sup>437</sup> CANALS VIDAL, F., *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias, 1987, p. 316-317.

Kant, en cambio, busca afirmar la realidad deductivamente de la experiencia, desde la cual se afirma como condición necesaria de su existencia.<sup>438</sup> Comenta al respecto Armando Segura:

En Kant todo queda en el sujeto, precisamente, porque la sensación es vista como la materia de una intuición empírica y por tanto inmediata. Kant por otra parte no podía hacer otra cosa, puesto que, cualquier mediación entre el sujeto y el objeto en-sí (problema del puente), significaría que el sujeto tiene medios que realmente median es decir que tienen un valor real y que ejercen su poder instrumental consiguiendo el conocimiento de la cosa en sí. Al no admitirse el fin (conocimiento de la cosa en sí) no se admiten los medios –las especies sensibles intencionales–, lo que lleva a dos cosas; primero a afirmar el carácter intuitivo de la percepción y en consecuencia a negar cualquier intencionalidad del conocimiento sensible. Todo el que niegue la intencionalidad de la sensibilidad está abocado al idealismo en sus diferentes grados.<sup>439</sup>

La solución kantiana para afirmar la existencia de la realidad exterior al sujeto se deriva de la afirmación del objeto en tanto que trascendental, es decir, la cosa en sí (noumeno) existe necesariamente, aunque no pueda conocerse, en tanto que es condición necesaria para el conocimiento. El conocimiento, según Kant, no es tanto una aprehensión de la realidad externa sino una actividad inmanente del intelecto, que puede deducir la realidad extra-mental desde la propia lógica intelectual. Explica Kant:

La experiencia es, sin ninguna duda, el primer producto surgido de nuestro entendimiento al elaborar éste la materia bruta de las impresiones sensibles. Por ello mismo es la primera enseñanza y constituye, en su desarrollo, una fuente tan inagotable de informaciones nuevas, que nunca faltará la concatenación entre todos los nuevos conocimientos que se produzcan en el futuro y que puedan reunirse sobre esta base. Sin embargo, nuestro entendimiento no se reduce al único terreno de la experiencia. Aunque ésta nos dice qué es lo que existe, no nos dice que tenga que ser necesariamente así y no de otra forma. Precisamente por eso no nos da la verdadera universalidad, y la razón, tan deseosa de este tipo de conocimientos, más que satisfecha, queda incitada por la experiencia. Dichos conocimientos universales, que, a la vez, poseen el carácter de necesidad interna, tienen que ser por sí mismos, independientemente de la experiencia, claros y ciertos. Por ello se los llama conocimientos *a priori*. Por el contrario, lo tomado simplemente de la experiencia se conoce sólo, como se dice, *a posteriori*, o de modo empírico.<sup>440</sup>

---

<sup>438</sup> FORMENT GIRALT, E., *Lecciones de metafísica*. Madrid: RIALP, 1992, p. 170. «Kant atribuyó la condición de posibilidad del conocimiento al “yo” de la “apercepción pura”, entendida solamente en un sentido lógico-trascendental, no reconociendo la autoconsciencia como autoposeción del “yo” según su ser, y, por tanto, como arraigada en el ser espiritual».

<sup>439</sup> SEGURA, A., "El alma humana". En: Forment Giralt, E., *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP, 2003, p. 414.

<sup>440</sup> KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*. s.l.: Taurus Pensamiento, 2005, p. 27.



El planteamiento que hace Kant acerca de la relación entre la “experiencia” y el concepto universal dista significativamente del “*experimentum*” tomista, síntesis última de la sensibilidad. Explica Canals:

Kant se da cuenta del sin-sentido de negar el carácter inmediato del conocimiento del mundo externo, sin el que tampoco el hombre ejercitaría su propia conciencia existencial. Pero no encuentra otro camino para fundamentar la inmediatez de los hechos externos a la conciencia humana percibidos por la sensibilidad externa, sino la inmersión de la totalidad de las intuiciones dadas al hombre en el horizonte de la fenomenicidad para un “sujeto trascendental”, que imponga activamente sus formas *a priori*, del espacio para los fenómenos externos, y del tiempo inmediatamente para los fenómenos internos, y también, por ello, formas constitutivas de la posibilidad de todos los fenómenos en general.<sup>441</sup>

En Kant, la experiencia no es sustrato del concepto, material del que se abstrae la especie intelectual, sino que la “experiencia” es conformada por la estructura del conocer humano; concluyendo, así, que lo conocido es un fenómeno que sólo puede válidamente vincularse con la realidad de un modo trascendental. Para Kant, la imaginación juega un papel clave en el proceso cognoscitivo, análogo al de la cogitativa en el planteamiento tomista, porque actúa como “facultad puente”.<sup>442</sup>

Ambos extremos, es decir, sensibilidad y entendimiento, tienen forzosamente que interrelacionarse a través de esta función trascendental de la imaginación, ya que, en caso contrario, dichos extremos suministrarían fenómenos, pero no objetos de conocimiento empírico, ni, por tanto, experiencia alguna. La verdadera experiencia, que consta de aprehensión, asociación (reproducción) y, finalmente, reconocimiento de los fenómenos, incluye en este reconocimiento, último y supremo elemento entre los meramente empíricos, los conceptos que hacen posible la unidad formal de la experiencia y, consiguientemente, toda validez objetiva (verdad) del conocimiento empírico. Tales fundamentos del reconocimiento de lo diverso son, en la medida en que sólo afectan a la forma de una experiencia en general, las categorías. Por tanto, la unidad formal de la síntesis de la imaginación se basa siempre en ellas, al igual que lo hace, a través de esta síntesis, todo uso empírico de las mismas en el reconocimiento, en la reproducción, asociación y aprehensión, hasta bajar a los fenómenos. En efecto, sólo mediante dichos

---

<sup>441</sup> CANALS VIDAL, F., *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias, 1987, p. 317.

<sup>442</sup> KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*. s.l.: Taurus Pensamiento, 2005, p. 101. «*Si las representaciones se reprodujeran indistintamente unas a otras tal como van chocando entre sí, tampoco se formaría combinación determinada alguna, sino que simplemente se amontonaría de forma desordenada sin que, por tanto, surgiera ningún conocimiento. La reproducción de las representaciones debe, pues, regirse por una regla según la cual una representación se combina mejor con ésta que con otra dentro de la imaginación. Este fundamento subjetivo y empírico de reproducción regulada recibe el nombre de asociación de las representaciones*»; CANALS VIDAL, F., *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias, 1987, p. 318. «*[Kant] redescubre la necesidad de actividad imaginativa para que sea posible la percepción de los contenidos ofrecidos a los sentidos –hecho ignorado en el empirismo y en el racionalismo, pero explícitamente afirmado en la doctrina aristotélica del juicio singular de la estimativa y de la cogitativa*».

conceptos pueden los fenómenos pertenecer al conocimiento en general, a la consciencia y, por lo tanto, a nosotros mismos.<sup>443</sup>

Para Kant, el conocer pasa por diversas síntesis, cuyas condiciones de posibilidad son las capacidades psíquicas cognitivas, que Kant reduce a tres:

Hay tres fuentes (capacidades o facultades anímicas) originarias que contienen las condiciones de posibilidad de toda experiencia, sin que puedan, a su vez, ser deducidas de otra facultad del psiquismo, a saber, el sentido, la imaginación y la apercepción. En ellas se basan 1) la sinopsis de lo vario *a priori* mediante el sentido; 2) la síntesis de tal variedad mediante la imaginación y, finalmente, 3) la unidad de esa síntesis mediante la apercepción originaria. Todas estas facultades poseen, aparte del uso empírico, un uso trascendental que afecta sólo a la forma y que es posible *a priori*.<sup>444</sup>

En el proceso cognoscitivo habría, entonces, tres síntesis.<sup>445</sup> La primera síntesis es la de aprehensión, que consiste en la organización de las percepciones en representaciones ordenadas en el tiempo y el espacio, que son formas *a priori* de la sensibilidad. La segunda síntesis, inseparable de la primera, es realizada por la imaginación. Ésta consiste en la reunión de las representaciones, según reglas de asociación, en un fenómeno, reproducible. Kant también considera la actividad espontánea de esta facultad, al margen de la reproducción ligada a las reglas de asociación, que llama imaginación productiva.<sup>446</sup>

Francisco Canals comenta al respecto:

La posibilidad de la experiencia requiere el carácter sinóptico de la receptividad sensible, internamente posibilitado por su unión con la espontaneidad sintética de la facultad imaginativa. Pero la diversidad empírica recibida bajo las formas puras del espacio y del tiempo no podría ser integrada en un conocimiento sin una nueva síntesis obrada por la reproducción de los fenómenos en la imaginación.<sup>447</sup>

---

<sup>443</sup> KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*. s.l.: Taurus Pensamiento, 2005, p. 103.

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 88. Este párrafo estaría en la versión A de la *Crítica*.

<sup>445</sup> Cf. *Ibid.*, p. 91-96.

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 116. «La imaginación es la facultad de representar un objeto en la intuición incluso cuando éste no se halla presente. Ahora bien, teniendo en cuenta que toda intuición nuestra es sensible, la imaginación, debido a nuestra condición subjetiva, sin la cual no podría suministrar a los conceptos del entendimiento la intuición correspondiente, pertenece a la sensibilidad. No obstante, en la medida en que su síntesis es una actividad de la espontaneidad (que no es meramente determinable, a la manera del sentido, sino determinante y puede, por tanto, determinar *a priori* el sentido con respecto a la forma de éste y de acuerdo con la Unidad de apercepción), la imaginación es una facultad que determina *a priori* la sensibilidad; la síntesis de las intuiciones efectuada por esa facultad tiene que ser una síntesis trascendental de la imaginación de acuerdo con las categorías. [...] En la medida en que la imaginación es espontaneidad, también la llamo a veces imaginación productiva, con lo cual la distingo de la reproductiva, cuya síntesis se halla sujeta exclusivamente a leyes empíricas, a saber, las de asociación, y que, por ello mismo, no aporta nada a la aplicación de la posibilidad del conocimiento *a priori*. Consiguientemente, la imaginación reproductiva pertenece a la psicología, no a la filosofía trascendental».

<sup>447</sup> CANALS VIDAL, F., *Cuestiones de fundamentación*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1981, p. 68.

Finalmente, la última síntesis es la conceptual, posible por la unidad de conciencia del yo.<sup>448</sup> Esta síntesis permite la unidad trascendental de las síntesis anteriores y el pensamiento mismo. Explica Kant:

Por lo que se refiere a las percepciones consideradas como representaciones, todas ellas se basan *a priori* en la intuición pura (en el tiempo, forma de la intuición interna); la asociación se basa en la síntesis pura de la imaginación; la conciencia empírica, en la apercepción pura, es decir, en la completa identidad del "yo" a través de todas las posibles representaciones.<sup>449</sup>

Una última noción que cabe tener en cuenta para contextualizar la propuesta kantiana, teniendo en cuenta la pretensión del presente trabajo, es la noción de "esquema", cuya función es permitir la identificación de los objetos en las categorías; de tal manera que *«el esquema se reduce, pues, al fenómeno o concepto sensible de un objeto concordante con la categoría»*.<sup>450</sup> En el planteamiento de Kant, si se prescinde de los esquemas *«las categorías se reducen a simples funciones intelectuales relativas a conceptos, pero no representan ningún objeto. Tal significación les viene de la sensibilidad, la cual, al tiempo que restringe al entendimiento, lo realiza»*.<sup>451</sup>

Fabro, acerca del planteamiento esquemático kantiano, dice: *«Kant, con fina intuición psicológica, elaboró la teoría de los esquemas perceptivos, como intermediarios entre el dato sensorial y la categoría mental»*;<sup>452</sup> a partir de la cual, apunta Fabro, habría cierta coincidencia con el planteamiento aristotélico: presentación de datos sensoriales, organización perceptiva esquemática y subsunción de los datos bajo la categoría mental. El mismo Kant explica:

Los conceptos puros *a priori* deben contener *a priori*, aparte de la función realizada por el entendimiento en la categoría, condiciones formales de la sensibilidad (sobre todo, del sentido interno) que incluyan la condición universal sin la cual no podemos aplicar la categoría a ningún objeto. Llamaremos a esa condición formal y pura de la sensibilidad, a la que se halla restringido el uso de los conceptos del entendimiento, esquema de esos conceptos y denominaremos esquematismo del entendimiento puro al procedimiento seguido por el entendimiento con tales esquemas.

En sí mismo, el esquema es siempre un simple producto de la imaginación. Pero, teniendo en cuenta que la síntesis de la imaginación no tiende a una intuición particular, sino a la unidad en la determinación de la sensibilidad, hay que distinguir entre el esquema y la

---

<sup>448</sup> Ibid., p. 68-69. *«El "concepto" es constitutivamente requerido para el conocimiento de objetos, ya que el concepto no consiste sino en la conciencia de la unidad de la síntesis. Toda reproducción de representaciones en la imaginación sería vana sin la conciencia de la identidad de lo que pensamos en un momento dado del tiempo con lo pensado en instantes anteriores»*.

<sup>449</sup> KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*. s.l.: Taurus Pensamiento, 2005, p. 99.

<sup>450</sup> Ibid., p. 132.

<sup>451</sup> Ibid., p. 133.

<sup>452</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 308.

imagen. [...] A esta representación de un procedimiento universal de la imaginación para suministrar a un concepto su propia imagen es a lo que llamo esquema de este concepto.<sup>453</sup>

A pesar de la pretensión kantiana de constituir el esquema como mediador, Cornelio Fabro afirma que *«el esquema kantiano no posee los caracteres de mediador»*, argumentando que:

El esquema perceptivo que ha de enlazar los datos de la sensibilidad con las leyes de la inteligencia, debe realizar en sí en cierto modo los caracteres de la sensibilidad y de la inteligencia. El esquema kantiano no satisface esta exigencia, por el hecho de que es "trascendental", o sea independiente de la experiencia; él, no menos que la categoría es un fruto de la espontaneidad de la razón; a los datos de experiencia, que permanecen siempre caóticos, él, como la categoría, se añade desde fuera. Por el hecho de que el esquema, en Kant, tiene un único origen, el de proceder desde arriba hacia abajo, se le debe conceder también a él, como a la categoría, una función sintéticamente autónoma que anula toda posibilidad de mediación; y no sólo el entendimiento no llega siquiera a tocar la realidad a través del esquema, sino que tampoco se sabe si se puede decir lógicamente que llega a tocar el fenómeno, entendiendo por fenómeno un contenido que es "dado" en cierto modo y no puramente construido por el sujeto.<sup>454</sup>

Consecuentemente, a pesar de la coincidencia aparente que puede haber con el planteamiento aristotélico y de lo perfectamente trabado que pueda quedar el sistema planteado por Kant, Fabro objeta a la teoría de los esquemas que *«no se sabe de qué modo y con qué derecho puede organizar los datos amorfos de experiencia. Él [el esquema] permanece con respecto a la experiencia no menos extraño que la categoría»*.<sup>455</sup> A esta objeción también se suma Armando Segura.<sup>456</sup> Como alternativa a esta incomunicabilidad, Fabro propone la solución aristotélica, de la que explica:

La concepción aristotélica, sin embargo, según la cual el conocer consiste en una asimilación realizada por el alma acerca de los contenidos formales de la realidad y de la misma realidad según diversos grados de penetración, puede atribuir a la vez el contenido y su organización tanto al objeto, como al sujeto. Ellos no se podrían encontrar en el sujeto si antes no estuviesen, de algún modo, también en el objeto. La realidad en sí y la realidad conocida coinciden en cuanto al contenido, porque cuanto existe en la realidad

---

<sup>453</sup> KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*. s.l.: Taurus Pensamiento, 2005, p. 129.

<sup>454</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 198.

<sup>455</sup> *Ibid.*, p. 308.

<sup>456</sup> SEGURA, A., "El alma humana". En: Forment Giral, E., *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP, 2003, p. 482. *«Hay un hiato en Kant que hace ineficaz la función mediadora del esquematismo. Y es que, entre la imagen empírica y el esquema puro y a priori no hay lazo de unión. El enlace sería la síntesis de la imaginación, pero eso es el tiempo y éste es universal y necesario. Las formas a priori, desde los conceptos a los esquemas (y por tanto al tiempo) no deben nada a las sensaciones, precisamente por ser a priori, mientras que las sensaciones son a posteriori. La sensibilidad pura, tiene además un carácter formal que no tiene la sensación empírica. Y por si fuera poco, el tiempo, y todas las formas puras son subjetivas (por eso son formas) pero carecen por la misma razón de objetividad y por lo tanto, no pueden ser atribuidas a un órgano material»*.

conocida, existe en la realidad en sí; lo que es distinto es el modo de ser, siendo real en la una, en la otra intencional, o sea, representativo y mental.<sup>457</sup>

La teoría del *Filósofo de Königsberg* es compleja y se es consciente que la exposición anterior no hace justicia a su complejidad. La intención de esta breve síntesis es solamente destacar algunos de los elementos de la filosofía kantiana que más han influenciado a los planteamientos psicológicos modernos y contemporáneos, y contraponer una explicación alternativa basada en la teoría tomista de los sentidos internos. En todo caso, se remite a Cornelio Fabro para un análisis crítico más detenido de la propuesta de Kant.<sup>458</sup> Armando Segura, haciendo una valoración de la propuesta kantiana, escribe:

Desde el punto de vista del sentido común la teoría kantiana, heredera del *cogito* cartesiano, está eminentemente abocada al solipsismo. No se trata de saber si esto es "bueno" o "malo" sino si el sentido común lo permite. El conocimiento objetivo no dice en Kant nada de la realidad sino del fenómeno inmanente y dentro de él no dice nada de las impresiones sensibles que son como accidentes sin substancia, lo que nos coloca en la línea de Hume o en la de la antigua sofística. Por tanto las impresiones se comportan en Kant como las especies sacramentales: son especies de pan, pero para un incrédulo, nada más que especies de pan y no sabemos qué son esas realidades; curioso este planteamiento misterioso y teologizante de la Crítica. El noumeno es un misterio del que sólo nos podemos salvar –por la fe– en otro misterio que es la experiencia. Todo ello en función del construir la legalidad lógica-trascendental de la física matemática.<sup>459</sup>

Curiosamente, el racionalismo crítico de Kant, busca de algún modo explicar el proceso aprehensivo que se da en el conocimiento de los objetos basándose en la estructura del conocer humano; a lo que Canals observa:

A la definición kantiana de intuición intelectual, rigurosa y formalmente verdadera en cuanto a la estructura de la actividad objetivadora y aprehensiva de objetos radicada en la unidad de la conciencia pensante, le falta también correlativamente la definición de la misma subsistencia en sí de la sustancia de la mente o espíritu, en la que toda intencionalidad objetiva se arraiga y constituye.

Esto explica la paradoja de que, a pesar de extrañarle al propio Kant el resultado de la "revolución copernicana", mantenga, no obstante, la imposibilidad de conciliar la regulación del objeto conocido por la actividad del sujeto cognoscente, con la referencia del conocimiento a la realidad, poseída por el espíritu, activo en el pensamiento, como

---

<sup>457</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 309.

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 200. «Dobbiamo perciò negare che sia possibile costruire l'esperienza concreta in base allo schematismo kantiano, per il fatto che in alto esso è trascendentale, in basso s'annega nella "vuota" e "neutra" formalità del tempo. In una teoria dello schematismo, occorre postulare una doppia facoltà di sintesi a posteriori, l'organizzazione primaria e quella secondaria, entro le quali, sotto la direzione, non l'imposizione, della mente si formi lo schema al quale competono veramente gli importanti compiti che Kant ha avuto il merito di prospettare».

<sup>459</sup> SEGURA, A., "El alma humana". En: Forment Giralt, E., *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP, 2003, p. 406.

manifestador en el concebir y juzgar de la realidad asumida e incorporada por la conciencia.<sup>460</sup>

Como muestra de la influencia kantiana en la psicología contemporánea, podría considerarse la noción de "esquema" presente en la Escuela de la Gestalt, Jean Piaget y la Psicología Cognitiva, quienes basan su teoría en la noción de "esquema".<sup>461</sup> También, derivado en parte de la tendencia imanentista<sup>462</sup> presente en la propuesta kantiana, puede verse la filosofía de Kant como promotora del subjetivismo epistemológico, por el que cada uno tiene su verdad porque la experimenta subjetivamente. El marco teórico en el que se ha desarrollado actualmente esta idea es el constructivismo, sobre el que se va a discutir más adelante en el presente estudio.

Otro ámbito en el que se puede rastrear la influencia de Kant es la filosofía de Herbart, de gran influencia en las teorías psicoanalíticas que se desarrollaron posteriormente. Explica Barbado:

Otra transformación notable del Kantismo fue introducida por Juan Federico Herbart (1776-1841), el cual, amalgamando principios de Kant con la teoría de las mónadas de Leibniz, con doctrinas asociacionistas y con otras ideas de variada procedencia, construyó un sistema psicológico que ha influido notablemente sobre los pensadores posteriores y ha dado impulso eficazísimo a la psicología experimental.

[...] Negadas las facultades cuya existencia impugnó violentamente, quedaban también suprimidas las operaciones, y por eso, para explicar los fenómenos de la vida psíquica, únicamente ponen en juego las imágenes, ideas o representaciones (*"Vorstellungen"*), que llegan a la mente por medio de los sentidos y de las que nos damos cuenta por la "apercepción". Cada idea tiene determinada intensidad o fuerza ("K"), en virtud de la cual es activa [...]. Dando valores determinados a las fuerzas de las ideas, es como Herbart trató de introducir, aunque sin éxito, el cálculo matemático en psicología.

[...] Los conceptos de "cualidad", "modalidad", "fusión" y "complicación" de las ideas o imágenes pasaron a la psicología posterior; así como los de inhibición, paso al

---

<sup>460</sup> CANALS VIDAL, F., *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias, 1987, p. 324.

<sup>461</sup> FABRO, C., "Knowledge and Perception in Aristotelic-Thomistic Psychology". *The New Scholasticism*, 1938. Vol. 12, núm. 4, p. 338. «*The Kantian reaction to Associationalism, and still more that of the systems that spring from it, was wrong fundamentally because it placed the problem in the order of ideas a priori. Idealism and Empiricism, essentially opposed to each other, have remained the two typical currents of modern thought, unable because of their isolation to solve the problem that of real knowledge of the concrete –which caused modern philosophy to rebel against the old philosophy, especially the Aristotelian*».

<sup>462</sup> SEGURA, A., "El alma humana". En: Forment Giralt, E., *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP, 2003, p. 405. «*En Kant, el fenómeno de la sensibilidad, no tiene más contacto con la cosa en sí, que unas impresiones que, sólo en la medida en que son immanentes a la sensibilidad a través del fenómeno, son reconocibles y no como objetos sino como conceptos-límite*».

inconsciente de las ideas vencidas y su acción posterior en forma de tendencias, constituyen el fondo de la doctrina psicoanalítica.<sup>463</sup>

La filosofía moderna, al ser el fundamento teórico de la psicología actual, no solamente compromete la adecuada explicación acerca de la auto-consciencia, sino toda la teoría del conocimiento. En contra de estos los principios de la filosofía moderna que la psicología asume acríticamente, replica Cornelio Fabro:

Es sencillamente falso que los sentidos nos presenten siempre "elementos dispersos" puras aglomeraciones de impresiones sin orden ni conexión. El campo visual se presenta desde el principio como teniendo una organización y no nos queda otra cosa que hacer que poner de relieve las partes y constatar la ordenación intrínseca. La psicología moderna ha de liberar a la teoría del conocimiento de no pocas supersticiones, que muchos se obstinan en creer intangibles. La principal es la distinción kantiana de "materia" y "forma" en la percepción sensorial: la doctrina de que el orden en las percepciones sensoriales depende esencialmente de formas *a priori* no tiene otra base que el concepto humeano de la percepción.<sup>464</sup>

Ambas corrientes de la modernidad destacan uno de los dos aspectos del acto intelectual, pareciendo experimentar ciertas dificultades para explicar adecuadamente el otro: por un lado, el empirismo destaca la recepción de la realidad exterior sin explicar la realidad de la conciencia de sí implícita en el conocer humano; por otro lado, el racionalismo destaca la conciencia de sí sin llegar a explicar la realidad de la intencionalidad del conocimiento, es decir, que puedan conocerse los objetos distintos a uno mismo –aunque cabe matizar que en el planteamiento kantiano no hay una consciencia del "yo" trascendental.

### 3.5 *Tendencias actuales: evolucionismo y funcionalismo*

En el siglo XIX, consolidadas las corrientes empirista y racionalista como "clásicas", nace la psicología experimental, con la clara intención de convertir la Psicología en "ciencia", al modo como Newton hizo con la Física. Descartes ya había propuesto una explicación científica (mecánica) de la sensación; la mente era el último reducto que se resistía a ser explicado "científicamente".<sup>465</sup>

La psicología moderna se pudo servir de la teoría evolucionista para resolver la resistencia que ofrecía la consideración espiritual del alma; sirviéndose, además, del funcionalismo

---

<sup>463</sup> BARBADO, M., *Introducción a la psicología experimental*. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1943, p. 375-376.

<sup>464</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 421.

<sup>465</sup> El presunto logro de esta reducción científica de la mente vendrá de la mano del desarrollo de las neurociencias. Cf. RODRÍGUEZ VALLS, F., "¿Influye el alma en el cuerpo? Una propuesta ante algunos argumentos filosóficos derivados de los datos de la neurociencia". En: Diosdado, C., Rodríguez Valls, F. y Arana, J., *Neurofilosofía: perspectivas contemporáneas*. Madrid: Plaza y Valdés, 2010.

para expresar la dinámica de las actividades del alma llamadas, desde entonces, procesos psicológicos y expresadas funcionalmente; de tal manera que se trabajaba operacionalmente con ellas, sin definir su naturaleza –como la fuerza en física se estudia siendo el producto de la masa de un cuerpo y su aceleración.

La teoría evolucionista brindó a la psicología los argumentos para afirmar que la complejidad de la vida psíquica era el resultado evolutivo de la adaptación de los organismos simples. De acuerdo con esta teoría, los organismos más antiguos en la historia de la vida habrían ido adquiriendo formas más complejas, como resultado de la selección natural de sus características individuales; adquiridas por mutaciones fortuitas. Gracias a esta nueva explicación, la psicología quedaba liberada de la noción de alma y de las demás nociones psicológicas basadas en las facultades del alma, pues los procesos psicológicos serían, en realidad, procesos fisiológicos. En última instancia, esta nueva propuesta ofrecía una explicación alternativa al creacionismo, al entender la complejidad de la psique como el resultado de la evolución de la materia orgánica.

La explicación evolucionista es asumida actualmente como teoría fundamental de la naturaleza. En base a esta teoría, las variaciones generacionales intra-especies se explican por la selección ambiental que beneficia a los organismos más adaptados, es decir, capaces de sobrevivir y reproducirse en un determinado entorno natural.<sup>466</sup> En el *Origen de las especies*, Darwin explica:

Este principio, por el cual toda ligera variación, si es útil, se conserva, lo he denominado yo con el término de selección natural, a fin de señalar su relación con la facultad de selección del hombre; pero la expresión frecuentemente usada por mister Herbert Spencer de la supervivencia de los más adecuados es más exacta y es algunas veces igualmente conveniente.<sup>467</sup>

Ciertamente, las condiciones ambientales favorecen más a unos organismos que a otros, provocando una suerte de selección natural; sin embargo, el argumento adaptacionista es redundante, pues el organismo adaptado es el que, de hecho, sobrevive y se reproduce. Parece, entonces, más adecuado hablar directamente de selección natural como motor de la conservación de las variaciones individuales que hablar de adaptación; pues, en realidad, no son los organismos quienes desarrollan un papel activo en este proceso evolutivo sino el ambiente. Dice Darwin:

---

<sup>466</sup> DARWIN, C., *El origen de las especies*. Madrid: Espasa-Calpe, 1987, p. 156-157. «Por lento que pueda ser el proceso de selección, si el hombre, tan débil, es capaz de hacer mucho por selección artificial, no puedo ver ningún límite para la cantidad de variación, para la belleza y complejidad de las adaptaciones de todos los seres orgánicos entre sí, o con sus condiciones físicas de vida, que pueden haber sido realizadas, en el largo transcurso de tiempo, mediante el poder de la selección de la naturaleza; esto es: por la supervivencia de los más adecuados».

<sup>467</sup> Ibid., p. 112.



La Naturaleza –si se me permite personificar la conservación o supervivencia natural de los más adecuados– no atiende a nada por las apariencias, excepto en la medida que son útiles a los seres. Puede obrar sobre todos los órganos internos, sobre todos los matices de diferencia de constitución, sobre el mecanismo entero de la vida.<sup>468</sup>

Por un lado, el modo de explicar darwiniano pone el principio de movimiento en el exterior del individuo, adoptando una postura que se conoce como “ambientalismo”. Esta forma de concebir la génesis de la actividad vital difiere completamente de la visión clásica, desde la que se entiende, por ejemplo, que el sentir es una actividad del viviente, siendo el alma su principio. La acción del viviente, desde esta nueva concepción, prescinde de la noción de vida psíquica y es abocada a una interpretación “reaccionista” de los actos del viviente – como queda patente en la explicación desde el Conductismo, sobre el que se hablará más adelante, que entiende el condicionamiento como selección de conductas.

El reduccionismo materialista asumido por este nuevo pilar de la psicología, tiene sus últimas consecuencias en la concepción de actividades humanas como, por ejemplo, la cultura, que será explicada desde la evolución de las estrategias más útiles para la supervivencia en un entorno social; ya no como manifestación de la espiritualidad humana. El horizonte de las aspiraciones humanas, entonces, deberá ser su perpetuación a lo largo del tiempo. Las creencias religiosas deberán entenderse como recursos inmanentes al ser humano cuya función evolutiva es cohesionar el grupo u ofrecer pseudo-explicaciones de los fenómenos naturales que no se comprenden.<sup>469</sup>

La psicología que toma como fundamento la teoría de la evolución, entonces, explica todos los procesos psicológicos desde el prisma adaptacionista; por ejemplo, la inteligencia humana como un elemento que ha aparecido en un momento determinado de la historia evolutiva y que se ha mantenido por la ventaja adaptativa que proporcionaba. Sobre esta forma de argumentar la aparición de la inteligencia, en clave evolucionista, comenta Segura:

A poco que reflexionemos en ese marco de historia natural que nos propone el evolucionismo, los individuos humanos pensaban porque podían hacerlo porque su cerebro se lo permitía. Pensar por otra parte es establecer relaciones y expresarlas, lo que

---

<sup>468</sup> Ibid., p. 133.

<sup>469</sup> Ibid., p. 564-565. «Aun cuando estoy por completo convencido de la verdad de las opiniones dadas en este libro bajo la forma de un extracto, no espero en modo alguno convencer a experimentados naturalistas cuya mente está llena de una multitud de hechos vistos todos, durante un largo transcurso de años, desde un punto de vista diametralmente opuesto al mío. Es comodísimo ocultar nuestra ignorancia bajo expresiones tales como el plan de creación, unidad de tipo, etcétera, y creer que damos una explicación cuando tan sólo repetimos la afirmación de un hecho. Aquellos cuya disposición natural les lleve a dar más importancia a dificultades inexplicadas que a la explicación de un cierto número de hechos, rechazarán seguramente la teoría».

conduce a la comunicación con los demás. El pensamiento no se crea de la nada sino que sólo se puede pensar si se tiene, previamente, la capacidad de hacerlo.<sup>470</sup>

Esta explicación supone un cambio radical en la conceptualización de todos los procesos psicológicos, así como su fundamentación en capacidades características del viviente según su género de vida. En el caso de la inteligencia, a la vez que se rebaja su estatus en relación a la consideración clásica de la inteligencia humana, se acompaña de una disolución de su significado específico, para explicarse desde parámetros adaptacionistas, es decir, como actividad que contribuye a la supervivencia del individuo.<sup>471</sup>

Igualmente ocurre al explicar la naturaleza de las emociones en el ser humano, que son entendidas desde la misma perspectiva, i.e. como reacciones conductuales útiles para la supervivencia en un entorno social. No es ajena a la interpretación psicológica actual el ver los trastornos emocionales como conductas desadaptativas, o la simple inclusión del término en la jerga habitual de las explicaciones acerca de la psicología de las emociones.<sup>472</sup>

Poniendo en cuestión la suficiencia explicativa de la reducción animalizante que implica la teoría de la evolución aplicada a la psicología humana, cabe reconocer las evidencias zoológicas sobre las que se basó Darwin; pero no debe olvidarse tampoco la evidencia en el ser humano de un género de actividades y una motivación hacia la realización de éstas, que trasciende la adaptación biológica. Dentro de este género de actividades se podrían englobar la ciencia, las artes y la filosofía, la estética, en una palabra, la cultura. La justificación de la actividad científica y artística desde parámetros exclusivamente supervivenciales parece insuficiente; a no ser que se entendiese la cultura como un aspecto que ha aparecido accidentalmente en la sociedad humana y que se extinguirá en la medida en la que devenga irrelevante para la supervivencia –aunque de entrada se intuye como el modo característico mediante el que se expresa la naturaleza humana en su plenitud.

El ambientalismo de la teoría evolucionista impide la valoración de las características de los individuos más allá de su contribución a la adaptación. Como consecuencia de este criterio, comenta Rudolf Allers: *«Cualquier concepción evolucionista, por supuesto, acaba aboliendo*

---

<sup>470</sup> SEGURA NAYA, A., *Neurofilosofía: fundamentos científicos de la filosofía*. Madrid: Every View ediciones, 2011, p. 47.

<sup>471</sup> DARWIN, C., *El origen de las especies*. Madrid: Espasa-Calpe, 1987, p. 173-174. «Si tomamos como tipo de organización superior la intensidad de la diferenciación y especialización de los diferentes órganos en cada ser cuando es adulto –y esto comprenderá el progreso del cerebro para los fines intelectuales–, la selección natural conduce evidentemente a este tipo. Pues todos los fisiólogos admiten que la especialización de los órganos, en tanto en cuanto en este estado realizan mejor sus funciones, es una ventaja para todo ser, y, por consiguiente, la acumulación de variaciones que tienden a la especialización está dentro del campo de acción de la selección natural».

<sup>472</sup> Cf. RODRÍGUEZ, E. y FONT, A., "Eficacia de la terapia de grupo en cáncer de mama: evolución de las emociones desadaptativas". *Psicooncología*, 2013. Vol. 9, núm. 2.

*la verdadera noción de jerarquía, porque esta noción es incompatible con la otra continuidad y transformación gradual subyacente a la concepción evolucionista».*<sup>473</sup>

Cabría considerar, entonces, que lo primero en el orden jerárquico es la supervivencia y la reproducción. Por este motivo, la inteligencia no debe concebirse como un progreso evolutivo, *strictu sensu*, sino como una variable que se ha conservado por la ventaja adaptativa que supone en el actual entorno. Al fin y al cabo, el agente de la adaptación es la selección natural, de tal manera que es ella quien selecciona las variaciones individuales que se mantendrán, en cuanto que supongan una ventaja en la supervivencia del individuo. La variabilidad natural que se conserva o no según contribuya a la supervivencia del individuo.

A la luz del comentario de Allers, esta nueva comprensión de la inteligencia no sólo afecta al modo en el que se entiende que surge, sino también en cuál debe ser su horizonte y qué dimensiones de su actividad deben ser apreciadas. Expresándolo metafóricamente, cabría decir que desde el evolucionismo, el sabio es destronado y el estratega ocupa el trono. La inteligencia que discurre teóricamente, la inteligencia contemplativa, es "inútil"; debe ser relevada por la inteligencia práctica y productiva.

Una resonancia evidente de la teoría darwiniana en las propuestas psicológicas contemporáneas se encuentra en la teoría del aprendizaje de Thorndike<sup>474</sup> y el "conductismo operante" de B.F. Skinner. Explica John Staddon:

Ciertamente, hay muchas diferencias entre la selección darwiniana en la filogenia y la selección por refuerzo durante la ontogenia. La variación conductual (a diferencia de bastante, pero no toda la variación genética/ de desarrollo) está lejos de ser azarosa. Pero la diferencia más acuciante es que la presencia del refuerzo cambia por sí mismo el repertorio; no sólo seleccionando lo que está disponible, sino también cambiando, frecuentemente aumentando, el conjunto de comportamientos que forman el repertorio mismo. Es como si la operación de selección por sí misma cambiase la gama de genotipos. Darwin pensó que la selección natural funcionaba de esta forma (a pesar de que no sabía nada de los genotipos, evidentemente), cuando resumió las fuentes de la variabilidad en el último párrafo de *El origen de las especies*: "La variabilidad por la acción indirecta y directa de las condiciones de vida, y desde el uso y el desuso..."<sup>475</sup>

Esta forma de explicar la fundamentación y el desarrollo de los procesos psicológicos ha favorecido dos tendencias: por un lado, el énfasis en los procesos mismos y las razones externas coexistentes a ellos; por otro lado, la asunción, implícita o explícita, de la fisiología

<sup>473</sup> ALLERS, R., "The Vis Cogitativa and Evaluation". *The New Scholasticism*, 1941. Vol. 15, núm. 3, p. 211.

<sup>474</sup> Cf. CATANIA, A.C., "Thorndike's legacy: Learning, selection, and the law of effect". *J.Exp.Anal.Behav.*, 1999. Vol. 72, núm. 3, p. 427.

<sup>475</sup> STADDON, J., "Did Skinner miss the point about teaching?". *International Journal of Psychology*, 2006. Vol. 41, núm. 6, p. 3.

como fundamento último de los procesos psíquicos, convirtiendo así –utilizando la distinción clásica– la causa material en causa suficiente para explicar los procesos psíquicos, prescindiendo de la causa formal, reeditada en cierto modo en la genética. En este sentido, Domet de Vorges hace notar la dificultad, desde una postura evolucionista, para explicar la tendencia interior que constituye el “instinto”.<sup>476</sup>

Esta nueva manera de explicar la psicología humana minimiza la distancia entre los procesos psicológicos animales y los humanos, reinterpretando éstos últimos bajo el mismo horizonte adaptacionista y, consecuentemente, reformulando también así la causa final a la que se ordenan. En relación a la teoría de los sentidos internos, la adopción del evolucionismo ha supuesto un nuevo orden final en sus operaciones propias, ya no ordenadas a la plenitud humana en el conocimiento intelectual de la realidad, sino puestas al servicio de la adaptación al entorno. Ello conllevará las nuevas concepciones de la inteligencia, puesta en función de esta nueva perspectiva, operacionalista.

Tampoco es concebible, desde esta nueva perspectiva, que las facultades de conocimiento sensible participen de una capacidad cognoscitiva superior, el intelecto, por la cual sus operaciones sean perfeccionadas y, así, se distingan por la mayor perfección de su acto respecto de cuando se da en los demás animales, sino que son confundidas ellas mismas con la inteligencia; de tal manera que lo que en el planteamiento clásico era considerado como conocimiento sensible, distinto al intelectual, es ahora considerado bajo el atributo de “inteligente”, por cuanto contribuye a la resolución de conflictos que impiden la adaptación al entorno. Cualquier consideración acerca de la existencia en el ser humano de una facultad superior, espiritual por cuanto se distancia de la materia, es considerada no científica por no ser demostrable (empíricamente).

Otro fundamento sobre el que se constituyó la psicología moderna fue el operacionalismo, entendiendo con esta noción un método para expresar el conocimiento de las cosas en base a su relación con otras. En el campo de la física, por ejemplo, se utilizan definiciones operacionales: la fuerza de un cuerpo resulta de –se define como– la operación de la multiplicación de la masa del cuerpo por la aceleración que lleva. Este es el modo de definir que caracteriza a la ciencia moderna; de tal manera que la realidad se estudia

---

<sup>476</sup> VORGES, D.D., *La perception et la psychologie thomiste*. París: Roger, A.; Chernoviz, F., 1892, p. 88. «*L'animal naît avec une propension à telle conduite, en vertu de la conformation de ses organes et aussi d'une tendance qui l'y disposerait intérieurement. Les évolutionnistes sauront peut-être expliquer par les circonstances du milieu la conformation des organes; expliquerons-ils aussi facilement la tendance intérieure? Faut-il croire que cette tendance a été créée avec l'espèce, ou acquise peu à peu et développée dans une suite de générations? Ce dernier système offre à nos yeux de sérieuses difficultés, qui sont parmi les plus fortes objections que la théorie de l'évolution ait à résoudre. [...] Je ne dis point que recourir à l'acte créateur pour le détail des phénomènes naturels ne soit le plus souvent la confession de notre ignorance, mais je pensé que bien longtemps encore nous n'aurons rien de mieux à dire que de faire cette confession*».

distinguiéndole aspectos o variables cuantificables en correlación con otros, es decir, que confluyen espacio-temporalmente siguiendo algún tipo de regularidad.

Desde el funcionalismo<sup>477</sup> se define también operacionalmente la realidad, aunque se añade a la esquematización operacionalista una “funcionalidad”, es decir, una utilidad en los procesos psíquicos. A pesar de que esta concepción pueda asemejarse a la causa final, esta perspectiva dista de la teleología clásica, como comenta Claparède:

Huelga decir que la adopción de este punto de vista funcional no implica adhesión alguna al finalismo como principio de explicación última. Pues las explicaciones finalistas no son explicaciones (si por explicar se entiende reducir los procesos a un modelo mecánico): se reducen a constatar nuestra ignorancia. De todas formas, la visión funcional permite establecer leyes que expresan relaciones constantes existentes entre ciertas conductas y ciertas situaciones. Estas leyes autorizan para hacer deducciones y aplicaciones. Son, pues, prácticamente útiles.<sup>478</sup>

Como consecuencia del afianzamiento de la teoría evolucionista y el funcionalismo, las definiciones esenciales de los aspectos psíquicos que se mantenían en la psicología clásica fueron substituidas paulatinamente por definiciones operacionales de las diversas actividades de los individuos, interpretadas en función de la contribución de éstas a la adaptación al entorno.

En psicología, la formulación operacionalista y cuantitativa de los procesos psicológicos se sirve de la estadística como método para avanzar en el conocimiento. Partiendo de los resultados de la recogida de datos en un número significativo de individuos, puede probarse con cierta consistencia la relación de determinadas variables, cuantificando su grado de correlación. Si la muestra es suficientemente grande y, por lo tanto, estadísticamente significativa, se podrán extrapolar confiadamente los resultados de la muestra a la población.

La psicología estadística es el modo matemático de expresar las variables psicológicas, que basa la fuerza de sus conclusiones en la demostrabilidad matemático-empírica de su análisis y evita la explicación causal de los fenómenos estudiados. Cabe tener en cuenta, y de ello deben ser conscientes quienes hacen psicología estadística, que la cuantificación de

---

<sup>477</sup> CLAPARÈDE, É., *L'educació funcional*. Vic: Eumo, 1991, p. 30. «El punto de vista funcional: es el del papel que juega tal o cual proceso en la vida del individuo. Aquí, los fenómenos son considerados desde un ángulo mucho más sintético en relación al conjunto del organismo, al significado para él, a su valor para su adaptación al medio físico o social. Por ejemplo: ¿Cuál es el significado del juego, de la emoción, de la terquedad, del delirio de grandeza? Hallamos aquí la investigación de los resortes de la conducta. Para continuar nuestro paralelismo con la ciencia de la vida orgánica, podríamos decir que es el mismo punto de vista que el de la biología (opuesta a la anatomía y a la fisiología), pues el gran problema de la biología es el de la adaptación. Ejemplo: ¿Cuál es la función del pensamiento, del sentimiento, de la voluntad?». T.N.

<sup>478</sup> Ibid., p. 37. T.N.

una variable es un salto a menudo reductivo de la realidad que se analiza y que la significatividad de la muestra no deja de ser estadística.

El protagonismo que actualmente tiene este enfoque de la psicología va en detrimento de las explicaciones naturales, es decir, aquellas que entienden que todo efecto tiene una causa, que todo acto psíquico se explica por un principio, y que el ser humano se mueve por fines que pueden trascender lo medible.

La adopción de este enfoque en psicología comporta, por un lado, el abandono de la explicación de los actos humanos por sus principios próximos, que son las potencias o facultades psíquicas; por otro, la traducción de los actos psíquicos en unidades medibles. Todo ello va a resultar en una simplificación de la explicación acerca de la psique humana, cuyo estudio será indirecto y vinculado a la constatación de regularidades observables y cuantificables. La distinción entre diversos sentidos internos no será un tema relevante pues, al fin y al cabo, lo cuantificable es la conducta consiguiente a ciertas circunstancias.

Cuando, después de una época en la que se ha absolutizado la positivación de la psicología, se volverá a la consideración de los procesos mentales, éstos han sido explicados sin atender a la exigencia de unos principios próximos de estas operaciones; identificando solo distintos momentos en el procesamiento de cierta estimulación. Tampoco ha sido reconocida la exigencia de considerar la espiritualidad de la potencia intelectual, en cuanto abstractiva de formas universales, por las que se trascienden, a la vez que se entienden las cosas materiales. La explicación de la dinámica cognoscitiva humana, en cambio, se ha analogado al procesamiento de la información tal y como ocurre en un programa informático; intentando conciliar este aspecto "mental" con la fisiología del sistema nervioso. A pesar de los avances en la correlación entre estados psicológicos y actividad neuronal, los aspectos más propiamente humanos, como son la consciencia y la libertad, han quedado sin resolver, o bien implícitamente disueltos en el determinismo de las leyes de la materia orgánica.

## 4 Summary of the first part

In this historical walk-through it is evident that Aristotle's theory is the basis from which authors develop their own psychological theories, understood as a specific development inside the framework of the philosophy of nature. From the first commentators, the original explanation of Aristotle was successively moulded according to the new knowledge that came from medicine, as well as some influences from Neoplatonism and the Jewish-Christian tradition.<sup>479</sup>

The moulding of Aristotle's theory was highly relevant in the Arabic comments on his works, grouping some cognitive powers as internal senses and, mainly, in their concept of the estimative and cogitative powers.

The development from the original explanation through the commentators is quite significant. One could identify four main contributions that enrich Aristotle's explanation on psychology:

The first contribution that may be considered is the locating of the different cognitive powers in the brain: Aristotle located all the powers in the heart. Galen and Nemesius of Emese are the pioneers in this or, at least, were the first authors in whose works this idea appears: *κοινή αἴσθησις* and *φαντασία* in the frontal ventricle, *δύναμις* in the middle ventricle and *μνήμη* in the rear one. This contribution shows an interesting conjugation between philosophy and physiology.

A second contribution is the distinction between the storing function in the imaginative power and the act, which belongs to the memorative power. Alfarabi is one of the first authors to say that the imaginative power, apart from forming the phantasms from what is sensed, has the function of storing them too. This storing function is different from memory, whose proper activity is to acknowledge *praeteritas* in sensation, apart from storing the object known through the cogitative power.

A third contribution on Aristotle's theory on knowledge is the distinction between forms and intentions, the latter being *per accidens* sensibles. Since language is analogical it can be said that one perceives not only colours and figures, but also a person or a thing; the latter, however, are sensed incidentally. The distinction between forms and intentions made by Avicenna was key to distinguishing the objects proper to imagination and memory and, furthermore, to classify the internal powers in formal and intentional powers.

---

<sup>479</sup> SIMARD, A., *La nature de la cogitative d'après Saint Thomas d'Aquin*. Chicoutimi: Pontificium Athenaeum Angelicum, 1956, p. 45-46. «On doit dire que les Arabes sont les vrais ententeurs des doctrines concernant l'estimative-cogitative. Jusqu'à ces derniers, à part de Galien, Némésius et le Damascène, qui ont laissé une doctrine fameuse sur la localisation des facultés sensibles, on peut dire que l'esquisse de notre puissance laissée par le Philosophe était demeurée inexploitée et à peu près telle que le Stagirite nous la présente, avec ses lacunes et ses obscurités».

The distinction between *per se* and *per accidens* sensibles already appears in Aristotle's works, but in Avicenna the latter acquire a new dimension as they reveal usefulness, convenience and dangerousness of that which is sensed. This further knowledge allows us to put what is perceived in relation with the individual, i.e. discovering a particular meaning in it.

Regarding the legacy coming from Aristotle's commentators, a distinction has to be made between particular intentions, proper to the estimative and cogitative powers, and universal intentions, proper to the intellect. Consequently, it is not precise enough to say that the cogitative power knows the incidental sensibles, generally speaking, or that they are its proper object but, instead, the particular intentions, which are a kind of incidental sensibles.

The fourth contribution that is to be considered is the estimative power itself, considered the highest power within the sense powers. It is conceived differently depending on the author, but there are two main functions generally attributed to the estimative power: the combinations of phantasms to form a new phantasm, as appears in the first Arabic commentators, and the particular judgment, mainly developed by Avicenna and Averroes.

The explanations regarding this power and its functions are probably understandable due to an extrinsic conception of the intellect, from where the estimative and cogitative powers would be the highest powers in animals and human beings, respectively. There are some differences to be made between Avicenna's and Averroes' theories, though. While Avicenna puts the estimative power above the cogitative power, Averroes considers them to be at the same level, but maintaining that the latter receives (extra-personal) influence from the (separated) intellect in its operation. For Averroes, the estimative power is considered to be the highest power in animals and the cogitative power, in human beings.

Thomas Aquinas takes some ideas from Avicenna and some from Averroes to develop his own explanation. He takes the parallelism between the estimative and the cogitative powers from Averroes, but the definition of the estimative power from Avicenna. Following Averroes' explanation, the cogitative power receives an influence from reason, which is why this same faculty has different names in animals and human beings. However, Aquinas, in contrast to the Arabic assumptions, considers the intellect to be a power of the individual, not a separate power shared by all human beings.

Aquinas may assume some ideas from previous commentators, but he does not try to say the same as them. According to Aquinas, there are four internal sense powers: common sense, imagination, estimative-cogitative, and memory. Creativity, i.e. a combination of phantasms, and sense-storing are included within the activities of these sense powers—as



could happen according to Avicenna, who distinguished imagination from phantasy. Human memory would include the functions of storing intentions, as well as remembrance.

In the Arabic framework, the spirituality of the human being is controversial inasmuch as it is the spiritual power, the intellect, that is not considered to belong to the individual but is considered as separated from the individual, in contrast to the corporeality of the other powers. In that sense, Avicenna's theory deserves some consideration, as he states that the possible intellect belongs to the individual.

Thomas Aquinas argues against the Arabic commentators that the intellect is a power belonging to the individual, and one that characterizes them as a rational being. According to Averroes, one should consider that the human one is cogitative in nature. Aquinas' justification lies in the evidence that it is oneself who understands something and who understands oneself, that is, is self-conscious, which is intrinsic to the intellectual understanding of something.

There is a forgetting of the internal sense theory in the Modern Era and an (over-)simplification of psychology theories. Armando Segura comments on this tendency, suggesting that the relative obscurity in some explanations of Aristotle regarding the communication between sense and intellect could have been the reason for the disagreements and diverse explanations in that respect throughout the history of psychology:

The relative obscurity, in that point of Aristotle's *De anima* and different interpretations made from the Arabic Medieval thinkers and Christian ones to the use of Ockham's razor, has resulted in a tendency to reduce the cogitative power to imagination. Through the history of knowledge, it has been considered from being a corporeal power, a sense organ, and, simultaneously spiritualized or nearly spiritualized, to being superfluous in favour of the intellect, which would assume all the functions previously attributed to the cogitative power, considered the top of sense knowledge. This is a consequence that comes from rationalism and idealism that, influenced by mathematics, considers that trustworthy philosophy is only possible from reason, being, by virtue of innatism, any reference to "materials" of sensibility to be superfluous. Kant is to be merited for recovering this, even, "transcendentally".<sup>480</sup>

The aim of this thesis is to show the need for recovering the Thomist theory of the internal senses to adequately explain the dynamics of psychology, including both cognitive and affective aspects in their different levels: sensory and intellectual. It has been intentionally remarked that Aquinas does not consider any of the four internal sense powers as

---

<sup>480</sup>SEGURA, A., "El alma humana". En: Forment Giral, E., *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP, 2003, p. 474. T.N.

superfluous or reducible to others. Thus, Aquinas' arguments will be taken as the basis from which to criticize alternative classifications concerning internal sense powers.

In the next part of this thesis, contributions from Thomists will be commented on in order to show further developments on Aquinas' theory. As it will be remarked, all their contributions are compatible with current knowledge on the physiology of the psychological activities, which explains only the material aspect of them. However, it is from a formal-philosophical point of view that these activities can be better understood and organized. A special mention should be made to Manuel Barbado and Cornelio Fabro with regard to their thorough insights.

Lastly, some fundamental subjects in psychology will be treated, putting into contrast the Thomist treatment of them and the modern and contemporary one. This last part aims to show the anticipation of Aquinas in many psychological subjects and the superiority of his theory to explain most of them in an integrated, non-reductivist, mode.

## **II LOS SENTIDOS INTERNOS EN LA PSICOLOGÍA CONTEMPORÁNEA**



## 5 Introducción a la segunda parte

Dado el interés del presente trabajo en descubrir la actualidad de la doctrina tomista, en este apartado se recogen, por un lado, explicaciones acerca de los sentidos internos que toman como base a santo Tomás de Aquino, ahondando en su propuesta y descubriendo aspectos que no hubiese desarrollado expresamente. La intención última es la revaloración del planteamiento tomista, más allá de su estudio histórico, del que comenta Abelardo Lobato:

La labor histórica, que trata de valorar en su ambiente los orígenes, desarrollo y perfección del tomismo en la mente de su creador, apenas cuenta con un siglo de existencia. Con la obra de Jean Barthelemy Haureau, *“De la philosophie scolastique”*, aparecida en 1850, se inician los estudios del pensamiento filosófico medieval con perspectivas históricas. La época renacentista había arrojado mucho lodo sobre los siglos medievales, sobre la cultura del medioevo, y el hombre moderno la consideraba como época de oscurantismo y de barbarie intelectual.<sup>481</sup>

Por otro lado, se recogen, sintéticamente, algunos planteamientos psicológicos actuales, con los cuales se establecerá un diálogo. Éstos dan una explicación acerca de la realidad que estudian, pero lo hacen desde marcos teóricos distintos y con una jerga propia. Esto hace difícil encontrar nociones semejantes que permitan el diálogo, por la diversidad de términos y sus definiciones. Asumiendo la consideración que hacen Lombo y Giménez-Amaya en la introducción al libro: *La unidad de la persona. Aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*, se mantiene que:

En el diálogo de la neurociencia con otros saberes no experimentales, se hace necesario establecer un marco conceptual filosófico que permita interpretar adecuadamente las funciones del sistema nervioso y su relación con el comportamiento humano. Para muchos autores, esta base sapiencial se ha buscado en la filosofía de Descartes, Kant y, menos frecuentemente, en la fenomenología. La experiencia de nuestra colaboración, sin embargo, ha puesto de manifiesto la especial adecuación de la tradición aristotélico-tomista para abordar estas cuestiones, y ello por dos motivos. Desde el punto de vista epistemológico, por la importancia que Aristóteles y Tomás de Aquino dan a la experiencia sensible; y desde el punto de vista ontológico, por su concepción unitaria de la substancia (hilemorfismo), particularmente en el caso de los vivientes.<sup>482</sup>

En el diálogo desde el tomismo con otros planteamientos ocurre, además, que el uso natural del lenguaje es análogo, y así se hace patente en las explicaciones del Aquinate, lo

---

<sup>481</sup> LOBATO CASADO, A., "Avicena y santo Tomás". *Estudios filosóficos*, 1955. Vol. 4, núm. 1, p. 45.

<sup>482</sup> LOMBO, J.A. y GIMÉNEZ AMAYA, J.M., *La unidad de la persona: aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*. Pamplona: EUNSA, 2013, p. 17.

que obliga a precisar el uso que cada autor hace de los términos, antes de establecer correspondencias entre ellos.<sup>483</sup>

Lejos de pretender hacer una aritmética de las distintas explicaciones, se procurará abordar el objeto de estudio respetando el significado los conceptos utilizados en cada planteamiento; entendiendo que es más verdadera la explicación que pueda dar razón de todas las dimensiones del ser humano sin caer en simplismos excesivos. Es preferible tomar como fundamento de la psicología una teoría integradora que no una explicación ecléctica,<sup>484</sup> que reúne explicaciones que parten de principios antropológicos distintos o hasta incompatibles, para explicar los distintos aspectos de la psicología humana. El deseo del presente trabajo se suma al de Barbado, cuando comenta que:

Sea cual fuere el aprecio que le merezca al lector la psicología tomista, nos forjamos la ilusión de que estas brevísimas indicaciones serán suficientes para hacerle entrever que no se trata de un sistema encerrado en varias metafísicas, sino de una manera de pensar amplia y abierta a toda investigación y muy alejada de esas otras concepciones mezquinas, polarizadoras del entendimiento y basadas en exclusivismos injustificados.<sup>485</sup>

El diálogo con la psicología contemporánea se presume posible y enriquecedor, dado que la psicología filosófica no es contradictoria con la evidencia empírica, y que las explicaciones, presuntamente, pretenden mostrar de un modo verdadero la realidad de lo estudiado; aunque Cornelio Fabro advierte: «*El pensamiento moderno nunca podrá ser rectificado, o puesto de alguna otra forma en contacto fructífero con el aristotelismo, mientras se contente con una cierta "filosofía tradicional" que evita a propósito todas las así llamadas complicaciones profundas y sistemáticas*».<sup>486</sup>

La correcta fundamentación filosófica permite una explicación ordenada y sistemática de los procesos psicológicos sin entrar en contradicción con los nuevos descubrimientos científicos, ni caer en paradojas derivadas de la conjugación de distintos paradigmas – como ocurre desde una postura ecléctica. Como intento de síntesis entre filosofía y ciencia podría mencionarse, a modo de ejemplo, la que parece haberse logrado en una nueva

---

<sup>483</sup> Por ejemplo, "Razón" e "Intelecto" son términos utilizados de forma distinta en las obras de santo Tomás. En el Anexo I se muestran unas tablas que sintetizan los distintos usos, siguiendo a Julien Peghaire en: PEGHAIRE, J., *Intellectus et ratio selon s. Thomas d'Aquin*. Ottawa: J. Vrin - Inst. d'études médiévales, 1936, p. 17, 25.

<sup>484</sup> Por otro lado, es interesante el sentido que Domet de Vorges le da a la noción "eclecticismo", en: VORGES, D.D., *La perception et la psychologie thomiste*. París: Roger, A.; Chernoviz, F., 1892, p. 276. «*Le véritable éclecticisme, c'est la philosophie de S. Thomas, cette philosophie sage, pleine de bons sens, qui tient compte de toutes les tendances et qui par une conception profonde de la vie trouve le moyen de les satisfaire toutes. Elle concilie toutes les philosophies, non point en rapprochant des théories faites à des points de vue très divers, mais en creusant davantage, jusqu'à ce qu'elle trouve la raison première des faits qui appuient les vues opposées*».

<sup>485</sup> BARBADO, M., *Introducción a la psicología experimental*. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1943 Vol. 1, p. 558.

<sup>486</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 187.

disciplina llamada "Antropobiología", promovida por Gehlen y Von Uexküll; que habría logrado una conjugación fructífera entre Antropología y Biología.<sup>487</sup>

En el caso presente, se pretende un acercamiento entre la psicología filosófica y la psicología experimental, descubriendo la necesaria complementariedad entre ambos enfoques. La armonización que se pretende no es una simple no-conflictividad entre ellos, un simple paralelismo, como sucedería en un planteamiento dualista; sino una profunda compenetración entre ambos modos de profundizar en la psicología animal y humana. Esto es posible desde la consideración hilemórfica de la persona humana; de tal manera que la psicología filosófica profundiza en el aspecto formal de los procesos psicológicos y la psicología experimental, en el material. Ambas perspectivas no sólo son complementarias en cuanto paralelas sino que hay una interdependencia por la cual la referencia exclusiva a una de ellas es insuficiente para explicar la psicología humana, de igual modo que, por ejemplo, no se entienden las secreciones orgánicas de un animal si no se comprenden desde la dinámica psíquica (formal) que las constituye. Como comenta Butera en concreto:

Sugiero que los desacuerdos que dividen las diferentes psicologías y sus acercamientos relacionados con los desórdenes emocionales pueden deberse al fracaso en captar la estructura dinámica de la psique humana a un nivel que puede ser alcanzado sólo a través de un análisis filosófico cuidadoso, una característica que creo que el Aquinate ha logrado en gran medida.<sup>488</sup>

Queriendo progresar en el conocimiento de la psicología humana, la psicología actual, cuyo materialismo es a veces implícito, procura prescindir de cualquier explicación cuya fundamentación no sea biológica; entendida en el sentido moderno del término, para mantener así el discurso dentro de los límites de la "ciencia". Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que el rechazo a todo lo que no sea empírico y matemáticamente cuantificado es consecuente a una concepción moderna de lo que se entiende por ciencia; concepción que Echavarría identifica como una de las rupturas de la modernidad con la tradición clásica.<sup>489</sup> La escisión moderna entre razón y experiencia es un conflicto clave, mediante el cual se comprende el desarrollo que ha tenido la filosofía moderna y la deriva de la psicología en su búsqueda de fundamentación y de objeto propio.

El acercamiento de la psicología a la medicina y a la biología es signo de esta búsqueda de fundamento, que pretende encontrarlo en el conocimiento de la causa material de los procesos psicológicos. Si bien este conocimiento enriquece el saber psicológico, no debe

<sup>487</sup> Cf. PRIETO LÓPEZ, L., *El hombre y el animal: nuevas fronteras de la antropología*. Madrid: BAC, 2008; Cf. LOMBO, J.A. y GIMÉNEZ AMAYA, J.M., *La unidad de la persona: aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*. Pamplona: EUNSA, 2013, p. 25-27.

<sup>488</sup> Cf. BUTERA, G., "Thomas Aquinas and Cognitive Therapy: An Exploration of the Promise of the Thomistic Psychology". *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 2010. Vol. 17, núm. 4, p. 348.

<sup>489</sup> Cf. ECHAVARRÍA, M.F., *De Aristóteles a Freud. Ensayo filosófico de historia de la psicología*. Lima: Vida y Espiritualidad, 2008, Cap. 2.

por ello menospreciarse el conocimiento proveniente de la psicología filosófica, desde el cual se ordenan los conocimientos empíricos que se van adquiriendo. En este sentido, la psicología de santo Tomás es una base desde la cual se pueden comprender los descubrimientos científicos en una explicación integral del ser humano.

La última parte del presente trabajo está dedicada a estudiar distintos aspectos del psiquismo que han sido desarrollados de un modo preeminente por distintas corrientes de psicología, mostrando cómo la psicología tomista ya daba respuesta a estos aspectos presuntamente incógnitos por la filosofía escolástica. Asimismo, se abogará en favor de la propuesta de santo Tomás de Aquino, por su anticipación y mayor capacidad explicativa-integrativa de todos los aspectos de la psique humana.

Desde un planteamiento realista cabe pensar que por el ejercicio intelectual virtuoso, del cual participarían los sentidos internos, debería ser posible emitir un juicio verdadero acerca de los particulares. La virtud de la prudencia es la que perfeccionaría el uso práctico de la racionalidad, es decir, aplicada al caso particular.<sup>490</sup> La educación actual, en cambio, parece primar la utilidad por encima de la veracidad.

La unidad de las facultades sensitivas internas en el acto de conocimiento puede dificultar su adecuada distinción, así como la dinámica existente entre conocimiento y afecto. Sin embargo, todas estas distinciones son reales y su adecuada formulación es necesaria para poder explicar de forma completa e integrada, en toda su riqueza, el dinamismo psíquico humano. La psicología contemporánea, siguiendo los principios de la filosofía moderna, ha optado por la simplificación de las facultades psíquicas. Observa Echavarría:

Santo Tomás distingue, con Averroes, cuatro sentidos internos: el sentido común, la imaginación o fantasía, la estimativa o cogitativa, y la memoria. Esta división se hace según la diferencia de objetos de cada potencia, que es el modo adecuado de distinguirlos. Por olvidar este criterio y regirse sólo por criterios fisiológicos, la psicología contemporánea ha perdido de vista la distinción entre estas potencias, de las que sólo reconoce la memoria.<sup>491</sup>

---

<sup>490</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., II-II, q. 47, a. 8, in c. «*Respondeo dicendum quod prudentia est recta ratio agibilium, ut supra dictum est. Unde oportet quod ille sit praecipuus actus prudentiae qui est praecipuus actus rationis agibilium. Cuius quidem sunt tres actus. Quorum primus est consiliari, quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quaerere, ut supra habitum est. Secundus actus est iudicare de inventis, et hic sistit speculativa ratio. Sed practica ratio, quae ordinatur ad opus, procedit ulterius et est tertius actus eius praecipere, qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et iudicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicae, inde est quod iste est principalis actus rationis practicae, et per consequens prudentiae. Et huius signum est quod perfectio artis consistit in iudicando, non autem in praecipiendo. Ideo reputatur melior artifex qui volens peccat in arte, quasi habens rectum iudicium, quam qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu iudicii. Sed in prudentia est e converso, ut dicitur in VI Ethic., imprudentior enim est qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiae, qui est praecipere, quam qui peccat nolens.*»

<sup>491</sup> ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Universitat Abat Oliba CEU, 2005, p. 133.



Justamente, las explicaciones actuales de los procesos psíquicos cognoscitivos basadas en la "teoría de la información" parecen ver en ella la terminación del acto aprehensivo. De acuerdo con esta teoría, el conocimiento no se ve como un proceso abstractivo, una desmaterialización de la realidad, por la cual se aprehende su forma, sino como un procesamiento de la información análogo al que pueda hacer una computadora. Las sensaciones, las cualidades captadas por los sentidos, son reformuladas bajo la noción de "bits" y sus agrupaciones reformuladas como "clusters". Este paradigma explicativo, en el fondo, parece ser una reedición del elementismo empirista y el procesamiento bajo el que explican todos los procesos psicológicos cognoscitivos, funciones de la memoria.

Aunque cabe reconocer el interés psicológico de las explicaciones modernas, parece que las teorías basadas en la noción de "procesamiento de la información", reducen excesivamente la variedad de fenómenos psíquicos presentes en la aprehensión de la realidad y los diversos dinamismos psíquicos que tienen lugar en esta actividad. Tampoco parecen escapar al conflicto en el que se ve envuelto el empirismo para explicar el significado de las percepciones y la consistencia de su categorización –sobre lo cual se profundizará en el apartado dedicado a la psicología cognitiva. Fabro hace evidente la necesaria distinción de diversos grados en el conocimiento de la realidad, explicando:

Retengamos por lo tanto que las explicaciones surgidas en torno a la solidaridad entre movimiento y percepción representan una contribución positiva para la interpretación de la organización perceptiva primaria, de carácter «neutro»; no puede ser, por tanto, la última razón de la estructura del objeto. El significado, como principio de estructuración, tiene un valor más fundamental, como se observa claramente en las agnosias o disoluciones psíquicas cuando el sujeto, que sigue conservando intacta la sensibilidad, no percibe ningún objeto porque ha perdido el significado. Los factores del significado dominan sobre los sensoriales inmediatos.<sup>492</sup>

---

<sup>492</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 121.



## 6 Profundización tomista en la teoría de los sentidos internos

En este primer apartado se pretende recoger los comentarios a los textos de santo Tomás realizados por el tomismo posterior, para visualizar el estado de la cuestión en lo referente a la psicología tomista contemporánea. Con el fin de exponer ordenadamente las explicaciones realizadas sobre los textos tomistas, se tratarán separadamente las aportaciones referentes a cada sentido interno.

En su mayoría, las aportaciones de los comentaristas tomistas no son innovadoras, sino desarrollos pormenorizados de aspectos que se siguen del planteamiento de santo Tomás de Aquino, ya comentado. A continuación, entonces, se considerarán los cuatro sentidos internos que explica santo Tomás de Aquino, destacando aspectos que no estuviesen explicitados en la explicación del Aquinate, o bien se hayan podido descubrir en referencia a su actividad propia y a la relación entre ellos. Se abordará, además, la relación entre los sentidos internos y los afectos, y, finalmente, su relación con la facultad intelectual.

La psicología actual, debido en gran parte a la asunción del evolucionismo y el funcionalismo como bases teóricas, obvió la psicología proveniente de la tradición aristotélico-tomista. El presente estudio es, pues, una ocasión para demostrar la actualidad de las enseñanzas del Aquinate, hacia las cuales ha resurgido un interés, en busca de un fundamento integrador de lo que se sabe acerca del ser humano y de sus procesos neuropsicológicos. Como reconoce Freeman:

El concepto nuclear Aquinatense de la unidad del cerebro, el cuerpo y el alma/ mente, que fue abandonado por los mecanicistas y reemplazado por Brentano y Husserl utilizando la dualidad inherente en el representacionalismo, ha sido revivido por Heidegger y Merleau-Ponty, pero en términos fenomenológicos que son opacos a los neurocientíficos. En mi experiencia no hay ningún otro sistema existente que encaje mejor con los nuevos hallazgos en la dinámicas no-lineales del cerebro [*nonlinear brain dynamics*] que el de Tomás de Aquino.<sup>493</sup>

Las facultades sensibles internas, comenta Cornelio Fabro, pueden subdividirse entre sentidos "formales" y sentidos "intencionales".<sup>494</sup> El sentido común y la imaginación son los responsables de la aprehensión formal a partir de los sensibles *per se* y constituirían, por este motivo, el primer grupo; la cogitativa y la memoria son responsables de la aprehensión de las intenciones particulares, que son sensibles *per accidens* y constituirían

---

<sup>493</sup> FREEMAN, W.J., "Nonlinear Brain Dynamics and Intention According to Aquinas". *Mind & Matter*, 2008. Vol. 6, núm. 2, p. 207. T.N.

<sup>494</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 174. «Questa dottrina [los sentidos internos según Averroes] permette la distinzione fra "forma" ed "intentio" che ritengo essenziale per orientarsi nel problema della percezione e che mi pare corrisponda sostanzialmente alla distinzione di "organizzazione primaria" ed "organizzazione secondaria". La "forma" infatti riguarda i caratteri esteriori dell'oggetto; la "intentio" riguarda il suo valore e contenuto concreto come si è già detto all'inizio».

así el segundo grupo. Fabro, partiendo de que *«en toda su obra, santo Tomás mantiene la distinción entre los contenidos sensoriales de “forma” e “intentio”; sobre ella se basa nuestra [de Fabro] distinción de las dos organizaciones, primaria y secundaria»*.<sup>495</sup>

Como ya se ha comentado anteriormente, la distinción entre formas e *intentiones* proviene de Avicena<sup>496</sup> y santo Tomás de Aquino la mantiene para distinguir el objeto del sentido común y la imaginación, por un lado, y a los objetos de la cogitativa y de la memoria, por otro. La razón de la distinción es por la diversidad entre “formas” e “intenciones”, siendo las últimas valores concretos *«que interesan a la conservación de la vida como tal y que no pueden ser reemplazados por las características exteriores de los objetos»*.<sup>497</sup>

Úbeda Purkiss, tomando la idea de Cornelio Fabro, explica que: *«con la aparición de la imaginación se cierra un primer ciclo en la percepción: el que corresponde a los sentidos formales (por oposición a los intencionales) o a lo que Fabro, utilizando una terminología más acorde con la psicología actual, ha llamado elaboración primaria»*.<sup>498</sup>

Fabro entiende, como ya se ha comentado, que en los sentidos internos se dan dos organizaciones sensoriales distintas: una primaria, que reúne los objetos de los sentidos y organiza en una imagen, y una organización secundaria, que engloba la actividad cogitativa y memorativa, por la cual se forma un esquema.

La *“intentio”* en general significa el modo de ser que tienen los objetos en cuanto son conocidos, y bajo este aspecto también la “forma” pertenece al orden intencional: más aún, se dice intencional también el modo de ser que tiene el sensible en el medio ambiente, como se ha dicho. La *“intentio”* en sentido gnoseológico o riguroso dice relación al significado concreto que tienen los objetos para el animal y para el hombre, y entonces se refiere estrictamente sólo a los contenidos de la cogitativa o distintiva (y estimativa) y de la memoria, o sea el cuarto y quinto orden.

A la cogitativa pertenece por lo tanto un objeto propio, que se distingue tanto del de los sentidos inferiores, como del propio del entendimiento. Evidentemente el contenido original que tiene la *“intentio”* con respecto a la “forma”, supone una nueva organización que la elaboración interior impone a los datos “formales”. La ordenación de la que se habla no consiste solamente en la organización espacio-temporal, sino en la colocación de un hecho, de un objeto, de una persona en el ambiente propio que les corresponde en relación con otros derechos, objetos, personas... de la cual colocación sacan ellos el

---

<sup>495</sup> Ibid., p. 157.

<sup>496</sup> KLUBERTANZ, G.P., *The discursive power. Sources and doctrine of the “vis cogitativa” according to st. Thomas Aquinas*. Saint Louis, MO: The Modern Schoolman, 1952, p. 94. *«By “form” Avicenna wishes to designate those aspects in sensible things which both external and internal senses grasp, for example, shape and colour. An “intention” is that concerning a sensible thing which only the interior sense grasps, while the external senses do not perceive it, for example, the enmity of the wolf»*.

<sup>497</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 157.

<sup>498</sup> UBEDA PURKISS, M., "Introducción al tratado del hombre". En: Barbado Viejo, F., *Santo Tomás de Aquino. Suma Teológica*. Madrid: BAC, 2011, p. 45.

interés práctico que *hic et nunc* tienen para el sujeto que hace este examen comparativo o "*collatio*". Esta es la organización secundaria.<sup>499</sup>

### 6.1 Sentido común

Las aportaciones referidas a esta facultad no son muchas, como tampoco es extensa la explicación que de ella hace santo Tomás de Aquino. La fuente principal del Aquinate es Aristóteles, asumiendo de forma íntegra lo que el Estagirita explica acerca de esta facultad. Resumiendo la explicación aristotélica en referencia al sentido común, basta mencionar la relación que establece con el sueño, afirmando que: «*la vigilia y el sueño son afecciones del sentido común*»<sup>500</sup> y, además, la explicación siguiente:

Si, efectivamente, el alma percibe con una parte lo dulce y con otra lo blanco, lo que resulta de ambas cosas, o bien es una unidad o no es una unidad. Ahora bien, es necesario que sea una unidad, dado que la parte sensitiva es una. Entonces, ¿qué clase de unidad percibirá? Pues ninguno de estos objetos configura una unidad. Por tanto, es necesario que haya en el alma cierta unidad por la que se perciben todas las cosas, [...], pero ésta percibe lo de cada género con una parte diferente. [...] lo que percibe todas las cosas es uno en número y lo mismo, pero es diferente, en cambio, en modo de ser y respecto de sus objetos, a veces en género, a veces en especie.<sup>501</sup>

Santo Tomás explica que el sentido común es el punto en el que confluyen las actividades de los sentidos externos: «*Como las operaciones de los sentidos propios se refieren al sentido común, como al principio primero y común, de este modo se tiene el sentido común a los sentidos propios y sus operaciones, como un punto a diversas líneas, las cuales concurren a él*».<sup>502</sup> Esta idea es congruente con la explicación de Aristóteles, la cual, aunque él no la explicitara, se deduce de la concepción hilemórfica del ser humano.

<sup>499</sup> Cf. FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 158.

<sup>500</sup> ARISTÓTELES, "Acerca del sueño". En: La Croce, E. y Bernabé Pajares, A., *Acerca de la generación y corrupción - Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 2008, p. 264. 455 a 25-26. «ἔστι μὲν γὰρ μία αἴσθησις, καὶ τὸ κύριον αἰσθητήριον ἓν, τὸ δ' εἶναι αἰσθήσει τοῦ γένους ἐκάστου ἕτερον, οἷον ψόφου καὶ χρώματος), τοῦτο δ' ἅμα τῷ ἀπτικῷ μάλιστα ὑπάρχει (τοῦτο μὲν γὰρ χωρίζεται τῶν ἄλλων αἰσθητηρίων, τὰ δ' ἄλλα τούτου ἀχώριστα, εἴρηται δὲ περὶ αὐτῶν ἐν τοῖς Περὶ ψυχῆς θεωρήμασιν), φανερόν τοίνυν ὅτι τούτου ἐστὶ πάθος ἢ ἐγγήγορις καὶ ὁ ὕπνος. διὸ καὶ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς ζώοις· καὶ γὰρ ἡ ἀφῆ μόνη πᾶσιν». Destacado nuestro.

<sup>501</sup> ARISTÓTELES, "Acerca de la sensación y lo sensible". En: La Croce, E. y Bernabé Pajares, A., *Acerca de la generación y corrupción - Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 2008, p. 229-230. 449 a 5-20. «εἰ δὲ δὴ ἄλλω μὲν γλυκεὸς ἄλλω δὲ λευκοῦ αἰ σθάνεται ἡ ψυχὴ μέρος, ἦτοι τὸ ἐκ τούτων ἓν τί ἐστὶν ἢ οὐχ ἓν. ἀλλ' ἀνάγκη ἓν· ἓν γὰρ τι τὸ αἰσθητικὸν ἐστὶ μέρος. τίνος οὖν ἐκεῖνο ἐνός; οὐδὲν γὰρ ἐκ τούτων ἓν. ἀνάγκη ἄρα ἓν τι εἶναι τῆς ψυχῆς ὃ ἅπαντα αἰσθάνεται, καθάπερ εἴρηται πρότερον, ἄλλο δὲ γένος δι' ἄλλου. ἄρ' οὖν ἢ μὲν ἀδιαίρετόν ἐστι κατ' ἐνέργειαν, ἓν τί ἐστὶ τὸ αἰσθητικὸν γλυκεὸς καὶ λευκοῦ, ὅταν δὲ διαίρετόν γένηται κατ' ἐνέργειαν, ἕτερον; ἢ ὡς περ ἐπὶ τῶν πραγμάτων αὐτῶν ἐνδέχεται, οὕτως καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς; τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ ἐν ἀριθμῷ λευκὸν καὶ γλυκὺ ἐστὶ, καὶ ἄλλα πολλά· εἰ γὰρ μὴ χωριστὰ τὰ πάθη ἀλλήλων, ἀλλὰ τὸ εἶναι ἕτερον ἐκάστω. ὁμοίως τοίνυν θετέον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τὸ αὐτὸ καὶ ἓν εἶναι ἀριθμῷ τὸ αἰσθητικὸν πάντων, τὸ μέντοι εἶναι ἕτερον καὶ ἕτερον τῶν μὲν γένει τῶν δὲ εἶδει. ὥστε καὶ αἰσθάνοιτ' ἂν ἅμα αὐτῷ καὶ ἐνί, λόγῳ δ' οὐ τῷ αὐτῷ».

<sup>502</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sent. D.S.*, Tract. 1, lect. 19, núm. 8. «*Cum operationes sensuum propriorum referantur ad sensum commune, sicut ad primum et commune principium, hoc modo se habet sensus communis ad sensus proprios et operationes eorum, sicut unum punctum ad diversas líneas, quae in ipsum concurrunt*».

En referencia al sentido común, Th.V. Moore apunta: «*Antes de Aristóteles encontramos en Platón un reconocimiento explícito de la necesidad de una facultad cognoscitiva sintetizante, pero no hay una distinción clara entre una síntesis sensorial y una síntesis cognitiva, por lo que toda síntesis parece atribuirse al pensamiento*».<sup>503</sup>

Son numerosos los filósofos que han profundizado en la propuesta de santo Tomás de Aquino, pero divergentes sus interpretaciones. En el ámbito de los sentidos internos y las síntesis que se lleven a cabo en ellos, cabe destacar la postura de Thomas Verner Moore, quien parece otorgar una posición preeminente al sentido común por encima de los demás sentidos internos, adoptando así una explicación característica acerca del orden y la dinámica de los sentidos internos. Moore explica:

Al requerir una organización sensorial original de la experiencia, Köhler se alinea con la psicología escolástica que demanda una síntesis sensorial del *sensus communis* como la base para cualquier interpretación cognitiva. La cognición, de acuerdo con santo Tomás, no se deriva de los datos primarios de los sentidos especiales sino de los datos sintetizados del *sensus communis*, que incluye las sensaciones de la percepción como modificadas por los resultados de la experiencia sensorial pasada.<sup>504</sup>

El autor parece entender que la síntesis del sentido común es la culminación de la elaboración sensitiva y la materia desde la que el intelecto hace otra síntesis (racional) de lo que es sentido. Parecería, entonces, que Moore está asumiendo las demás operaciones sensibles internas bajo el *sensus communis*, facultad de síntesis sensorial última que las englobaría. Esta explicación, en cambio, parece alejarse del planteamiento de santo Tomás, quien equipara la cognitiva con la razón particular –sugiriéndose con el término que la síntesis última de la sensibilidad la lleva a cabo esta facultad, y no el sentido común.<sup>505</sup> Objetando a la reducción de la distinción cuatripartita de las potencias sensitivas, Báñez argumenta la necesidad de la distinción de las cuatro potencias, desde dos planos: uno *a priori* y otro *a posteriori*. En el primero, argumenta en favor de la cuatripartición por cuanto unas potencias reciben las especies sentidas y otras las no sentidas, y otras conservan unas y otras –argumentación que ya resigue lo expuesto por el

---

<sup>503</sup> MOORE, T.V., "Gestalt psychology and scholastic philosophy (II)". *The New Scholasticism*, 1934. Vol. 8, núm. 1, p. 66. T.N.

<sup>504</sup> Ob. Cit. "Gestalt psychology and scholastic philosophy (I)". 1933. Vol. 7, núm. 4, p. 324-325. T.N.

<sup>505</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sent. D.S.*, Tract. 2, lect. 2, núm. 11. «*Posset aut alicui videri quod ex his quae hic dicuntur, quod phantasia et memoria non sunt potentiae distinctae a sensu communi, sed sint quaedam passiones ipsius. Sed Avicenna rationabiliter ostendit esse diversas potentias. Cum enim potentiae sensitivae sint actus corporalium organorum, necesse est ad diversas potentias pertinere receptionem formarum sensibilibus quae pertinet ad sensum, et conservationem earum, quae pertinet ad phantasiam sive imaginationem; sicut in corporalibus videmus quod ad aliud principium pertinet receptio et conservatio: humida enim sunt bene receptiva, sicca autem et dura bene conservativa. Similiter etiam ad aliud principium pertinet recipere formam, et conservare receptam per sensum et intentionem aliquam per sensum non apprehensam, quamvis aestimativa percipit etiam in aliis animalibus, vis autem memorativa retinet, cuius est memorari rem non absolute, sed prout est in praeterito apprehensa a sensu vel intellectu*».

Doctor Angélico. En un segundo plano, por el que se enfatiza la mayor probabilidad de que la postura del Aquinate sea cierta, explica Báñez:

Por experiencia vemos a ciertos hombres que imaginan bien y fácilmente pero que juzgan mal. Y al revés [...]. Además, consta también que hay hombres de ingenio veloz y otros que no son de ingenio tan veloz, que tienen rectitud para juzgar: pero la velocidad pertenece a la imaginación, mientras que la rectitud del juicio a la estimativa; luego difieren realmente en este sentido. Estos argumentos no prueban de modo manifiesto que la opinión de santo Tomás es cierta; pero prueban que es más probable, y más de acuerdo con la razón humana y la experiencia.<sup>506</sup>

En su modo de explicar la elaboración sensitiva interior, Moore mantiene que el significado de lo percibido no es alcanzado a este nivel de la síntesis sensorial del sentido común.<sup>507</sup> Objetando a la particular concepción de Moore, Cornelio Fabro, comenta:

Thomas Verner Moore, que fue uno de los primeros Neoescolásticos en acercar la psicología aristotélico-tomista a la psicología de la percepción contemporánea, sostiene que, según el actual status de las investigaciones experimentales, se puede considerar toda la actividad de la organización de la experiencia interna bajo la denominación genérica de *sentido sintético* o sentido común y no ve todavía la necesidad de distinguir una doble organización sensorial. El punto es demasiado importante para no merecer una consideración especial: estoy persuadido de que no sólo la doctrina aristotélico-tomista, o mejor árabo-tomista, es ampliamente explícita, sino de que la psicología contemporánea impone también la distinción que hemos adoptado. Para la doctrina tomista bastará detenernos en la exégesis literal de la *Summa Theologiae* I q. 78 a. 4; para la parte experimental me atenderé a los datos recogidos por el mismo P. Moore especialmente en el campo de la parapsicología, en el que él es un excelente maestro.<sup>508</sup>

Fabro no sólo acepta la división cuatripartita del Aquinate sino que agrupa en dos niveles sus actividades. En un primer momento, habría una elaboración sensorial primaria, por la cual se formaría una especie intencional<sup>509</sup> mínimamente organizada. En un segundo momento, habría una elaboración sensorial secundaria, por la cual el conocimiento de la cosa conocida sería más profundo, pues se poseería la forma de la cosa y sus *intentiones insensatae*, que son aquellas cualidades sensibles *per accidens* que los sentidos externos no pueden aprehender. Una vez alcanzado este segundo grado de conocimiento sensible de la

---

<sup>506</sup> BÁÑEZ, D., *Tratado sobre el hombre (II). Comentario a Suma Teológica, I, q. 78 q. 79*. Pamplona: Eunsa, 2011, p. 265.

<sup>507</sup> Cf. MOORE, T.V., "Gestalt psychology and scholastic philosophy (II)". *The New Scholasticism*, 1934. Vol. 8, núm. 1, p. 73.

<sup>508</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 154.

<sup>509</sup> En este contexto, "intencional" es un adjetivo mediante el cual se quiere cualificar la especie conocida por el sentido, la cual "intenciona", es decir, se refiere a la cosa sentida. Cf. *Ibid.*, p. 158; Cornelio Fabro mantiene la idea tomista según la cual no se puede conocer algo si no se forma en el interior del sujeto cognoscente una similitud de la cosa, la cual puede darse de dos modos: por identidad o por información, la cual, a su vez puede ser inmediata o mediata. La especie intencional, similitud de la cosa conocida, es el medio por el cual el sujeto conoce las cosas. Cf. *Ibid.*, p. 363-364.

cosa, la especie intencional está más organizada e intenciona más perfectamente la realidad percibida. Fabro, en base a esta distinción, justifica la división entre organización primaria y secundaria en la percepción.

La patología ha verificado frecuentemente la incapacidad de la aprehensión de los objetos, aunque los pacientes no presenten ningún estorbo en la percepción de las cualidades sensoriales y de las síntesis primarias: y es este estorbo el que se llama propiamente agnosia, o bien «incapacidad de conocimiento» de los objetos.<sup>510</sup>

La elaboración sensorial primaria, siguiendo la explicación de Fabro, contiene las operaciones del sentido común y de la imaginación, por medio de las cuales se conserva una similitud formal de la realidad sentida. Fabro compara el producto de esta elaboración con la percepción de totalidades o *Gestalten*<sup>511</sup> –aunque cabría reflexionar si no habría ya un primer esquema gestáltico a un nivel anterior, sin necesidad de elaboración perceptiva, por cuanto una determinada distribución de elementos en el espacio ya es vista como un todo, por ejemplo, una serie de lápices encima de una mesa, que son vistos de forma agrupada dependiendo de su distribución en la mesa y la cercanía entre ellos.

La elaboración sensorial secundaria contiene las actividades de la estimativa y de la memoria, por medio de las cuales se conocen las intenciones particulares de la realidad percibida. Este conocimiento no implica la formación de una nueva imagen, sino una nueva especie, en la que se poseerá un conocimiento superior de la realidad. “Intención”, en el uso que hacen del término los comentaristas, es sinónimo de sensibles *per accidens*, mediante el que se denota aquello que los “sentidos formales” no aprehenden. Esta segunda aprehensión, la de las intenciones, es indispensable para alcanzar el significado de las cosas conocidas, el cual no se alcanza desde la simple representación imaginativa – crítica que Fabro dirigirá a la Psicología de la Gestalt.<sup>512</sup>

Por otro lado, el término “intencional”, que no aparece en Aristóteles sino que es herencia árabe que asume el Doctor Angélico, adjetiva a toda actividad aprehensiva –queriendo explicitar con éste el realismo cognoscitivo sobre el que se fundamenta la psicología tomista. Además, se mantiene que los sensibles no simplemente provocan una alteración del órgano sino que se produce una especie que es semejanza de la cosa sentida; de tal manera que la especie intenciona la cualidad real.<sup>513</sup>

---

<sup>510</sup> Ibid., p. 161. T.N.

<sup>511</sup> De Haan hace una lectura de santo Tomás más restringida en este sentido, en: DE HAAN, D.D., "Moral Perception and the Function of the Vis Cogitativa in Thomas Aquinas's Doctrine of Antecedent and Consequent Passions". *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2014. Vol. 25, núm. 1, p. 299. «Thomas holds that the *per se* proper and common sensibles taken together as a phenomenal unity or Gestalt specify the lowest among the internal senses powers, which he calls common sense (*sensus communis*)».

<sup>512</sup> Cf. FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 161.

<sup>513</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 85, a. 2, ad 3. «*Ad tertium dicendum quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili.*



En la tradición aristotélico-tomista, las facultades inferiores de conocimiento se conciben como instrumentos de las superiores, entendiendo, por otra parte, que en cierto modo “emanan” de la superior. Cornelio Fabro, respecto de la relación entre el sentido común y los sentidos externos, comenta que:

Los sentidos externos, primeramente, ofrecen al sentido común aquella que podría llamarse objetividad fundamental; el sentido común toma posesión e integra, prácticamente esta objetividad, restituyendo al objeto su riqueza actual que los sentidos particulares han fragmentado; los sentidos internos permiten al sujeto tomar posesión del objeto, no tanto según su contenido “actual” aparente, sino según su valor real objetivo, certificado en la experiencia pasada.<sup>514</sup>

Esta explicación parece más acorde a la propuesta de santo Tomás que la propuesta de Moore, por cuanto Fabro refiere este nivel de conocimiento sensible a la actividad de los sentidos internos, y no de un modo expreso al sentido común. Como se ha analizado anteriormente, en santo Tomás, la síntesis del sentido común es la primera operación de la sensibilidad interior, que es perfeccionada por la de los demás sentidos internos. Aunque el conocimiento sensible deba terminar en una síntesis de la cual se podrá abstraer un concepto, no parece ser la del sentido común –o, al menos, no sin forzar la explicación del Aquinate.

La clasificación aristotélica entre tipos de sensibles, de los que distingue unos sensibles *per se* –distinguibles, a su vez, en propios y comunes– y unos sensibles *per accidens*, es fundamental para distinguir adecuadamente las facultades sensitivas internas.<sup>515</sup> Los sensibles del primer tipo son aprehendidos ya por los sentidos externos; mientras que los sensibles del segundo tipo, son aprehendidos accidentalmente por ellos. Los sensibles comunes son aquellos que son aprehendidos por más de un sentido, como, por ejemplo, el movimiento o el tamaño.

En referencia a esta distinción entre tipos de sensibles, Báñez argumenta en lo adecuado de esta clasificación, procurando aclarar lo mantenido por santo Tomás, por ejemplo, que él «*no opina otra cosa sino que per se la sustancia no es conocida por el sentido*».<sup>516</sup>

Respecto de la distinción entre sensibles propios y comunes, el autor explica que, además de distinguirse por ser percibidos solamente por una o bien por más de una potencia sensitiva (externa), respectivamente, y de que en su percepción pueda darse error o no, debe tenerse en cuenta una tercera distinción que apunta el Aquinate, que se refiere a que

---

*Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae».*

<sup>514</sup> FABRO, *Ibid.*, p. 165. T.N.

<sup>515</sup> Cf. CAYETANO, T., *Commentaria in De anima, I-II*. Roma: Institutum Angelicum, 1938, p. 168-182.

<sup>516</sup> BÁÑEZ, D., *Tratado sobre el hombre (II). Comentario a Suma Teológica, I, q. 78 q. 79*. Pamplona: Eunsa, 2011, p. 151.

*«el sensible propio causa la sustancia y la especificación de la sensación, mientras que el sensible común pertenece a su modo».* Siendo así, explica Báñez:

Los sensibles comunes son sentidos *per se* de modo secundario, como los modos unidos necesariamente a los sensibles propios, que *per se* y primariamente son percibidos; puesto que la cantidad y las demás cosas que se derivan de la cantidad [...] son concomitantes con las cualidades sensibles no sólo en el ser de la cosa –porque ninguna forma natural se encuentra en la cosa si no es en un sujeto cuantificado–, sino también en el ser sensible, porque el sentido –ya que es potencia material recibida en un órgano cuantificado–, no abstrae de las condiciones de singularidad y materialidad, si no que –hablando con propiedad–, es modificado por ellas.<sup>517</sup>

El uso del adjetivo “común”, que también adjetiva al primer sentido interno, ha inducido a interpretar que los sensibles de este tipo eran objeto de esta facultad –lo cual se aleja de la pretensión de santo Tomás, quien adjetiva así a la facultad por reunir las diversas sensaciones aprehendidas por los sentidos internos y, a aquellos sensibles que son conocidos por más de un sentido.

Lombo y Giménez-Amaya, al hacer referencia a los sensibles comunes, parecen invertir la explicación clásica cuando afirman que *«hay rasgos que solo pueden ser descubiertos por la acción conjunta de varios sentidos. Es lo que tradicionalmente se ha llamado “sensibles comunes”. Entre ellos tenemos el movimiento, el reposo, el número, la figura y el tamaño»*; cuando la esencia de los sensibles comunes es que pueden ser percibidos por más de un sentido, y no a la inversa. Seguidamente, en cambio, argumentando desde la explicación neurobiológica, parecen corroborar la explicación clásica, cuando explican que *«esta información sensorial ha sido procesada en una gran parte al menos por las áreas asociativas unimodales, que se encuentran en íntimo contacto con la corteza cerebral de las áreas sensoriales primarias»*.<sup>518</sup>

La aprehensión de los sensibles comunes es el fundamento real para establecer relaciones entre las distintas cualidades de la cosa, percibiéndolas por ellos, unidas. Además, explica Fabro, *«es tan íntima la unión entre sensible propio y sensible común que no se da más que una especie (impresa) de ambos, la cual presenta dos aspectos, uno real-formal, y otro real-modal; el primero se debe a la acción del sensible propio, el segundo a la del sensible común»*.<sup>519</sup> Esta idea, por la cual *«los dos sensibles no tienen una impresión distinta»*,<sup>520</sup> el autor la remite a Aristóteles, quien se refiere a ellos diciendo: *«los sensibles comunes, aquellos que acompañan a los sensibles por accidente y en los cuales se dan los*

---

<sup>517</sup> Ibid., p. 153.

<sup>518</sup> LOMBO, J.A. y GIMÉNEZ AMAYA, J.M., *La unidad de la persona: aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*. Pamplona: EUNSA, 2013, p. 58.

<sup>519</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 86. T.N.

<sup>520</sup> Ibid., p. 311. T.N.

*sensibles propios: me refiero, por ejemplo, al movimiento y al tamaño que acompañan a los sensibles propios y acerca de los cuales es ya especialmente fácil equivocarse en la percepción».*<sup>521</sup>

Lombo y Giménez-Amaya parecen mantener que los sensibles comunes constituyen el objeto del sentido común, cuando se refieren a ellos como «*captados por el sentido común*»;<sup>522</sup> en la misma línea que Th.V. Moore, quien afirma que «*los objetos del sentido común [sensus communis] son los sensibles comunes*».<sup>523</sup> En contra de esta idea, que también defiende san Alberto Magno,<sup>524</sup> Fabro muestra la desviación de ésta respecto de la explicación tomista, en base a referencias directas a la obra del Aquinate. Como posible causa del error, Fabro sugiere la consideración de la obra *De potentiis animae*<sup>525</sup> como perteneciente al corpus del Doctor Angélico –en realidad sería espúrea.<sup>526</sup> Fabro afirma:

Y la razón fundamental de la auténtica posición aristotélica es aquella por la que sólo el sensible “*per se*” es verdaderamente sensible: aquél “*per accidens*” no lo es en sentido estricto; y que el sensible “*per se*” ejerce una verdadera causalidad física (e intencional) sobre el órgano. Ahora el sensible común es considerado por el *Filósofo* como un sensible “*per se*” (II *De anima* 418 a 17) y, por lo tanto, ejercita, a diferencia del “*sensible per accidens*” una causalidad real sobre el órgano.<sup>527</sup>

En referencia a la pretendida subjetividad que los pensadores empiristas asumen respecto de las cualidades secundarias, comenta Fabro:

Sea como fuere, por el hecho de que durante las mutaciones e interrupciones fenoménicas se mantienen constantes otros contenidos perceptivos, los sensibles comunes; y por el hecho de que en cada presentación singular las cualidades sensoriales no se presentan aisladas, como en la estatua, sino en grupos –y esta multiplicidad no es caótica, sino

<sup>521</sup> ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1999, p. 229. 428 b 23-26. «*τρίτον δὲ τῶν κοινῶν καὶ ἐπομένων τοῖς συμβεβηκόσιν οἷς ὑπάρχει τὰ ἴδια [λέγω δ'οἶον κίνησις καὶ μέγεθος] [ἃ συμβέβηκε τοῖς αἰσθητοῖς]: περὶ ἃ μάλιστα ἤδη ἔστιν ἀπατηθῆναι κατὰ τὴν αἴσθησιν. ἢ δὲ κίνησις ἢ ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως γινομένη διοίσει, ἢ ἀπὸ τούτων τῶν τριῶν αἰσθήσεων, καὶ ἢ μὲν πρώτη παρουσίας τῆς αἰσθήσεως ἀληθῆς, αἱ δ'ἕτεραι καὶ παρουσίας καὶ ἀπουσίας εἶεν ἂν ψευδεῖς, καὶ μάλιστα ὅταν πόρρω τὸ αἰσθητὸν ᾖ*».

<sup>522</sup> LOMBO, J.A. y GIMÉNEZ AMAYA, J.M., *La unidad de la persona: aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*. Pamplona: EUNSA, 2013, p. 69.

<sup>523</sup> MOORE, T.V., "Gestalt psychology and scholastic philosophy (II)". *The New Scholasticism*, 1934. Vol. 8, núm. 1, p. 67.

<sup>524</sup> BARBADO, M., *Introducción a la psicología experimental*. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1943, p. 330. «*En cambio, algunos pocos escolásticos, entre los cuales sólo merece citarse san Alberto Magno [De homine q.36 a.1], enseñaron que los llamados “sensibles comunes” son percibidos por un acto cognoscitivo posterior a la sensación externa, el cual tendría lugar en el cerebro y procedería de aquella facultad orgánica denominada “sentido común” (sensus communis), que ejerce también la función de unificar y organizar los datos procedentes de los sentidos externos*».

<sup>525</sup> IGNOTUS AUCTOR, *De potentiis animae*. [En línea]. <<http://www.corpusthomicum.org/xp8.html>>. [2014/07/11]. Cap. 4. «*Ista autem potentia est animali necessaria propter tria, quae habet facere sensus communis. Primum est, quod habet apprehendere omnia sensata communia, quae sensus proprius non apprehendit: non enim sensus proprius primo et per se apprehendit figuram vel motum, sed quasi per accidens. Sensus autem communis per se apprehendit sensibilia communia, quae sunt quinque secundum philolophum, 2 de anima: scilicet motus, quies, magnitudo, figura, numerus*».

<sup>526</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 78-79.

<sup>527</sup> Esta organicidad es coherente con la concepción aristotélico-tomista de las facultades interiores. *Ibid.*, p. 97. T.N.

perceptiblemente unificada según los sensibles comunes–, la referencia está ya asegurada y no se busca en razonamientos u otros caminos tortuosos, porque es inmanente al objeto y al acto de la percepción.<sup>528</sup>

Desde esta fundamentación, la psicología de la percepción encuentra una base sólida desde la que defender el realismo gnoseológico, que remite, en última instancia, a la explicación del Estagirita referente a la distinción entre tipos de sensibles y al hilemorfismo antropológico.<sup>529</sup> La explicación tomista del sentido común presupone esta fundamentación y es desde ella que puede dar una explicación precisa de cómo la realidad es percibida.

La filosofía empirista moderna explica la percepción remitiéndola a leyes de asociación que operan de forma automática y que pueden modificarse por la repetición de determinadas experiencias sensibles. La intuición de la influencia que tiene la repetición de experiencias en el modo en el que un sujeto percibe, aunque verdadera, parece quedar insuficientemente desarrollada en la propuesta empirista, en la cual no se distinguen suficientemente los distintos objetos que intervienen en el acto cognoscitivo –como se ha comentado anteriormente.

Por un lado, parece que la distinción de distintos sentidos internos y, a su vez, la distinción entre el nivel sensible y el intelectual<sup>530</sup> permiten una mejor explicación de lo que es la experiencia, no sólo como simple repetición de sensaciones sino de la memoria de situaciones y valoraciones que pueden llegar a conformar un estilo perceptivo y hasta un modo caracterial.<sup>531</sup> Éstos quedarán mejor entendidos una vez finalizada la explicación acerca de todos los sentidos internos.<sup>532</sup> Una primera idea que se puede discernir a la luz del planteamiento tomista es la siguiente:

Es un hecho que la percepción de los sensibles comunes está sujeta, digámoslo así, a “educación” y “perfeccionamiento”: tal educación no es referible a los sentidos externos, sino que exige la elaboración de los sentidos internos. El sentido común puede ofrecer de

---

<sup>528</sup> Ibid., p. 352. T.N.

<sup>529</sup> Aunque Fabro hace referencia expresa a la fuerza de la cogitativa tomista para fundamentar el realismo cognoscitivo, ya en esta distinción ente tipos de sensibles es posible argumentar en favor de la aprehensión de la realidad. Ibid., p. 217. «*Collegata alla teoria della cogitativa, la teoria dell' éταγωγή a mio avviso, può adeguarsi ai risultati più moderni della fenomenologia e costituire una base per la giustificazione del realismo che non potrebbe essere più attuale*».

<sup>530</sup> SANGUINETI, J.J., "The Ontological Account of Self-Consciousness in Aristotle and Aquinas". *Review of Metaphysics*, 2013. Vol. 67, núm. 2, p. 313. «*In current philosophical and scientific literature there is not any special distinction between sensitive and intellectual knowledge, perhaps because there is no clear distinction between the senses and the intellect. If we accept Aristotle's postulated common sense with its function of making possible the perception of sensitive intentional operations, then perceiving that one sees or hears is different from understanding that one sees or hears. In this sense, the distinction between sensitive consciousness and intellectual consciousness is coherent and even necessary in the line of the Aristotelian epistemology*».

<sup>531</sup> ALLERS, R., "The Vis Cogitativa and Evaluation". *The New Scholasticism*, 1941. Vol. 15, núm. 3, p. 217. «*True, the emotional response often appears as co-instantaneous with the awareness of the object. But this results from the fact that many evaluations have become habitual and also that there are certain values –perhaps this is more frequently the case with disvalues– which are common to all men*».

<sup>532</sup> El P. Barbado destaca la importancia que santo Tomás de Aquino da a la experiencia en psicología. Ver: BARBADO, M., *Introducción a la psicología experimental*. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1943, p. 203-225.

vez en cuando el contenido de esta elaboración, pero no puede elaborarla, porque el sentido común recibe y no conserva; la elaboración será hecha, por lo tanto de aquél sentido interno que conserva los datos formales.<sup>533</sup>

Por otro lado, el planteamiento empirista descuida que los sentidos entran en contacto directo con las cualidades percibidas de la realidad y por ello es capaz de aprehenderlas, aunque mínimamente, relacionadas entre ellas en cuanto perteneciente a algo uno. Afirma Fabro: «*En el sentido común, contenidos visuales y contenidos táctiles se integran en un contenido perceptivo único*». <sup>534</sup>

También, y por esto, el sentido común recoge, unifica, o para ser más exacto, en el sentido común vienen a ser recogidos y unificados los datos actuales particulares de cada sentido respecto a un objeto particular: la unidad del objeto, fragmentada por las aprehensiones particulares de los sensibles singulares, se reconstituye por la unidad fundamental de la sensibilidad en el sentido común. Pero cabe reparar en que el sentido común no “estructura” el objeto en el sentido “gestaltista”: el objeto es ya estructurado en la misma aprehensión, hecha por los sentidos externos, en cuanto cada sensible propio es inseparable y es acompañado siempre de algún sensible común. La organización de mínimo contenido objetivo es aún confusa. En el sentido común, por la copresencia al sujeto de todos los datos actuales de los sentidos, respecto al mismo objeto, este objeto adquiere primero un valor propio, definido como objeto real, y luego puede haber una cierta integración y corrección, también respecto a los sensibles comunes, por la cual la Gestalt, presente desde el inicio, se hace más clara y significativa.<sup>535</sup>

Parecería excesivo, sin embargo, atribuir el conocimiento de la sustancia individual al acto del sentido común o cualquier otra facultad sensitiva, dado que por las facultades de la sensibilidad se conocen las cualidades accidentales de las cosas, siendo propiamente desde la razón que se conocen las cosas en cuanto sustancias individuales.<sup>536</sup> Ello no quita que la cierta organización recibida ya en la aprehensión sensible permita conocer la unidad en las cualidades de la cosa real percibida. Quizás con intención de reafirmar el realismo gnoseológico, a veces se fuerza indebidamente la precisión de las distinciones psicológicas del Aquinate, atribuyendo actos racionales a facultades sensitivas.<sup>537</sup> Explica Fabro:

La organización de los datos sensoriales, que los berlineses han estudiado bajo el término “*Gestalt*”, en la psicología aristotélico-tomista está referida al sentido común: es el sentido común el que lleva a término el primer momento del proceso perceptivo, la “*Gestaltung*”.

---

<sup>533</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 143. T.N.

<sup>534</sup> Ibid., p. 311. T.N.

<sup>535</sup> Cf. Ibid., p. 93. T.N.

<sup>536</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.S., Lib. 1, dist. 19, q. 5, a. 1, ad 6. «*Ad sextum dicendum, quod quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi, vel intentionem entis, sensus non apprehendit, sicut nec aliquam formam substantialem, nisi per accidens, sed tantum accidentia sensibilia*».

<sup>537</sup> VICENTE ARREGUI, J. y CHOZA, J., *Filosofía del hombre: una antropología de la intimidad*. Madrid: RIALP, 1991, p. 181-182. «*Se puede pensar que en el sentido común se produce ya por tanto la primera captación de la sustancia (y de la causalidad), es decir, de los que fueron llamados sensibles per accidens*».

La función del sentido común es aquella por la que se opera la síntesis sensorial: él reúne, funde, organiza los datos suministrados desde el mundo externo. Pero todo esto, como se ha dicho, no es suficiente; es necesario además interpretar estos datos y es en este punto donde la explicación de la Escuela de Berlín resulta insuficiente. El interpretar, el comprender ha sido reconocido por Aristóteles como diferente de la función del sentido y de la síntesis sensorial del sentido común: es en relación al entendimiento, el cual no se sirve propiamente de los datos suministrados por los sentidos externos, sino más bien de la síntesis sensorial, formada y suministrada por el "sentido común". En otras palabras, las organizaciones sensoriales que preceden y condicionan los procesos intelectivos son los "*phantasmata*" del sentido común.<sup>538</sup>

En la anterior explicación que hace Fabro, parece acercarse a la explicación de Moore –con el cual disiente en su sobrevaloración del sentido común. Cabría plantear, en todo caso, que la síntesis última de la sensibilidad se realice por la cogitativa y la memoria, pues la síntesis sensorial del sentido común no es aún apta para ser "entendida" –la tradición tomista parece estar de acuerdo en que la cogitativa "prepara los fantasmas para ser entendidos".

Parece apresurado plantear que el intelecto abstraiga el concepto de la especie del sentido común, anticipándose a la operación de los demás sentidos internos –a no ser que Fabro esté considerando la síntesis del sentido común como elaboración última, en cual caso caería en la misma postura que critica a Moore, quien sugiere que:

El *sensus communis* no solamente trata con los datos de los diferentes sentidos sino también con los datos que provienen de uno y el mismo sentido. Este objeto que mueve, y este que está en reposo, este objeto que es largo y que es pequeño, esta cosa que tiene una punta y que tiene varias, son representadas al intelecto por los *phantasmata* del *sensus communis*. Como desvinculadas, inconexas, no-configuradas masas de cualidades sensibles no pueden ser interpretadas por el intelecto.<sup>539</sup>

Además, cabría precisar si debe llamarse "fantasma" al objeto del sentido común, noción que la tradición tomista parecería reservar a lo producido por la imaginación. La tradición tomista parece estar de acuerdo en afirmar que es por la imaginación que se forma una imagen (*phantasma*) de lo sentido, entendiendo que se genera a partir de la especie sensible intencional del sentido común. Si se habla de fantasma del sentido común, cabría discernir si es un fantasma distinto al de la imaginación, cayendo entonces en una cierta redundancia cognoscitiva, puesto que la imaginación debería producir otro fantasma igual al producido por el sentido común; haciendo innecesaria la actividad imaginativa.

---

<sup>538</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 76-77. T.N.

<sup>539</sup> MOORE, T.V., "Gestalt psychology and scholastic philosophy (II)". *The New Scholasticism*, 1934. Vol. 8, núm. 1, p. 70. T.N.

Al hablar de los fantasmas del sentido común, Fabro se acerca la explicación de Moore, quien comenta que: *«El escolasticismo explicaría el efecto de la experiencia pasada en las sensaciones presentes como un resultado sensorial que modifica el fantasma del sensus communis, que es el producto de las sensaciones presentes recibidas en un cerebro que ha sido modificado por la experiencia»*.<sup>540</sup>

La explicación de Moore, para referirse a la influencia inevitable de la experiencia en la percepción, erige al "fantasma" del sentido común como síntesis sensitiva que incorpora la experiencia. Este modo de explicar es, cuando no confuso, problemático para mantener coherente la teoría de los sentidos internos que propone santo Tomás.

Más allá del discernimiento sobre las cualidades sensibles como pertenecientes a distintos tipos de sensibles, el sentido común también conoce el propio acto de cada sentido, es decir, no sólo que el blanco y lo dulce son sensibles diversos, sino también se conoce el acto visivo y el acto gustativo. Por esto se puede llamar consciencia sensitiva al acto del sentido común. También lo entiende así Arthur D. Fearon, explicando que: *«el sentido común (llamado también sentido central, consciencia sensitiva, sentido íntimo, sentido sintético) es una capacidad cognitiva animal por la cual nosotros y los demás animales somos conscientes de las cogniciones materiales y las apeticiones, y por el cual el animal centraliza o asocia todos los fenómenos sensoriales»*.<sup>541</sup>

Fearon, en la anterior explicación, sugiere una idea que no parece encontrarse en la explicación de santo Tomás, que es el conocimiento de los actos del apetito sensible por parte del sentido común. En la explicación clásica, como se ha visto, se considera al sentido común dentro de las facultades cognoscitivas, siendo su función principal el discernimiento de los diversos sensibles captados por las facultades sensitivas externas, además de la captación de su acto.

Quizás pueda admitirse que la materialidad de los actos del apetito sensible son cognoscibles mediante el sentido del tacto, o la interocepción, que captaría las alteraciones del propio organismo; aún y así, es confuso afirmar que el sentido común conoce los actos del apetito sensitivo propiamente dichos, pues solo tendría noticia de su aspecto material, es decir, de las especies intencionales correspondientes a la alteración orgánica correspondiente a determinada emoción, percibidas por los sentidos externos. La captación del acto del apetito parecería sobrepasar la capacidad del sentido común; pues, los apetitos no son sensibles al modo en el que las cualidades accidentales de las cosas se

---

<sup>540</sup> Ibid., p. 71. T.N.

<sup>541</sup> Cf. FEARON, A.D., "The Imagination". *The New Scholasticism*, 1940. Vol. 14, núm. 2, p. 181. T.N.

conocen a través de los sentidos externos.<sup>542</sup> Este aspecto no parece estar muy desarrollado en santo Tomás, por lo que sería un campo de estudio en el que profundizar – aunque esta tarea no se va a emprender aquí porque supondría un excursus secundario a la intención principal del trabajo.

La neurobiología arroja cierta luz sobre la relación entre el conocimiento sensitivo que se podría llamar “primario” y las emociones, pues las áreas cerebrales correlacionadas con ambas actividades parecen estar estrechamente conectadas. Explican Lombo y Giménez-Amaya:

Desde el punto de vista del soporte neurobiológico de estas funciones, hay que señalar que el sentido común, en cuanto unifica las sensaciones externas, está basado en la relación de las áreas corticales sensoriales primarias con las cortezas asociativas unimodales y multimodales. En la imaginación, en cambio, sólo intervienen las redes corticales que se establecen en estas áreas asociativas unimodales y multimodales.

En las conexiones nerviosas que acabamos de indicar es muy difícil separar la relación de estas estructuras con otras pertenecientes al sistema límbico, las cuales tienen relación con aspectos emocionales y motivacionales (valorativos). De manera ordinaria, por tanto, ambos aspectos –representativo y valorativo– se dan solidariamente y es muy difícil separarlos. Sin embargo, en algunas situaciones por así decir excepcionales, los podemos ver desconectados unos de otros. Tal es el caso de los ensueños y de algunos trastornos mentales.<sup>543</sup>

Para distinguir adecuadamente la actividad del sentido común de la imaginativa, desde la psicología filosófica tomista, debe considerarse que el sentido común recibe las especies sensibles (*species sensibilis*) de los sentidos, las cuales se ordenan al fantasma (*phantasma*) que se producirá por la facultad imaginativa. Comenta Héctor Del Bosco: «*la “species” es como el principio formal del acto de conocimiento*».<sup>544</sup> Es necesario reconocer la intencionalidad del acto de conocimiento por la especie; a pesar de que la sensación se dé materialmente en una alteración (pasiva) del órgano. Explica Del Bosco: «*lo que prepara a la facultad sensitiva para su acto de conocimiento no es la inmutación natural del órgano, sino la inmutación espiritual, la recepción intencional de una cualidad, es decir, la recepción de una “species” que pone a la potencia cognoscitiva en virtual posesión intencional de su objeto*».<sup>545</sup>

---

<sup>542</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 87, a. 4, ad 3. «*Ad tertium dicendum quod affectus animae non sunt in intellectu neque per similitudinem tantum, sicut corpora; neque per praesentiam ut in subiecto, sicut artes; sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiat. Et ideo Augustinus dicit affectus animae esse in memoria per quasdam notiones*».

<sup>543</sup> LOMBO, J.A. y GIMÉNEZ AMAYA, J.M., *La unidad de la persona: aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*. Pamplona: EUNSA, 2013, p. 73.

<sup>544</sup> Cf. DELBOSCO, H., "El problema de la "acción intencional" en el conocimiento sensible". *Sapientia*, 1990. Vol. 45, núm. 176, p. 107.

<sup>545</sup> Cf. *Ibid.*, p. 109.



La intencionalidad del conocimiento ya fue defendida por Aristóteles al afirmar que el sentido se hace uno con la cosa conocida, queriendo clarificar que lo conocido era la cosa sentida y no una representación de ella; de tal manera que: *«la unión del objeto [la cosa exterior sentida] con el sentido [la facultad sensitiva] constituye la sensación causaliter, no formaliter; esto es, la unión del objeto con el sentido es causa de la sensación [la alteración orgánica], pero no es la sensación [la aprehensión] misma»*.<sup>546</sup> Barbado, para explicar este aspecto nuclear del realismo gnoseológico que se mantiene en la tradición aristotélico-tomista, distingue diversos modos de estar la forma en la cosa exterior y en el sentido:

1ª Que la forma en el objeto está entitativamente, o según su ser natural, mientras que en el sentido que está intencionalmente. O lo que es lo mismo: que en el objeto está la forma determinando y especificando al ser, y en el sentido está determinando y especificando la operación. 2ª Que en el objeto está aquella forma sola, mientras que en el sentido está esa forma junto con la forma entitativa del mismo.<sup>547</sup>

Barbado distingue cinco atributos de la naturaleza de las especies sensibles: son accidentes, son cualidades,<sup>548</sup> son materiales, son de la misma naturaleza que sus objetos, y son semejanzas de las cosas. El autor precisa las características de las especies sensibles resolviendo las incompatibilidades aparentes que pueda haber entre las explicaciones de santo Tomás en distintos lugares de su obra.<sup>549</sup> No se va a desarrollar cada una de las características, pero sí se va a considerar expresamente la explicación que hace Barbado acerca de la intencionalidad del conocimiento, idea desde la cual se comprende la esencia del planteamiento gnoseológico aristotélico-tomista. Explica el autor:

Toda inmutación consiste en la recepción de una forma; luego según sean los modos de recepción de la forma, así serán las especies de inmutación. Es así que hay diferencias esenciales entre el modo de recibirse la forma intencional en el sentido y el modo de recibirse la forma natural en la materia. Luego la inmutación intencional es esencialmente distinta de la inmutación natural.

Lo que caracteriza la recepción de la forma intencional es: 1º Que la unión de la forma intencional con la facultad es más íntima que la de la forma con la materia. 2º Que llega hasta tal punto la intimidad de esta unión, que la facultad se convierte en la forma

---

<sup>546</sup> BARBADO, M., *Estudios de psicología experimental*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946; 1948, Vol. 2, p. 68. Hemos querido perfilar la cita de Barbado, puesto que deseamos mantener a lo largo del trabajo una distinción clara entre la cosa exterior conocida y el objeto, término que utilizamos para referirnos a las especies o imágenes de las cosas conocidas.

<sup>547</sup> Ibid., Vol. 2, p. 9.

<sup>548</sup> Ibid., Vol. 2, p. 58. *«La sensación no se debe colocar en el predicamento acción, sino en el de cualidad; por consiguiente, de la operación que protege formalmente constituye el acto de sentir resulta en el sentido una nueva cualidad que antes no poseía»*.

<sup>549</sup> Ibid., Vol. 2, p. 20-27.

intencional. 3º Que el fin de esta unión no es la operación de la forma ni la del compuesto, sino la de la facultad.<sup>550</sup>

Basándose en los principios de la escuela tomista, Barbado distingue el órgano y la potencia, que serían la materia y la forma de la facultad. Explica el autor: «*Adviértase que cuando decimos que el sentido está compuesto de órgano y potencia, queremos decir de órgano animado y de potencia, pues la potencia no radica inmediatamente ni en la materia ni en el alma, sino que radica en el órgano animado*»;<sup>551</sup> de lo cual se sigue que en todo sentido hay tres elementos: una materia prima, una forma substancial, que es el alma, y una forma accidental, que es la potencia.<sup>552</sup>

Otro aspecto que es necesario esclarecer para entender adecuadamente el conocimiento sensible es la pasividad y actividad del sentido, que en la psicología moderna parece haberse polarizado exclusivamente en el sentido pasivo. Desde la base aristotélico-tomista, que Barbado toma como referente, queda esclarecida la problemática de este aspecto de la dimensión sensible del conocimiento, en base a la distinción de los modos en los que se atribuye actividad o pasividad. Explica el autor:

Tenemos, por consiguiente, que el criterio para conocer si una potencia es activa o pasiva no es su operación propia, sino su relación con la acción del objeto, y según que este sea agente o paciente respecto de la potencia, así ésta se llamará pasiva o activa. Luego, al decir que los sentidos son potencias pasivas no se quiere significar que no tengan una operación propia, sino sólo se quiere decir que los objetos obran sobre ellos. Y como, por otra parte, los sentidos son facultades vitales y, por consiguiente, esencialmente activos, síguese que en la sensación hay dos operaciones: una del objeto sobre el sentido, en virtud de la cual éste se denomina pasivo, y otra propia, del mismo sentido, que es la operación propiamente vital.<sup>553</sup>

Aunque la distinción de dos aspectos es necesaria para no reducir la actividad del sentido a pura alteración orgánica, puede ser fuente de confusión el llamarlas "operaciones", por cuanto daría lugar a pensar que la sensación es productiva de su objeto propio, teniendo que argumentar de qué modo las dos operaciones del sentido coinciden en la especie sensible. Siendo éste un ámbito discutido por los autores tomistas, aquí sólo se insiste en la importancia de utilizar las palabras adecuadas, para evitar conclusiones dualistas – inconsecuentes con el realismo gnoseológico que se pretende defender.

En sintonía con Barbado, Báñez explica esta dualidad de actividad y pasividad que se da en la sensación del modo siguiente:

---

<sup>550</sup> Ibid., Vol. 2, p. 18.

<sup>551</sup> Ibid., Vol. 2, p. 5.

<sup>552</sup> Cf. Ibid., Vol. 2, p. 6.

<sup>553</sup> Ibid., Vol. 2, p. 11.

Nuestro sentir es un cierto padecer de modo absoluto y simple. Esta conclusión se debe entender de modo antecedente y causal, pero no formal [...]. En la cuarta conclusión dijimos, en efecto, que el sentido se comporta pasivamente en la recepción de las especies; y en la tercera conclusión que esta recepción de las especies no es sensación. Así, en el sentido se da un doble movimiento, ya se predique formal o realmente: el primero, por el que es inmutado el sentido por lo sensible en la recepción de las especies; el segundo, por el que el sentido mismo percibe su sensible. Para que se dé el segundo movimiento se requiere de modo antecedente el primero, y con razón se dice que nuestro sentir es un cierto padecer de modo antecedente. El segundo movimiento, en cambio, es formalmente la sensación y está causado por el primero; por eso nuestro sentir se dice causalmente un cierto padecer.<sup>554</sup>

Las explicaciones referentes a la psicología de la percepción son muy susceptibles de ser tergiversadas, por lo que el uso preciso del lenguaje es indispensable. Cuando Fabro habla del sentido común como: *«el ojo ciclópico del alma sentiente, vuelto a todos los sentidos y a sus actos y objetos»*, explica que *«las operaciones del sentido común no acaban en nuevos objetos o nuevas "Formas", que no sean los mismos objetos y las mismas "Formas" de los sentidos externos»*.<sup>555</sup>

Este modo de explicar la actividad del sentido común puede inducir a considerar su actividad como superflua, pues no tendría otro objeto propio distinto al de los sentidos especiales, o quizás, a entender la conciencia sensible como una especie de "reverberación" de lo sentido; sin embargo, esto no bastaría para constituir la como facultad sensitiva distinta de los sentidos externos. Aunque la precisión parezca sutil, cabría puntualizar que el objeto del sentido común es el acto del sentido –siendo la cualidad sensible la realidad percibida, el objeto del sentido externo.

Siguiendo la explicación de Fabro, que desarrolla su explicación a partir de la propuesta de santo Tomás, se destaca que el sentido común es responsable de una integración entre los distintos sensibles percibidos iniciando una síntesis<sup>556</sup> y organización formal que consistirá en el fantasma de la imaginación, completándose así, en terminología fabriana, la "organización sensorial primaria".<sup>557</sup> Confirma Fearon: *«el acto de la sensación no se completa hasta que una imagen sensible es formada por la imaginación»*.<sup>558</sup>

---

<sup>554</sup> BÁÑEZ, D., *Tratado sobre el hombre (II). Comentario a Suma Teológica, I, q. 78 q. 79*. Pamplona: Eunsa, 2011, p. 110.

<sup>555</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 94.

<sup>556</sup> Cf. *Ibid.*, p. 89 y ss.

<sup>557</sup> *Ibid.*, p. 145. *«Dal testo si può arguire che l'atto del conoscere nell'oggetto presente le qualità formali appartiene al senso comune, il quale usufruisce a ciò dei contributi della fantasia. Viene da pensare allora che il fantasma "in actu exercito" della organizzazione primaria è dato dalla organizzazione attuale degli stimoli e dai contenuti elaborati nella fantasia. Non sono perciò da distinguere due fantasmi, uno del senso comune, l'altro della fantasia. Il principio verrà applicato analogamente per il secondo stadio della elaborazione percettiva nei riguardi della cogitativa e della memoria, che stanno fra loro esattamente come il senso comune e la fantasia»*.

<sup>558</sup> FEARON, A.D., "The Imagination". *The New Scholasticism*, 1940. Vol. 14, núm. 2, p. 181. T.N.

En referencia a la relación entre el sentido común y el sueño que establece Aristóteles y comenta el Aquinate, no parece desmentirse la idea aristotélica según la cual el dormir y la vigilia son pasiones del sentido común.<sup>559</sup> El razonamiento que se sigue para llegar a esta conclusión es el siguiente: el soñar no puede atribuirse a los sentidos externos directamente porque no ver u oír no implica estar dormido, pero tampoco la ausencia de actividad imaginativa es una característica del dormir, puesto que al soñar se da actividad imaginativa. Consecuentemente, se entiende que el sueño comporta especialmente la inactividad del sentido común; aunque Manzanedo comente al respecto que *«es común que en el estado de dormición los sentidos externos permanezcan inactivos, mientras la fantasía no cesa de actuar y de producir ensueños y alucinaciones oníricas»*.<sup>560</sup>

El Psicoanálisis, del que se hablará más adelante, ha sido considerado como psicología pionera en tomar los sueños como un fenómeno relevante para entender el psiquismo humano, objeto de análisis psicológico; sin embargo, leyendo las explicaciones aristotélicas y tomistas se hace patente que la explicación acerca de los sueños estaba muy desarrollada en la tradición clásica –aunque sus intuiciones han sido desarrolladas posteriormente desde otros ámbitos y con otras motivaciones.<sup>561</sup> La reflexión acerca de los sueños que puede hacerse desde el tomismo se demuestra de gran actualidad.<sup>562</sup> La explicación clásica de que hay facultades psíquicas activas durante los sueños, con su correspondiente correlación orgánica, es corroborada desde las técnicas modernas de neuroimagen.

Desde los inicios de la ciencia moderna y gracias a los avances tecnológicos se ha profundizado en la fisiología del cerebro y su actividad durante el sueño. A pesar de no haberse logrado la correlación total entre la actividad cerebral y la actividad de los diferentes sentidos internos, la explicación clásica del sentido común en cuanto facultad y las funciones a él atribuidas es de gran utilidad para interpretar los datos neurobiológicos correlacionados con la actividad sensorial en sus niveles más básicos. Lombo y Giménez-Amaya comentan:

Desde el punto de vista de la neurobiología, los diferentes aspectos discriminativos de la experiencia sensible se realizan de una manera muy refinada en las cortezas sensoriales primarias, que establecen las redes corticales para cada modalidad sensorial con las

---

<sup>559</sup> Cf. ARISTÓTELES, "Acerca del sueño". En: La Croce, E. y Bernabé Pajares, A., *Acerca de la generación y corrupción - Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 2008, p. 264. 455 a 25-26.

<sup>560</sup> MANZANEDO, M.F., "Las propiedades de la fantasía y sus relaciones con otras potencias". *Revista de Filosofía*, 1965. Vol. 24, núm. 94-95, p. 215.

<sup>561</sup> Como se explicará más adelante, desde el campo de la psicología, la escuela psicoanalítica propone una explicación *sui generis* de los sueños. El prisma represivo con el que Freud entiende la dinámica psíquica y el papel que llevan a cabo los sueños contrasta con la explicación clásica, cuya intención última parece ser la reflexión acerca de la moralidad en esta dimensión psíquica.

<sup>562</sup> Ver el apartado dedicado al sentido común en santo Tomás de Aquino, en la primera parte del trabajo.

cortezas asociativas unimodales que se sitúan adyacentes a ellas. Estas redes corticales “unimodales” se van a poner en relación con las otras de las diferentes modalidades, estableciéndose los patrones biológicos para la integración sensorial en las cortezas asociativas multimodales. Sin embargo, uno de los problemas más acuciantes en la neurobiología actual es encontrar los lugares específicos a nivel cortical donde se realice esta unificación sensorial (también conocido como *binding problem*).

Respecto a la función “reflexiva” en el viviente al darse cuenta de que está percibiendo, cada vez son más los datos neurobiológicos que indican fenómenos de sincronización en esas redes corticales, en los que no faltan influjos subcorticales de estructuras telencefálicas subcorticales, como el complejo amigdalino o el claustró, de los ganglios basales, del tálamo –de gran importancia estos últimos–, de estructuras límbicas o del tronco del encéfalo, sobre todo con esas conexiones corticales de estructuras aminérgicas.<sup>563</sup>

Como se irá comentando en relación a los nuevos conocimientos neurofisiológicos, se pretende mostrar con Lombo y Giménez-Amaya que la distinción entre los sentidos internos no es una clasificación obsoleta, sino que mantiene su vigencia y permite establecer relaciones con distintos aspectos de la actividad neuronal, dándoles un marco explicativo más allá de las puras correlaciones entre zonas de actividad cerebral y procesos psicológicos.

## 6.2 Imaginación

La imaginación puede ser considerada el sentido interno más paradigmático. En algunas ocasiones, santo Tomás de Aquino utiliza esta noción en un sentido amplio, por la que abarca a todos los sentidos internos;<sup>564</sup> otras, para referirse al sentido interno en cuestión.<sup>565</sup> Por este motivo, puede haber cierta confusión en las funciones que se le atribuyen.<sup>566</sup> Sin embargo, no es una mera categoría verbal sino que expresa la esencia de

---

<sup>563</sup> LOMBO, J.A. y GIMÉNEZ AMAYA, J.M., *La unidad de la persona: aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*. Pamplona: EUNSA, 2013, p. 65-66.

<sup>564</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sent. D.A.*, Lib. 1, lect. 2; Lib. 2, lect. 6; Lib. 3, lect. 4; S.T. I, q. 84, a. 7; Marcos A. Manzanedo se queja de ello por ser, a veces, fuente de confusión. Cf. MANZANEDO, M.F., “La imaginación en la dinámica psíquica”. *Revista de Filosofía*, 1967. Vol. 24, núm. 100-103, p. 196.

<sup>565</sup> ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Universitat Abat Oliba CEU, 2005, p. 134. «A veces, los autores medievales, y santo Tomás con ellos, hablan de los sentidos internos llamando a todos (o al menos a la fantasía, cogitativa y memoria, es decir las potencias sensitivas que actúan aún sin la presencia de la cosa conocida) en modo global e indistinto “imaginación”. Otras veces, reservan el nombre de imaginación sólo a la fantasía y la distinguen de los otros sentidos interiores»; MANZANEDO, M.F., “La imaginación según santo Tomás”. *Revista de Filosofía*, 1964. Vol. 23, núm. 88, p. 240. «Además –como consta ya por los textos citados– emplea unas veces esos términos en su acepción genérica de sentidos internos y otras veces en la acepción de potencia específica o de un especial sentido interno».

<sup>566</sup> Para un estudio pormenorizado de la imaginación en santo Tomás, se remite al artículo: *Ibid.*

una facultad psíquica por la que se produce un fantasma de lo sentido; distinguiéndose, en su actividad característica, de las demás facultades.<sup>567</sup> Sintetiza Arthur D. Fearon:

Si contemplamos la imaginación como capaz de tres cosas –de formar las imágenes sensibles de: 1) los objetos presentes; 2) los objetos ausentes; 3) los objetos construidos imaginativamente, no quitamos nada de la consciencia sensible excepto la falsa interpretación de que esta capacidad forma imágenes de los objetos presentes. Es verdad, la consciencia sensible nos hace darnos cuenta y nos permite centralizar o sintetizar todos los fenómenos sensoriales concretos mientras ocurren, pero esto no significa que la consciencia sensible forme imágenes de los objetos presentes.<sup>568</sup>

La imaginación se distingue de las facultades sensitivas inferiores, los sentidos externos y del sentido común, por la posibilidad de operar en ausencia de estimulación externa, como sucede cuando uno imagina una cosa que no está físicamente presente; por la cual se dice ser una facultad retentiva de lo sentido –a diferencia de las facultades inferiores, que no tienen capacidad retentiva.

Robert E. Brennan, en un artículo titulado *The Thomistic Concept of Imagination*, distingue sistemáticamente la imaginación de las demás facultades sensibles, dejando claros los puntos clave del planteamiento de santo Tomás acerca de los sentidos internos.<sup>569</sup> En síntesis, explica que debe distinguirse la imaginación de los sentidos externos porque puede actuar en ausencia de estimulación externa y a voluntad.

Además, su actividad está más sujeta al error que la de los sentidos externos; aunque por otra parte, goza de más libertad respecto de lo sentido y puede salvar la deficiencia en la sensación por aquello que Fabro llama “constantes de experiencia”. Comenta Fabro:

De la misma manera que la organización primaria refleja el orden de experiencia, que puede ser dado por la presentación actual y superficial, así los esquemas corrigen de forma estable las adecuaciones que podrían sobrevenir a la percepción por la fragmentariedad o insuficiencia de la situación actual objetiva.<sup>570</sup>

Esta idea parece confirmarse desde los conocimientos neurobiológicos actuales, a los que Lombo y Giménez-Amaya hacen referencia al explicar que:

La imaginación depende, pues, de la percepción y esta, a su vez, de la sensibilidad externa, de manera que las imágenes son elaboradas a partir de la información unificada por los sentidos externos. En consecuencia, si falta alguno de dichos sentidos las imágenes tendrán una carencia de esos datos sensoriales y una abundancia de otros (por ejemplo, los sordomudos de nacimiento abundan en imágenes táctiles y visuales). Esto es

<sup>567</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. S.T. I, q. 78, a. 4, co.

<sup>568</sup> FEARON, A.D., "The Imagination". *The New Scholasticism*, 1940. Vol. 14, núm. 2, p. 194.

<sup>569</sup> También se encuentra una explicación sistemática de la distinción entre la imaginación y las demás facultades de conocimiento. Ver: MANZANEDO, M.F., "La imaginación según santo Tomás ". *Revista de Filosofía*, 1964. Vol. 23, núm. 88, p. 270-271.

<sup>570</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 336-337.

muy congruente con las investigaciones más recientes de la neurobiología de la percepción sensorial. En efecto, se ha podido observar que cuando desaparecen algunas porciones de la corteza cerebral, destinadas al procesamiento de una modalidad sensorial, sus funciones son ocupadas por el procesamiento "vicario" de otra modalidad sensorial presente en el sujeto.<sup>571</sup>

La capacidad de actuar en ausencia de estimulación presente puede llevar a pensar que no hay actividad imaginativa de aquello que se está percibiendo actualmente; en cambio, comenta Manzanedo: «*El acto propio y especificativo de la imaginación es, por lo tanto, la representación intencional de las especies percibidas por el sentido común (y los sentidos externos). Dicha representación se realiza, tanto en ausencia como en presencia física de los objetos sensibles*».<sup>572</sup>

La distinción de la imaginación respecto de la estimativa recae en que la estimación es un conocimiento de sensibles *per accidens*, mientras que en la imaginación se conocen los sensibles *per se*.

Finalmente, la imaginación se distingue de la memoria porque, mientras que en la imaginación, las imágenes no son conocidas en cuanto pasadas u ordenadas en el orden en el que fueron percibidas, sino simplemente en cuanto imágenes; en la memoria se conocen las percepciones en cuanto pretéritas. Además, la memoria no sólo conoce las impresiones en cuanto pasadas sino en cuanto valoradas estimativamente.<sup>573</sup>

La fisiología contemporánea de la percepción se basa en el estudio de la actividad neuronal en su curso desde el órgano sensitivo hasta alcanzar el cerebro; habiendo descubierto zonas de más actividad dependiendo del tipo de estimulación sensorial. Partiendo de la actividad cerebral solamente, no parece tener sentido distinguir distintas facultades, como por ejemplo, la imaginación de la memoria, consideradas simplemente, como actividad cerebral que se da en distintas áreas del cerebro.

El uso de los términos psicológicos conduce, a veces, a una utilización poco precisa del lenguaje, por ejemplo, para referirse al período refractario que se da tras una estimulación sensorial, la cual, habiendo terminado, aún se experimenta. A este fenómeno, cuyo status ontológico no es claramente definido en su pertenencia a la sensación-imaginación o a la memoria, se le llama "memoria sensorial".<sup>574</sup> El fenómeno psíquico conocido bajo este

---

<sup>571</sup> LOMBO, J.A. y GIMÉNEZ AMAYA, J.M., *La unidad de la persona: aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*. Pamplona: EUNSA, 2013, p. 71.

<sup>572</sup> MANZANEDO, M.F., "La imaginación según santo Tomás ". *Revista de Filosofía*, 1964. Vol. 23, núm. 88, p. 269; TOMÁS DE AQUINO, D.V., q. 10, a. 4, ad 1. «*et tamen spiritualis sive imaginaria visio etiam est de his quae praesentialiter videntur*».

<sup>573</sup> Cf. BRENNAN, R.E., "The Thomistic Concept of Imagination". *The New Scholasticism*, 1941. Vol. 15, núm. 2, p. 156-159.

<sup>574</sup> MILLER, M.D., "What College Teachers Should Know About Memory: A Perspective From Cognitive Psychology". *College Teaching*, 2011. Vol. 59, núm. 3, p. 118. «*In a brilliant series of studies predating Atkinson and Shiffrin's*

nombre se refiere a la permanencia breve de la estimulación sensorial que se da cuando el órgano recibe una estimulación sensorial excesiva, a modo de periodo refractario, en el que no se pueden procesar nuevas estimulaciones. Así sucede en los cinco sentidos: al ver una luz cegadora o al escuchar un ruido estruendoso, oler una substancia muy fuerte o probar un alimento de sabor muy fuerte o, finalmente, ante una estimulación excesiva del sentido del tacto; aunque es referido usualmente a la vista y al oído. Al analizar el fenómeno de la "memoria sensorial" desde la óptica tomista, cabría considerar que esta manera de referirse a este fenómeno induce a error, ya que, aunque sea un suceso temporalmente extenso, brevísimamente extenso, no puede llamarse propiamente memoria, pues el objeto denotado en la "memoria sensorial" es la intención de preteridad en la sensación.

Es posible que la situación en la que uno se haya apercebido de una permanencia de la sensación sea recordada en cuanto pretérita, pero, entonces, no se está considerando la imagen misma sino el reconocimiento de cierta preteridad en ella; por lo tanto, algo en relación a una cosa previamente sentida. Dado el caso de que el objeto de la memoria sensorial fuese un recuerdo, la persona estaría experimentando de nuevo el "flash" sensorial. Desde la perspectiva tomista, en todo caso, cabe entender este fenómeno como un residuo de la especie en el órgano sensorial.

Cuando no se distinguen las facultades por sus objetos, más allá de las alteraciones que se producen en el organismo, se confunden las diversas actividades psíquicas porque en el cerebro, materialmente hablando, sólo hay transmisión de impulsos nerviosos que pueden ser localizados y agrupados en patrones. No se pueden distinguir formalmente las distintas sensaciones; de tal manera que, si sólo se atiende a la fisiología del cerebro, se limita la posibilidad de distinguir propiamente los diversos procesos psicológicos.

Siguiendo la explicación pormenorizada que la tradición aristotélico-tomista hace del acto cognoscitivo, Victorino Rodríguez precisa: «*lo imaginable son los accidentes, no la substancia; los accidentes de la substancia corpórea aprehendidos en un cierto grado de abstracción preconceptual*». <sup>575</sup> En el lenguaje corriente se dice: "veo a una persona", aunque siendo fieles a lo que es sentido *per se* mediante la facultad visiva, debería decirse:

---

*work, the cognitive scientist George Sperling demonstrated that we do retain visual information briefly, in "unanalyzed" form, although we have little conscious awareness of this memory (Sperling 1960). However, the functional role that this plays in the memory system remains unclear, even today. In other words, we don't know why this store exists or what it helps us do; one researcher (Haber 1983) famously declared that its only apparent purpose is to help us read in a thunderstorm! Others (e.g. Coltheart, 1983) have argued that it buys time for the visual recognition system to identify stimuli in a rapidly shifting scene. Either way, it is better described as a minor component of the perceptual system rather than as a fundamental part of memory».*

<sup>575</sup> RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La imaginación". *Estudios filosóficos*, 1963. Vol. 12, núm. 30, p. 216.



"veo ciertos colores cuya extensión es de tal o cual figura"<sup>576</sup> o bien, tengo tal imagen de lo percibido; pues por los sentidos se conocen los accidentes y por el intelecto, la substancia. Comenta Arthur D. Fearon:

Trabajando siempre juntamente con la imaginación está la consciencia sensitiva a través de cuya mediación (ayudada juntamente en el hombre por la consciencia intelectual) somos conscientes indirectamente de la cosa representada y del "yo" como como el sujeto del acto, y directamente de la actividad sensitiva concreta. Como se ha apuntado antes, mantenemos que la consciencia sensitiva funciona juntamente también concomitantemente con las imágenes recordadas de los objetos ausentes como con todas las actividades sensoriales apetitivas y locomociones mentalmente controladas.<sup>577</sup>

La precisión anterior, referente al objeto propio de cada facultad, no debe confundirse con la distinción aristotélica entre sensible *per se* y *per accidens* –necesaria para entender el dinamismo cognoscitivo humano. Los sensibles son siempre cualidades, accidentes de la substancia. Podría considerarse que la imaginación, en cuanto concedora de las formas sensibles, recoge todas las categorías accidentales del ente captadas por los sentidos y reunidas en el sentido común, pero sólo aquellas que sean sensibles *per se*, es decir, *species sensatae*;<sup>578</sup> ya que las sensibles accidentalmente son conocidas por la cogitativa y la memoria y, abstraídas de la materia, por el intelecto. Al respecto del conocimiento de la cantidad, comenta Manzanedo:

A pesar del estrecho nexo existente entre la imaginación y la cantidad, no es ésta un objeto propio y especificativo de aquélla. Pues el mismo santo Tomás afirma expresamente que la cantidad es un sensible común, algo perceptible por el sentido común y por varios sentidos externos: por la vista y por el tacto. Creemos que el *Angélico* afirma iteradamente la vinculación entre la imaginación y la cantidad: a) primeramente, porque ésta es el objeto más importante conocido por aquélla, aunque la cantidad no sea el objeto único de la imaginación y aunque sea conocida también por otras facultades; b) en segundo lugar, porque la imaginación percibe la cantidad de modo especialmente perfecto (en modo abstracto, reproductivo y combinativo), es decir, en un plano más elevado, al que no llegan los sentidos externos ni el sentido común. Y esto es aplicable especialmente a la cantidad matemática, que es un producto típico de la imaginación humana (de la fantasía dirigida por el intelecto) y algo transcendental al conocimiento puramente sensitivo e incluso a la imaginación animal.<sup>579</sup>

Conocer es un acto que puede decirse de la sensación externa: visión, audición, etc. pues lo sentido es principio del conocimiento; pero la plenitud del conocimiento humano se

---

<sup>576</sup> FABRO, C., "Knowledge and Perception in Aristotelic-Thomistic Psychology". *The New Scholasticism*, 1938. Vol. 12, núm. 4, p. 351.

<sup>577</sup> FEARON, A.D., "The Imagination". *The New Scholasticism*, 1940. Vol. 14, núm. 2, p. 192.

<sup>578</sup> Cf. MANZANEDO, M.F., "La imaginación según santo Tomás ". *Revista de Filosofía*, 1964. Vol. 23, núm. 88, p. 294.

<sup>579</sup> *Ibid.*, p. 287.

alcanza en el juicio intelectual. El ser humano no conoce por el sentido las esencias de los colores o sonidos, aunque sea a partir de las sensaciones que llega a conocer las esencias de las cosas y de los mismos accidentes. Explica Domet de Vorges:

Yo veo un conglomerado de colores, yo toco una cierta extensión resistente: yo no conozco solamente estos colores o estas resistencias, yo percibo al hombre, el ser del que estos colores y estas resistencias son manifestación y del que ellas me permiten conocer la naturaleza. Esta es la gran diferencia entre la percepción humana y la animal. El hombre, con la ayuda de los sentidos, percibe un individuo existente poseyendo una cierta naturaleza. El animal no tiene esta capacidad, se limita, como hemos dicho, percibir un todo que excita sus temores o satisface sus deseos.<sup>580</sup>

La teoría aristotélica no necesita referirse a un mundo de las ideas recordado (anámnesis) para explicar el pensamiento conceptual, pues éstas son abstraídas de lo sentido – formando así una especie intelectual que es intencional. Este último paso es aquél en el que se da la abstracción *stricto sensu*, puesto que en los actos sensibles de conocimiento, aún en los imaginativos, no se prescinde totalmente de la materialidad y concreción de la cosa percibida. En cambio, dice Manzanedo: «*El objeto imaginable es más abstracto que el objeto puramente sensible, pues prescinde de la presencia y ausencia de las cosas externas, y de su sensación actual; mientras que el objeto del sensus communis exige la presencia de dicha sensación*». <sup>581</sup> El autor parece hacer un uso más laxo de la noción “abstracción”, puesto que lo refiere para significar el acto imaginativo frente al acto del sentido común, aún siendo sendos objetos especies sensibles.<sup>582</sup> Las cosas en cuanto substancias se conocen por el intelecto, las cuales pueden considerarse sensibles *per accidens*, dado que el conocimiento substancial de las cosas se alcanza a partir de lo conocido sensiblemente.

Siguiendo la psicología clásica, se explica que por la imaginación se produce un fantasma de lo sentido del cual, previamente preparado por el acto de la cogitativa, el intelecto abstraerá una forma inteligible en que consistirá la esencia (la especie inteligible) de la realidad conocida. Santo Tomás suele referir la abstracción a la actividad del intelecto, no a la actividad imaginativa por la que se posee una *similitudo* de la cosa conocida, que intenciona directamente. Manzanedo, siguiendo la tradición tomista, llama al fantasma de

---

<sup>580</sup> VORGES, D.D., *La perception et la psychologie thomiste*. París: Roger, A.; Chernoviz, F., 1892, p. 91. T.N.

<sup>581</sup> MANZANEDO, M.F., "Las propiedades de la fantasía y sus relaciones con otras potencias". *Revista de Filosofía*, 1965. Vol. 24, núm. 94-95, p. 220.

<sup>582</sup> Santo Tomás parece reservar el término “abstracción” para significar la actividad en la que el intelecto conoce el universal desvinculándolo de las condiciones de la materia, desmaterializándolo; mientras que san Alberto Magno utiliza el término de una forma más general para referirse a cualquier operación que suponga cierta separación respecto de la cosa material, como sería el fantasma imaginativo respecto de la cosa percibida. Sin embargo, este uso puede comportar cierta ambigüedad si no se concede que el lenguaje humano sea analógico; debiendo tener en cuenta que los demás animales, siendo capaces de formar imágenes sensibles de lo percibido, no tienen capacidad de abstraer lo universal de lo particular.

la cosa "especie expresa",<sup>583</sup> que es distinta a la especie expresa inteligible. Explica Barbado:

El primero [el fantasma] representa la naturaleza de las condiciones materiales de individuo antes, mientras que la segunda [la especie inteligible] representa la naturaleza y no las condiciones individuo antes. Luego se debe decir que la especie inteligible no es una reproducción total del fantasma, sino que sólo representa uno de sus elementos [la forma].<sup>584</sup>

La concepción tomista acerca de la actividad imaginativa, en cuanto facultad receptiva y formativa, no es incompatible con la idea de que pueda darse una asociación entre las especies sensibles; en un primer momento y de un modo muy simple, por el sentido común; posteriormente, entre las imágenes de las especies sentidas, verbigracia, cuando imaginamos animales de un color distinto al que son, o imaginamos seres mitológicos – como también puede darse la actividad asociativa en la reminiscencia. Además, la actividad asociativa de la imaginación puede implicar también el acto de reminiscencia; aunque debe distinguirse la asociación entre las imágenes y la asociación que se puede dar en la actividad rememorativa, por la cual se asocian imágenes pasadas –asociación por la cual podemos, por ejemplo, traer a la memoria un recuerdo que teníamos olvidado.

Las leyes de asociación que propone la escuela empirista son principalmente pasivas y, además, no se distinguen conceptualmente las asociaciones perceptivas y las rememorativas. En cambio, desde el planteamiento tomista, se contempla una cierta espontaneidad en la asociación entre las especies sensibles aprehendidas por los sentidos, pues los mismos sensibles comunes contribuyen a ello de un modo natural. Pero se reconoce un componente activo en la asociación imaginativa, por la participación racional de esta facultad, de tal manera que las imágenes puedan ser asociadas y combinadas a voluntad.

Además, la propuesta tomista tiene en cuenta que pueda darse una determinada asociación imaginativa por causa del estado afectivo o fisiológico de la persona; bien debido a su disposición natural o bien a una circunstancia concreta. Las personas con ideación paranoide grave, podrían llegar al extremo de percibir de forma distorsionada la realidad, como quien, en estado de pánico, teme peligros inexistentes. En estas situaciones, la estimativa juega un papel esencial en cuanto emite juicios de lo percibido. Respecto de la influencia de las emociones en la percepción, comenta Fabro:

Se sabe que los sentimientos, si por una parte surgen y se apoyan en contenidos intencionales precedentes, pueden además por cuenta propia evocar contenidos o grupos

---

<sup>583</sup> Cf. *Ibid.*, p. 213.

<sup>584</sup> BARBADO, M., *Estudios de psicología experimental*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946; 1948, Vol. 2, p. 107.

de contenidos particulares representativos en cuanto pueden influir en la tensión psíquica e influenciar por ello la construcción perceptiva en un sentido más bien que en otro. Los fenómenos de "exaltación" y de "depresión" afectiva, en cuanto influyen (indirectamente) en la construcción fenoménica, pueden tener un influjo notable en los resultados de la construcción misma, como la estructuración del objeto y la persuasión de existencia.

Una fuerte tensión emotiva hace reconocer una cosa o una persona bastante mejor y más pronto que una actitud pasiva e indiferente, tanto que puede conducir a confundirlas con otras cosas y con otras personas. Por tanto aunque una cierta dosis de sentimiento puede favorecer la percepción, y en general el contacto con la realidad, tal dosis sin embargo no debe sobrepasar los valores medios; es decir debe facilitar la construcción fenoménica no dominarla si no quiere abandonarse a construcciones hechas de prisa y unilaterales en las que los datos de representación exceden o sustituyen sin más a los de sensación.

Es así como nacen frecuentemente las ilusiones "psicológicas", las que afectan a la construcción perceptiva y por tanto a la persuasión errónea de existencia en tanto se da ilusión psicológica, en cuanto la percepción está condicionada por una construcción subjetiva: y la construcción tiene el propio equilibrio turbado por las irrupciones sentimentales.<sup>585</sup>

También puede considerarse lo que comenta el Aquinate en referencia a la distorsión de las imágenes en los sueños de quienes han bebido o comido en exceso. Explica Manzanedo:

La inteligencia y la voluntad (la primera como iluminadora y la segunda como motora) influyen juntas en la conservación, reproducción y combinación de las imágenes. Los sentimientos influyen en la conservación y evocación de las imágenes a ellos adaptadas y en el olvido o "inhibición" de las contrarias. Y tienden a asociar las imágenes en diversos grupos o constelaciones. Finalmente, algunas sustancias diluidas en la sangre (hormonas, drogas, etc.) también influyen en la formación, reproducción y asociación de ciertas imágenes.<sup>586</sup>

Manzanedo refiere, en nota al pie, que puede encontrarse cierta correspondencia entre la asociación de imágenes formando grupos o constelaciones y los llamados "complejos" de los que habla la psicología profunda. Sobre ello se profundizará más adelante y de forma expresa, en el capítulo dedicado al inconsciente. Cabe anticipar, sin embargo, que la correspondencia que pueda haber entre ambas nociones debe ser cuidadosamente precisada, puesto que los marcos teóricos en que se sustentan son completamente diversos. Mientras que en el marco tomista los factores influyentes en la asociación de imágenes pertenecen a la naturaleza de la persona humana (razón, voluntad, afectos...) y a su configuración individual en la personalidad del individuo; en el marco psicoanalítico, estos factores tienen un trasfondo no sólo inconsciente sino impersonal y pulsional, del

---

<sup>585</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 377-378.

<sup>586</sup> MANZANEDO, M.F., "La imaginación según santo Tomás ". *Revista de Filosofía*, 1964. Vol. 23, núm. 88, p. 278.

cual el hombre sólo puede hacerse consciente –olvidando la ilusión de educar en modo alguno las inclinaciones naturales bajo la ordenación racional y el ejercicio de la voluntad.

Los autores neoescolásticos han buscado profundizar en la psicología siguiendo los escritos de santo Tomás, pues, a raíz del mayor conocimiento fisiológico y la mayor experimentación psicológica que se ha adquirido últimamente, hay muchos aspectos interesantes que se refieren a la concepción de la imaginación como facultad sensible que se pueden deducir de la explicación que hace el Doctor Angélico, aunque no los desarrollase explícitamente.

Por un lado, se dan interpretaciones del conocimiento sensible en relación al hecho de que en los sentidos internos se produzca más de una imagen.<sup>587</sup> Fearon, fiel al planteamiento de santo Tomás, considera que la formación de una imagen ya en el sentido común y de otra en la imaginación, duplica innecesariamente el trabajo remitido a la imaginación, de tal manera que éste devendría innecesario.<sup>588</sup>

Por los sentidos intencionales se alcanza un conocimiento más profundo de la imagen, por el cual queda preparada para ser entendida. Entonces, también podría plantearse la misma duda respecto de los sentidos internos intencionales, a la cual cabría responder lo mismo: atendiendo a que las intenciones son sensibles *per accidens* y, por lo tanto, siendo todas facultades sensitivas, no parecería adecuado postular una nueva imagen, aunque sí una nueva especie expresa, mediante la que conozca mejor la cosa que con la simple imagen.

Manzanedo reconoce que es un punto difícil de esclarecer en base a lo que dice santo Tomás al respecto, aunque se inclina por entender que se forma otra imagen:

Un punto muy dudoso y discutible es si –según santo Tomás– la imaginación y la memoria producen representaciones o “fantasmas” realmente diversos. Responde negativamente G. Klubertanz, y afirmativamente J. Castonguay. Nosotros nos inclinamos más a la respuesta afirmativa, aunque reconocemos que los textos tomistas no son suficientemente claros.<sup>589</sup>

En la medida en la que las intenciones son sensibles *per accidens*, trascienden el objeto propio de la imaginación y, por lo tanto, debe afirmarse que son aprehendidas por otra facultad, la estimativa, y que se conservan en la memoria.

Arthur D. Fearon contrasta opiniones divergentes de diversos tomistas en referencia a si la imaginación forma una imagen cuando la percepción considerada es presente a los sentidos,<sup>590</sup> y también si ya se da una imagen en el sentido común, concluyendo que:

---

<sup>587</sup> Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La imaginación". *Estudios filosóficos*, 1963. Vol. 12, núm. 30, p. 214-215.

<sup>588</sup> Cf. FEARON, A.D., "The Imagination". *The New Scholasticism*, 1940. Vol. 14, núm. 2, p. 193.

<sup>589</sup> MANZANEDO, M.F., "Las propiedades de la fantasía y sus relaciones con otras potencias". *Revista de Filosofía*, 1965. Vol. 24, núm. 94-95, p. 237.

<sup>590</sup> Cf. FEARON, A.D., "The Imagination". *The New Scholasticism*, 1940. Vol. 14, núm. 2, p. 188 y ss.

Quizás la dificultad surge porque hemos estado aplicando la doctrina de la especie impresa analógicamente a la actividad sensorial externa. Para el conocimiento intelectual, en efecto, la especie inteligible impresa es necesaria en la explicación de la transmutación de las realidades materiales externas en representaciones intelectuales espirituales. Pero puede ser que no haya necesidad de explicar el conocimiento sensible de un modo similar.<sup>591</sup>

Parecería alejado del pensamiento tomista pensar que en la sensación presente no hay actividad imaginativa; pues entonces no se explicarían los fenómenos perceptivos gestálticos, por los cuales se ve más de lo que hay al percibir una cosa como totalidad significativa, i.e. la perfección de la sensación incompleta que, siendo actualmente defectuosa, es percibida en su completud. Así ocurre, por ejemplo, al percibir figuras completas a partir de dibujos incompletos o esquemáticos.

Por otro lado, inspirándose probablemente en Aristóteles,<sup>592</sup> Isacio Pérez habla de la existencia de dos tipos de imágenes: las anteriores al pensamiento y las posteriores al pensamiento, recordando la idea aristotélica de que no se puede pensar sin imágenes; la cual parecería entrar en polémica con la escuela de Würzburg, cuyos autores filosofaron acerca del hecho de que hubiesen pensamientos que no tenían una imagen correspondiente. Pérez explica que la tesis de estos autores no era absoluta ya que:

Los resultados de los admirables análisis que efectuaron no fueron en este punto más allá de consignar que el pensamiento se presenta exento de los que llamaban elementos "sensibles", entre los que ellos situaron las imágenes, más no de los elementos que denominaron "semi-sensibles" que, en realidad, forman otro sector de imágenes aunque difusas, alusivas, esquemáticas, caprichosas, fugaces, etc.; es decir, un mundo de imágenes en penumbra crepuscular, a las cuales aquellos investigadores no consideraron, sin embargo, como imágenes.<sup>593</sup>

Desde la perspectiva tomista cabría considerar que estos pensamientos sin imagen<sup>594</sup> sean abstracciones o relaciones lógicas existentes entre varias cosas, las cuales no tienen una imagen particular que las defina, pero que, sin embargo, se predicen de ella(s).

Isacio Pérez, haciendo un uso laxo del lenguaje, distingue entre imágenes anteriores al concepto e imágenes posteriores al concepto, teoría mediante la cual parecería estar

---

<sup>591</sup> Ibid., p. 190. T.N.

<sup>592</sup> Aristóteles distingue entre imaginación sensitiva e imaginación discursiva. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1999, p. 248. 433 b 29-30. «φαντασία δὲ πάντα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητικὴ». Como se ha comentado en el capítulo dedicado a los autores árabes, parecería que esta distinción entre la imaginación racional y la sensible motivó el desarrollo árabe de la distinción entre la imaginación compositiva animal y la humana, y teorización acerca de una facultad estimativa.

<sup>593</sup> PÉREZ FERNÁNDEZ, I., "Teoría de la imagen en su función auxiliar del pensamiento". *Estudios filosóficos*, 1968. Vol. 17, núm. 46, p. 472.

<sup>594</sup> ALLERS, R., "The Intellectual Cognition of Particulars". *The Thomist*, 1941. Vol. 3, núm. 1, p. 118 y ss. Rudolf Allers hace una explicación acerca de la compatibilidad de la teoría tomista con el hecho de que haya pensamientos sin imágenes, descubrimiento que atribuye a A. Binet (Cf. *Ob. Cit.*, p. 121).

considerando la *"formatio"* del fantasma por la imaginación y la *"conversio"* al fantasma del intelecto, pertenecientes al conocimiento sensible y el intelectual, respectivamente; a lo cual cabría precisar, sin embargo, que el intelecto no forma un nuevo fantasma, sino que abstrae una especie intelectual del fantasma imaginativo, mediante el cual éste queda iluminado. Explica el autor:

Las imágenes anteriores al concepto se presentan en su naturalidad y espontaneidad, sin ser influidas por él, sino al contrario: el entendimiento cuenta con ellas como con un elemento objetivo que provocará el concepto mismo; mientras que las posteriores al concepto reciben influencia del concepto en su configuración, pues la imaginación las modela bajo la presión o dictado del entendimiento, quien a su vez dicta en consonancia con el concepto para el que le van a servir de instrumental.<sup>595</sup>

Dentro del segundo tipo de imágenes, siguiendo la explicación de Isacio Pérez, podrían considerarse: imágenes simbólicas, imágenes esquemáticas e imágenes verbales.

Las simbólicas son aquellas producto del esfuerzo por imaginar de alguna manera lo que propiamente escapa a la imaginación, como cuando se imagina la justicia como una señora con los ojos vendados y que sostiene una espada y una balanza. Estas imágenes tienen un carácter metafórico dado que se añade un significado al real, que no está necesariamente conectado con ellas. Las imágenes simbólicas son frecuentes en el arte y la poesía.

Las esquemáticas son aquellas imágenes propias del objeto esquematizado, perteneciente principalmente a la Lógica. Serían imágenes esquemáticas aquellas que acompañan la noción de "creación" o de "eternidad". Esquemas imaginativos o diagramas surgen al hacer raciocinios silogísticos y ayudan a clarificar los conceptos.

Las imágenes verbales, finalmente, son aquellas que sirven al pensamiento supliendo las imágenes de las cosas por una palabra a la que se asocia un significado; el cual no guarda ninguna semejanza con la palabra que lo representa.<sup>596</sup> En este sentido, santo Tomás explica que existen diferentes tipos de palabras mediante una metáfora de la actividad artesanal:

Hay la palabra concebida por el intelecto, que se significa por una palabara exterior proferida. La primera es llamada la palabra del corazón (*verbum cordis*) emitida pero no pronunciada. Luego está aquella sobre la que la palabra exterior es modelada; y ésta se llama la palabra interior, que tiene una imagen de la palabra dicha. Luego, hay la palabra expresada exteriormente, y ésta es llamada la palabra vocal. Ahora, como el artesano pretende primeramente su fin, luego excogita la forma de su producto y finalmente lo trae

---

<sup>595</sup> PÉREZ FERNÁNDEZ, I., "Teoría de la imagen en su función auxiliar del pensamiento". *Estudios filosóficos*, 1968. Vol. 17, núm. 46, p. 481.

<sup>596</sup> Cf. Ob. Cit. "Teoría de la imagen y su función auxiliar del pensamiento (concl.)". 1969. Vol. 18, núm. 47, p. 50-80.

a la existencia, así también, en quien habla, la palabra del corazón viene primero, luego la palabra que tiene una imagen de la palabra oral, y finalmente expresa la palabra vocal.<sup>597</sup>

En la formación de los tres tipos de imágenes sugeridos, Isacio Pérez explica que «*la imaginación no actúa por propio impulso e iniciativa sino bajo el imperio del entendimiento que recurre a ella*».<sup>598</sup> Por la participación en la razón de la facultad imaginativa, el ser humano no sólo es capaz de producir un fantasma a partir de la especie sensible, sino que goza de cierta libertad para producir distintos fantasmas según determinados motivos. Ciertamente, es una facultad que puede desarrollarse, habitualmente, en una u otra dirección según se eduque.<sup>599</sup>

Los geómetras y los arquitectos, así como los escultores y pintores, tienen desarrollados aspectos distintos de la facultad imaginativa: unos ejercitan la imaginación para construir espacios funcionales y otros, con técnica y experiencia, adquieren destreza en combinar colores y figuras. En la actividad productiva se da, entonces, una actividad conjunta de los sentidos internos, que participan de racionalidad, que dirige la actividad. Explica Enrique Martínez que:

Respecto de los sentidos internos hay que decir, no obstante, que los hábitos que en ellos puedan darse pertenecen a la razón como parte integrante de sus propios hábitos. [...]

Esto es así porque el perfeccionamiento que la razón puede proporcionar a las potencias cognoscitivas de la sensibilidad por medio de hábitos se ordena a una mejor predisposición para el mismo conocimiento racional, en el que revierte toda educación de los sentidos internos; por ello, más que movidas por la razón, decimos que dichas facultades son motoras de ésta, a cuya actividad sirve en última instancia el conocimiento sensible humano.<sup>600</sup>

Los diversos usos del intelecto –teorético, práctico, y poiético– y la actividad de los sentidos internos implicados en sus operaciones, parecen ser elementos suficientes para desarrollar una explicación acerca de las actividades humanas en toda su amplitud.<sup>601</sup>

Además, a diferencia de la teoría de las “inteligencias múltiples”, las destrezas de las que

---

<sup>597</sup> TOMÁS DE AQUINO, D.V., q. 4, a. 1, co. «*in loquente triplex verbum invenitur: scilicet id quod per intellectum concipitur, ad quod significandum verbum exterius profertur: et hoc est verbum cordis sine voce prolatum; item exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius quod habet imaginem vocis; et verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis. Et sicut in artifice praecedit intentio finis, et deinde sequitur excogitatio formae artificiatum, et ultimo artificiatum in esse producitur; ita verbum cordis in loquente est prius verbo quod habet imaginem vocis, et postremum est verbum vocis*».

<sup>598</sup> PÉREZ FERNÁNDEZ, Ibid., p. 49.

<sup>599</sup> Como se ha comentado, el sujeto primario del hábito educativo es el intelecto y, secundariamente, la imaginación que, por participación del intelecto no sólo tiene la capacidad de producir una imagen intencional de la realidad sino también la habilidad para combinarla fantasiosamente con otras. La facultad imaginativa en sí, en tanto que orgánica, depende de la fisiología de la especie animal en cuestión.

<sup>600</sup> MARTÍNEZ GARCÍA, E., *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2002, p. 208.

<sup>601</sup> En este sentido, resulta interesante la comparación que Tigner y Tigner establecen entre esta teoría aristotélica y la de R.J. Sternberg. Cf. TIGNER, R.B. y TIGNER, S.S., "Triarchic theories of intelligence: Aristotle and Sternberg". *History of Psychology*, 2000. Vol. 3, núm. 2.



requiere cada actividad quedan adecuadamente definidas como tales, en el orden de los principios mencionados. En cambio, aunque es valiosa la reivindicación de la diversidad de ámbitos en los que la inteligencia interviene, esta nueva teoría parece carecer de claridad conceptual, al pretender que cualquier tipo de actividad o destreza pueda ser amparada bajo la noción “inteligente” –utilizada como mera etiqueta. En pro de la distinción entre actividades intelectuales, inteligentes y actividades psíquicas en general, cabe considerar las siguientes situaciones:

Por un lado, la imaginación del ser humano puede combinar de forma creativa e intencionada lo percibido; pudiendo, por el acto imaginativo, trascender lo estrictamente percibido, deformándolo o bien combinándolo con otras imágenes retenidas.

Por otro lado, en las imágenes de los sueños pueden producirse nuevas imágenes al margen del control voluntario, que sean acordes con las pasiones más vehementes de la persona por su disposición natural, o bien acordes con las impresiones sensibles más recientes o que más le han impactado; sin descuidar la influencia que pueda tener el tipo y la cantidad de ingesta previa al sueño como causante de ciertas imágenes. Acerca de este aspecto de la actividad imaginativa, explica el Aquinate:

Como es evidente en los dementes, el juicio y la aprehensión de la razón, y también el juicio de la facultad estimativa, son impedidos por la aprehensión vehemente y desordenada de la imaginación. Pues es claro que a la pasión del apetito sensitivo se sigue de la aprehensión de la imaginación; como también el juicio del gusto se sigue la disposición de la lengua. Pues vemos que las personas que tienen una pasión no apartan fácilmente su imaginación de aquellas cosas sobre las que están afectadas. De ahí que, consecuentemente, el juicio de la razón siga, a menudo, a la pasión del apetito sensitivo y, consiguientemente, el movimiento de la voluntad, a cuya naturaleza corresponde seguir el juicio de la razón.<sup>602</sup>

Las facultades sensitivas, en cuanto que residen en un órgano material, están sometidas a las leyes de la Biología y por este motivo no pueden disponerse mejor o peor para su operación –en el sentido del hábito operativo, no del entitativo, como es la salud–, como no puede habituarse (operativamente) al ojo para ver mejor. En todo caso, su buena disposición física permite alcanzar un conocimiento intelectual mejor de las cosas conocidas por la vista. Esta es una idea tomista que Barbado confirma desde los conocimientos neurobiológicos de la época, manteniendo que *«existe perfecta correlación entre la*

---

<sup>602</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I-II, q. 77, a. 1, co. *«Impeditur enim iudicium et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis, et iudicium virtutis aestimativae, ut patet in amentibus. Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio, et iudicium aestimativae, sicut etiam dispositionem linguae sequitur iudicium gustus. Unde videmus quod homines in aliqua passione existentes, non facile imaginationem avertunt ab his circa quae afficiuntur. Unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi; et per consequens motus voluntatis, qui natus est sequi iudicium rationis».*

*perfección de las funciones intelectuales y el tamaño y buena disposición del cerebro, o sea entre el nivel mental y la cantidad y calidad de los centros cerebrales».*<sup>603</sup> A lo cual precisa que: *«Aquellas fórmulas que más parecen aproximarse a la verdad son las que tienden a expresar la correlación de las funciones superiores con el tamaño y calidad de las zonas cerebrales de asociación».*<sup>604</sup> La importancia de las áreas cerebrales de asociación, así como de los lóbulos frontales parecen confirmarse desde los conocimientos actuales de neurobiología.

Victorino Rodríguez destaca como nota distintiva de los sentidos internos su educabilidad.<sup>605</sup> Siendo fieles a la definición tomista de "educación" cabría matizar, sin embargo, que los sentidos no serían sujeto principal de virtud en cuanto sentidos sino en cuanto racionales, es decir, participando de racionalidad. La razón es sujeto de virtud en cuanto puede disponerse mejor o peor respecto de su acto; no, en cambio, los sentidos.

Cornelio Fabro, hablando del conocimiento de los sensibles comunes, explica: *«La percepción de los sensibles comunes está sujeta, digámoslo así, a "educación" y "perfeccionamiento": tal educación no es referible a los sentidos externos, sino que exige la elaboración de los sentidos internos».*<sup>606</sup>

Las facultades sensibles pueden ser perfeccionadas en tanto que la razón, de la cual participan, puede disponerse óptimamente a la operación. El pintor no tiene una facultad visual más perfecta sino que es más consciente y sabe discernir mejor entre los matices de color que le permitirán expresar lo que quiere transmitir. Manzanedo explica esta idea del siguiente modo:

Los hábitos operativos [rigurosamente hablando] solamente convienen al entendimiento posible y a la voluntad. En las demás potencias anímicas, o no se dan absolutamente los hábitos (aunque se den ciertas disposiciones o habilidades) o solamente se dan hábitos impropriamente dichos (ciertas "habitudes" o costumbres), o hábitos esencialmente vinculados a los actos intelectivos y volitivos. En el apetito sensitivo se dan verdaderos hábitos morales, pero con dependencia esencial del entendimiento y de la voluntad. En los sentidos externos no pueden darse hábitos operativos, pues están determinados naturalmente a la percepción de sus objetos (inmediatos y mediatos), y sólo pueden adquirir algunas nuevas disposiciones o habilidades orgánicas. Y lo mismo debe afirmarse del sentido común, que forma una unidad funcional con los sentidos externos.<sup>607</sup>

---

<sup>603</sup> BARBADO, M., *Estudios de psicología experimental*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946; 1948, Vol. 1, p. 409.

<sup>604</sup> Ibid., Vol. 1, p. 408.

<sup>605</sup> Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La imaginación". *Estudios filosóficos*, 1963. Vol. 12, núm. 30, p. 201.

<sup>606</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 143.

<sup>607</sup> MANZANEDO, M.F., "La imaginación en la dinámica psíquica". *Revista de Filosofía*, 1967. Vol. 24, núm. 100-103, p. 162.

Fabro entiende que la relación entre las especies recibidas en los sentidos no es impuesta por la consciencia, al modo apriorístico kantiano, sino que por la consciencia se aperciben estas relaciones. Ello depende no sólo de la madurez orgánica y de la experiencia, sino de la educabilidad que puede darse en el descubrimiento de estas relaciones. Dice Fabro: «*La relevancia que obtiene la sensibilidad en el hombre se manifiesta en la importancia que tienen en la vida humana el arte, el lenguaje, la educación de los sentidos, el adiestramiento de la mano*». <sup>608</sup>

No es la consciencia que funda la relación entre nuestros contenidos perceptivos, sino que éstos son dados a la consciencia, la cual no tiene más que apercibirlos. En todo eso no se quiere decir que todas las relaciones presentes en un contenido sean inmediatamente perceptibles; el ejercicio y la educación pueden beneficiar mucho, tanto que los especialistas en cualquier ciencia o arte aprehenderán rápidamente y con mayor precisión, en el ámbito de la propia especialidad, un número de relaciones mayor que los profanos. <sup>609</sup>

La excelencia artística, sea musical, literaria o escultórica, es una virtud que corresponde al uso poiético del intelecto que, por la condición humana en tanto que viviente corpóreo, no prescinde de las facultades sensitivas internas para realizar estas actividades. Por ello, debería entenderse la educabilidad de los sentidos internos en tanto que habituación perfectiva del intelecto productivo. Los sentidos internos serían, en todo caso, sujeto secundario de los hábitos, siendo sujeto primario el intelecto. En cambio, ocurre de modo distinto respecto de las facultades apetitivas. Explica el Aquinate:

El apetito sensitivo está respecto de la voluntad, que es el apetito de la razón, en relación de movido por ella. De ahí que la actividad de la potencia apetitiva se consume en el apetito sensitivo; y por eso el apetito sensitivo es sujeto de virtud. En cambio, las facultades sensitivas de conocimiento son más bien motoras respecto del entendimiento, ya que las imágenes son respecto del alma intelectiva lo que los colores respecto de la vista, según se dice en *III De anima*. Por eso la actividad cognoscitiva termina en el entendimiento. Y esa es la razón de que las virtudes cognoscitivas están en el entendimiento mismo o razón. <sup>610</sup>

En sintonía con esta idea, Manzanedo afirma: «*En la imaginación, en la memoria y en la cogitativa se pueden dar secundariamente algunos hábitos impropriamente dichos, pues*

---

<sup>608</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 184.

<sup>609</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>610</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I-II, q. 56, a. 5, ad 1. «*Ad primum ergo dicendum quod appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, quae est appetitus rationis, sicut motus ab eo. Et ideo opus appetitivae virtutis consummatur in appetitu sensitivo. Et propter hoc, appetitus sensitivus est subiectum virtutis. Virtutes autem sensitivae apprehensivae magis se habent ut moventes respectu intellectus, eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam, sicut colores ad visum, ut dicitur in III De anima. Et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur. Et propter hoc, virtutes cognoscitivae sunt in ipso intellectu vel ratione*».

*son disposiciones o habilidades anejas a los hábitos mentales».*<sup>611</sup> Comúnmente se dice: "educar el oído", cuando propiamente no hay ningún cambio a nivel fisiológico ni tampoco en la facultad auditiva, sino en la percepción de los sonidos y su categorización: agudamiento en la discriminación de sonidos, clasificación de los acordes musicales en mayores y menores, etc. Ello no significa que ciertas características fisiológicas no puedan justificar los talentos artísticos o, contrariamente, la falta de ellos. Cabría corroborar, sin embargo, a la luz de las nuevas técnicas de neuroimagen, la correlación existente en el grado de educación musical y la cantidad y complejidad de conexiones neuronales que se activan cuando personas con esta formación realizan actividades de este tipo.

En todo caso, la educabilidad de la imaginación humana es posible por la participación que tiene de la racionalidad, permitiéndole esta función especial llamada imaginación creativa.<sup>612</sup> Acerca de la relación entre imaginación e intelecto, Isacio Pérez escribe: «*Toda la riqueza de la imaginación humana se la presta el pensamiento. [...] El pensar, en esta actitud, es un auxiliar del imaginar. Tal es la función que el pensar desempeña en determinadas manifestaciones de la cultura, por ejemplo, en el arte*».<sup>613</sup>

El arte, desde la definición clásica, consiste en la posesión de un saber universal sobre lo factible. El ejercicio imaginativo que realiza el artista para idear y fabricar una escultura o una sinfonía va más allá de la asociación casual de imágenes (*phantasmata*). En la actividad artística, la imaginación opera dirigida por el intelecto, y así se da la actividad artística: aplicando las leyes de la proporción a la obra en cuestión: a una pintura, una escultura, un poema, una composición musical, etc. Decidiendo los materiales e instrumentos a utilizar... en suma, las leyes específicas de la disciplina artística que se esté ejerciendo; ya sea pintura, escultura, poesía, música, arquitectura o medicina.

Parece que la actividad artística (poiética) y también toda actividad práctica son fruto de una actividad conjunta de las facultades cognoscitivas, es decir, de los sentidos con el intelecto. En el caso de la actividad pictórica, por ejemplo, el pintor debe tener un esbozo mental que contenga los distintos elementos de lo que quiere dibujar en sus relaciones de proporción con los demás; pero también deberá tener en cuenta el material a utilizar y el modo adecuado de usarlo: si es pintura con pincel, con espátula o espray. Finalmente, la cantidad de cada color que debe añadir para conseguir el tono cromático que anda buscando.

---

<sup>611</sup> MANZANEDO, M.F., "La imaginación en la dinámica psíquica". *Revista de Filosofía*, 1967. Vol. 24, núm. 100-103, p. 162.

<sup>612</sup> RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La imaginación". *Estudios filosóficos*, 1963. Vol. 12, núm. 30, p. 208. «*Si la imaginación del hombre es creadora, es precisamente por brotar de una naturaleza racional*».

<sup>613</sup> PÉREZ FERNÁNDEZ, I., "Teoría de la imagen en su función auxiliar del pensamiento". *Estudios filosóficos*, 1968. Vol. 17, núm. 46, p. 475.

No es sólo la imaginación creativa la que entra en juego en la pintura, sino que hay también una importante actividad de la cogitativa, para estimar los instrumentos más adecuados, y de la memoria (*experimentum*), para saber, por ejemplo, qué cantidad de qué color producirá el tono cromático deseado.

La actividad artística, por ser intelectual, puede ser sujeto de hábito, por el cual la razón quedará dispuesta en cierto modo en vistas a la producción de una obra. Anticipando ideas que se expondrán posteriormente de forma más detenida, se cita a continuación a Fabro, quien, basado en la tradición aristotélico-tomista, relaciona el hábito con el *experimentum* diciendo:

Tenemos por tanto que el pensamiento en acto no está siempre precedido de otro pensamiento en acto, sino que a veces va precedido de otro pensamiento "en proceso", o sea por un devenir real, por una toma de posesión gradual que hace la mente respecto al objeto bajo el impulso del conocimiento sensible. Hay que retener que las múltiples y fluctuantes impresiones que llaman desde el interior al *subjectum sentiens*, que es también *intelligens*, no lo dejan en un estado continuo de indiferencia, sino que algunas de ellas, poco a poco, acaban por imprimirse en la mente o por permanecer allí. Cuando un imprimirse de un contenido de experiencia se repite más veces para un mismo objeto, la mente comienza a ver a este objeto con una nueva luz objetiva, diferente de aquella de las cualidades formales exteriores, reteniendo, por ejemplo, los aspectos de utilidad para un fin dado, de satisfacción de una necesidad, de huida de un peligro. Por este camino la tumultuosa multiplicidad de la experiencia queda abarcada, y por medio de la fijación hecha por la memoria y de la integración operada por el "*experimentum*", se llega a delinear en la mente y en el alma como una "unidad", como un "hábito", un contenido indiferente que es en sí indivisible y que permanece indiferente respecto a la multiplicidad de las sensaciones externas. Es esta unidad disposición al general en la mente la que coincide, a nuestro parecer, con el "esquema perceptivo": este "hábito" es el inicio del saber y el principio para el nacimiento de lo universal. O sea, los hábitos cognoscitivos de las artes o de las ciencias vienen a la mente por vía de otros hábitos precedentes, que operan primeramente no en el ámbito de la razón, sino del sentido: llegados a la madurez, tales hábitos sensitivos –los esquemas perceptivos– ejercen presión sobre la mente y provocan la contemplación intelectual. En un importante inciso de la metafísica establece Aristóteles cómo tiene lugar el "paso al límite" desde los contenidos sensibles a lo inteligible. Se dice allí que el arte nace cuando a partir de muchas reflexiones sobre la experiencia se forma una persuasión única general en torno a los casos similares: reconocer que Calias o Sócrates han sido curados de una fiebre ardiente por el eléboro es cuestión de experiencia, pero juzgar que en todos los casos semejantes de fiebre ardiente se debe recurrir al eléboro es cuestión de arte.<sup>614</sup>

En el caso de la actividad práctica, cuya virtud paradigmática es la prudencia, también está implicada la actividad de los sentidos internos. Comenta Echavarría:

---

<sup>614</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 219-220.

Esto es así porque, para obrar prudentemente es necesario tener en cuenta no sólo la verdad en universal, presentada por la razón, y el conocimiento del singular presente por la cogitativa, sino también la experiencia (*experimentum*), que se forma gracias a la memoria. [...]

El *experimentum* es el producto más elevado de las facultades del nivel sensitivo, y bajo la dirección de la razón universal juega un papel fundamental en la vida práctica y en el conocimiento científico natural.<sup>615</sup>

El psicólogo terapeuta, por ejemplo, en su actividad como terapeuta no sólo debe recurrir a los conocimientos científicos acerca de la psicología humana sino que debe tener en cuenta la idiosincrasia del paciente e imaginar de qué modo puede plantear la situación, qué ejemplos puede utilizar para dinamizar el cambio del paciente o para permitirle emitir un juicio adecuado acerca de sí mismo.<sup>616</sup> La experiencia con otros pacientes evitará que el terapeuta caiga en "errores del novato". También sabrá estimar mejor el estado del paciente y sus reacciones ante los consejos terapéuticos, a partir de su lenguaje verbal y no-verbal, captados por la cogitativa y conservados en la memoria como *experimentum*; gracias al cual el terapeuta se hace experto y sabrá tratar cada vez mejor a aquella persona en concreto y a las demás, en general.

El ejercicio del terapeuta exige un uso práctico del intelecto: no sólo para particularizar sus conocimientos científicos poniéndolos en relación con paciente concreto, sino, a su vez, entendiendo lo que percibe del paciente, para emitir un diagnóstico psicopatológico en base al cual orientar la terapia.

La facultad imaginativa tiene su lugar en el proceso cognoscitivo que va de la sensación al concepto pero no debe confundirse con éste. La necesidad de la distinción entre el conocimiento sensible y el intelectual, entre lo particular y lo universal, y, a su vez, la relación entre ambas dimensiones, pone de relieve la importancia de los sentidos internos, especialmente de la cogitativa, llamada también *razón particular*. No distinguir entre el fantasma y el concepto, lleva a confundir la función intelectual con la imaginativa, con el consecuente reduccionismo epistemológico del concepto a una imagen (*phantasma*).<sup>617</sup> Así parece ocurrir en los planteamientos epistemológicos empiristas, cuya opción es negar la existencia del concepto. Asimismo, aunque la psicología contemporánea hable de

---

<sup>615</sup> ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Universitat Abat Oliba CEU, 2005, p. 149.

<sup>616</sup> Cf. PALET, M., *La familia educadora del ser humano*. Barcelona: Balmes, 2000, p. 199. «el conocimiento, la atención y deliberación de la propia conducta es el requisito mas necesario y más efectivo que ha de intervenir lo más pronto posible en el proceso conductual humano». Aunque el contexto de esta afirmación hace referencia a la infancia del ser humano, esta deliberación sobre uno mismo sigue siendo el punto de partida desde el que empezar el camino terapéutico hacia la sanación psíquica.

<sup>617</sup> Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La imaginación". *Estudios filosóficos*, 1963. Vol. 12, núm. 30, p. 200.

esquemas, noción de raíz kantiana, o de constructos, sigue habiendo lagunas en la explicación racionalista, tanto a nivel epistemológico como ontológico.

El protagonismo que la imaginación adquiere en la vida de un individuo puede depender de la edad o también de la personalidad del individuo; ya sea por sus inclinaciones naturales como por su educación, o por ambas. Victorino Rodríguez habla del "tipo imaginativo", explicando que:

Su visión de las cosas apenas trasciende el ámbito imaginable. Son radicalmente ineptos para la Metafísica y para el juicio sintético de las cosas y de la vida. Su don es más bien el rápido análisis de los datos y de las situaciones y el arte de la ejemplificación. Más aptos para informar y aconsejar que para juzgar.<sup>618</sup>

Victorino Rodríguez describe así a personas cuyos hábitos intelectivos teoréticos (sabiduría, entendimiento y ciencia) están insuficientemente consolidados por una indisposición natural. Quizás pueda relacionarse algún hábito del intelecto teorético con la actividad de los sentidos internos. Manzanedo, en referencia al hábito de ciencia, recuerda:

En especial, sobre el hábito de la ciencia, escribe santo Tomás que principal y propiamente reside en el entendimiento, pero en cierta manera (de modo material y dispositivo) está en los sentidos internos (imaginación, cogitativa y memoria), en cuanto facultades preparatorias y auxiliares de la intelección.<sup>619</sup>

Una reflexión interesante que puede presentarse ante la queja de Victorino Rodríguez es su confrontación con la tendencia educativa actual en cuanto al desarrollo del intelecto se refiere; pues la educación de los adolescentes más bien evita trascender el ámbito imaginativo en aras de una adecuada adquisición de los contenidos educativos; junto al fin

---

<sup>618</sup> Ibid., p. 221. Es interesante la referencia que cita de santo Tomás de Aquino en relación a los "estilos cognitivos". TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphys.*, Lib. 2, lect. 5, núm. 4. «*Deinde cum dicit alii vero hic ostendit quomodo homines in consideratione veritatis propter consuetudinem diversos modos acceptant: et dicit, quod quidam non recipiunt quod eis dicitur, nisi dicatur eis per modum mathematicum. Et hoc quidem convenit propter consuetudinem his, qui in mathematicis sunt nutriti. Et quia consuetudo est similis naturae, potest etiam hoc quibusdam contingere propter indispositionem: illis scilicet, qui sunt fortis imaginationis, non habentes intellectum multum elevatum. Alii vero sunt, qui nihil volunt recipere nisi proponatur eis aliquod exemplum sensibile, vel propter consuetudinem, vel propter dominium sensitivae virtutis in eis et debilitatem intellectus. Quidam vero sunt qui nihil reputent esse dignum ut aliquid eis inducatur absque testimonio poetae, vel alicuius auctoris. Et hoc etiam est vel propter consuetudinem, vel propter defectum iudicii, quia non possunt diiudicare utrum ratio per certitudinem concludat; et ideo quasi non credentes suo iudicio requirunt iudicium alicuius noti. Sunt etiam aliqui qui omnia volunt sibi dici per certitudinem, idest per diligentem inquisitionem rationis. Et hoc contingit propter bonitatem intellectus iudicantis, et rationes inquirentis; dummodo non quaeratur certitudo in his, in quibus certitudo esse non potest. Quidam vero sunt qui tristantur, si quid per certitudinem cum diligenti discussione inquiretur. Quod quidem potest contingere dupliciter. Uno modo propter impotentiam complectendi: habent enim debilem rationem, unde non sufficiunt ad considerandum ordinem complexionis priorum et posteriorum. Alio modo propter micrologiam, idest parvorum ratiocinationem. Cuius similitudo quaedam est in certitudinali inquisitione, quae nihil indiscussum relinquit usque ad minima. Imaginantur autem quidam, quod sicut in symbolis conviviorum non pertinet ad liberalitatem, quod debeant etiam minima computari in ratiocinio, ita etiam sit quaedam importunitas et illiberalitas, si homo velit circa cognitionem veritatis etiam minima discutere».*

<sup>619</sup> MANZANEDO, M.F., "La imaginación en la dinámica psíquica". *Revista de Filosofía*, 1967. Vol. 24, núm. 100-103, p. 163.

pragmático que se exige que tenga todo contenido educativo. Sumándose a la queja, vendría a colación la siguiente explicación de Manzanedo:

Si el hombre no usa sus hábitos intelectuales, y deja abandonadas a la imaginación y a las demás facultades internas, llega a perder tanto los hábitos intelectivos, como las habilidades de los sentidos internos incontrolados. Pues así como los hábitos se adquieren y refuerzan por la actividad correspondiente, así se debilitan y pierden por la inactividad o el desuso.<sup>620</sup>

En referencia al estilo imaginativo y pragmático presente en la educación actual, se pueden considerar dos ideas:

Por un lado, debe reconocerse que el uso de ejemplos imaginativos y la practicidad de los contenidos educativos ayudan a que el párvulo los aprehenda y recuerde, pero no debe olvidarse que la plenitud del conocimiento humano está en la trascendencia de lo particular en la unidad del concepto. Por este motivo, la educación es incompleta si no mueve al ejercicio intelectual teórico.<sup>621</sup> Explica Manzanedo:

El acto de entender y el hábito de la ciencia pertenecen propiamente (*formaliter*) al entendimiento. Pero "de modo material y dispositivo" también pertenecen a las "potencias inferiores", es decir, a la cogitativa, a la memoria y a la imaginación. Pues estas facultades elaboran los "fantasmas" o las representaciones sensitivo-internas, necesarias para la adquisición y el uso de las ideas. Por eso mismo la diversidad de los actos imaginativos, memorativos y estimativos (y más remotamente la diversa constitución corporal) influyen en la mayor o menor perfección de los procesos intelectivos. Mas tampoco debe olvidarse que la perfección del entender depende, además, de otros factores: de la perfección intrínseca del mismo intelecto (radicado en un alma más perfecta), del diverso objeto inteligible, del interés o deseo de saber..., y finalmente, del ejercicio.<sup>622</sup>

Por otro lado, la asunción del constructivismo epistemológico –sobre el que se profundizará más adelante– se toma como alternativa educativa y triunfa el "método del caso", o más bien, del caso propio, frente a los modelos teóricos.

La actividad del sentido común se ordena a la actividad imaginativa, pues las especies sensibles que recibe son aquellas por las que la otra forma una imagen intencional y la conserva. Cornelio Fabro, agrupa las actividades del sentido común y la imaginación en lo que llama síntesis primaria:

Sentido común y fantasía concurren a la formación de las constantes fenoménicas, que al principio son como disposiciones vagas para la percepción del continuo espacial y temporal, y sucesivamente se fijan en las estructuras perceptivas dinámicas que son los

---

<sup>620</sup> Ibid., p. 164.

<sup>621</sup> Para una exposición pormenorizada de la educación en según santo Tomás, se remite a: MARTÍNEZ GARCÍA, E., *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2002.

<sup>622</sup> MANZANEDO, M.F., "La imaginación en la dinámica psíquica". *Revista de Filosofía*, 1967. Vol. 24, núm. 100-103, p. 172-173.



esquemas perceptivos. Al sentido común y la fantasía pertenece propiamente la percepción del continuo, mientras los esquemas son debidos a la cogitativa.<sup>623</sup>

A esta explicación de Fabro cabría, quizás, precisar que la percepción del continuo, en cuanto puede asimilarse a la percepción de la magnitud –sensible común– ya es posible por el sentido externo. En la medida en la que se atribuye al producto de la actividad psíquica, se asume implícitamente que es algo *a priori*, como Kant sugiere. Explica Fabro:

Es de este “material bruto” del que, siguiendo ulteriores procesos de abstracción, idealización y construcción, surgen las “intuiciones elaboradas” (*die bearbeitete Anschauungen*), propias de la ciencia y de las artes. Tal es, por ejemplo, el espacio vacío y uniforme de la geometría euclídea y de la física clásica, que es una capacidad tridimensional en la que la materia puede expandirse hasta el infinito, intuición que no coincide con ninguna percepción de la vida real. Las líneas rectas, los ángulos rectos, el círculo... tal como son definidos por Euclides, son abstracciones del pensamiento: ¡pero no arbitrarias!; también ellas son engendradas desde el seno materno de la intuición elemental. Lo mismo puede decirse de las cualidades formales del campo acústico: sonidos, timbres, alturas, son “datos” y nosotros los percibimos según simultaneidad o continuidad, y sólo por la intervención del pensamiento pueden ser consideradas aparte.<sup>624</sup>

La tradición aristotélico-tomista del conocimiento mantiene, como fundamento, que el conocimiento se inicia en la sensación; por lo tanto, no hay conocimiento que no remita en su origen a una sensación. Éste es también el caso de la abstracción matemática del espacio y del tiempo. En defensa del realismo epistemológico, discurre Fabro:

Una cosa es percibida como duradera cuando es percibida como idéntica en la sucesión de estados diversos observables, tanto en el ambiente externo como en el interno. Esta es ciertamente la percepción madura del tiempo y pertenece propiamente a la memoria: pero la memoria no podría tener una percepción distinta si la fantasía no hubiese realizado, de modo inconsciente, la primera acumulación perceptiva por la que es posible la aprehensión de una extensión temporal. Así la función de la memoria está con respecto a la de la fantasía, para la percepción del tiempo, como la de la fantasía está con respecto al sentido común para la percepción del espacio. Las dos percepciones tienen idéntico curso fenoménico.<sup>625</sup>

En sintonía con Juan de Santo Tomás,<sup>626</sup> Manzanedo mantiene que el tiempo es un sensible común, que defiende por cuanto tiene relación con el movimiento. En la

---

<sup>623</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 312.

<sup>624</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>625</sup> *Ibid.*, p. 313-314; *Ibid.*, p. 315. «*Il tempo percettivo è qualcosa di uniforme: le proprietà che può avere di distensione, di contrazione, di accelerazione dipendono per la maggior parte de attitudini soggettive e dal modo nel quale gli oggetti si presentano individualmente alla coscienza*».

<sup>626</sup> IOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus Philosophicus Thomisticus. Volumen Tertium. In tres libros De Anima. De ente mobile animato et de anima intellectiva*. [En línea]. <<http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1589->

enumeración de los sensibles comunes clásica no aparece mencionado el tiempo; sin embargo, si bien la preteridad es una intención conocida por la memoria, Fabro explica que: «*El tiempo es el mismo movimiento considerado según sus elementos anteriores y posteriores. Al igual que el movimiento, del que es una propiedad metafísica, el tiempo es un sensible común: algo perceptible (de algún modo) por los sentidos externos e internos*».<sup>627</sup>

En este punto, es necesario aclarar si la preteridad y el tiempo en cuanto movimiento sucesivo son dos aspectos que puedan considerarse independientemente, porque en el caso contrario, las afirmaciones de Manzanedo y Fabro entrarían en contradicción con la explicación tomista por la cual se entiende que el tiempo (la preteridad) es una intención y, por lo tanto, un sensible *per accidens*, conocido por la memoria. Manzanedo, siguiendo con su argumentación, dice:

El tiempo sólo es total y universalmente cognoscible por el intelecto. Pero los sentidos pueden percibir el tiempo concreto y particular, al percibir el movimiento sucesivo. Más aún, la memoria sensitiva tiene por objeto el tiempo pretérito en cuanto tal: no el pretérito concreto y subjetivo (lo pre-conocido por el sujeto memorante). Pero todo recuerdo actual supone una representación actual, y ésta es una función propia de la imaginación o fantasía. La cual considera las especies presentidas simplemente como especies representativas, prescindiendo de su marco temporal. La fantasía versa sobre las cosas en cuanto cognitivamente presentes (aunque estén ausentes en el orden físico).<sup>628</sup>

A la explicación del autor, cabría observar que el tiempo es una noción que no puede conocerse al margen de la realidad cambiante<sup>629</sup> y, por lo tanto, no parecería ser el intelecto el lugar en el que se conoce el tiempo –a no ser la noción abstracta de tiempo, opuesta a “eternidad”. Explica santo Tomás:

A lo dicho en segundo lugar, que el nombre de memoria es equívoco. En efecto, la memoria, según se la entiende aquí, abstrae la diferencia temporal de cualquier cosa, literalmente hablando, porque es de lo presente, lo pasado y lo futuro; pues se asume

---

[1644, Ioannes a Sancto Thoma, Cursus Philosophicus Thomisticus, LT.pdf](#)>. [2014/06/02]. q. 4, a. 2. «*Tertio arguitur contra numerum sensibilium communium. Videntur enim ex una parte esse plura, ex alia pauciora. Esse plura, quia tempus est sensibile commune; cadit enim sub sensum, ut dicit Aristoteles 4. Phys. textu 98., et tamen non est proprium sensibile alicuius sensus determinati. Item situs, distantia, habitus seu vestis cadunt sub sensum, et similiter raritas et densitas, pulchritudo et alia similia, asperum et molle, et tamen non sunt sensibilia propria, quia pluribus sensibus percipiuntur [...] RESPONDETUR ad primam partem argumenti: Omnia illa, quae sunt sensibilia communia, contineri sub istis assignatis, quae ex Aristotele numeravimus, quia omnia illa, aliquid participant de quantitate. Et quidem si participant de quantitate continua, reducuntur ad magnitudinem, de qua aliquid participant situs, distantia et vestis, quae istam quantitatem connotant. Si participant de discreta, reducuntur ad numerum, ad quem etiam reducitur unitas, quia est principium numeri. Si participant aliquid de quantitate successive reducuntur ad motum, ad quem etiam pertinet tempus, quod est duratio et mensura motus*».

<sup>627</sup> MANZANEDO, M.F., "La imaginación según santo Tomás ". *Revista de Filosofía*, 1964. Vol. 23, núm. 88, p. 291-292.

<sup>628</sup> Ibid., p. 292.

<sup>629</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 120. «*Spazio e tempo, cioè l'ordinamento spaziale e temporale nella percezione, dipendono dagli ordinamenti oggettivi degli oggetti, cosicché spazio e tempo vanno detti essere nelle cose stesse*».

aquí como memoria la potencia que está en la parte sensitiva, que tiene órgano en la parte posterior de la cabeza, y es depósito de las intenciones sensibles desde el sentido, no recogidas por el sentido, como dice Avicena.<sup>630</sup>

Además, cuando el autor dice que “los sentidos pueden percibir el tiempo concreto y particular”, es ambiguo por cuanto no precisa si los sentidos externos ya conocen el tiempo, o bien es algo exclusivo de los sentidos internos. Quizás, sería más adecuado decir: “por el sentido puede percibir...”, en cuanto que el tiempo es conocido en la dimensión cognoscitiva sensible, genéricamente hablando.

Manzanedo concluye la argumentación diciendo que «en el conocimiento sensitivo del tiempo concreto colaboran todos los sentidos internos: el sentido común, la fantasía, la estimativa y, sobre todo, la memoria sensitiva. La importancia de esta última potencia en la percepción del tiempo se explica porque su objeto formal es precisamente la *ratio praeteriti*». <sup>631</sup> Esta afirmación es cierta por cuanto el tiempo, siendo un sensible per accidens, no puede ser conocido sino de lo sentido *per se*.

Sería quizás menos confusa la explicación acerca del tiempo si se distinguiese explícitamente entre el tiempo en cuanto preteridad y el tiempo en cuanto movimiento sucesivo. La memoria es aquella facultad por la cual se conoce la imagen (*phantasma*) en cuanto pretérita, es decir, en cuanto anteriormente percibida; mientras que el conocimiento del movimiento sucesivo en las cosas percibidas puede bien ser concebido como un sensible común que, consecuentemente, es conocido ya en la imaginación.<sup>632</sup> En todo caso, el sentido externo puede conocer el discurrir temporal, pero no lo pretérito. Comenta Fabro:

Nos podemos preguntar, sin embargo, si de verdad, cuando se da una parte de un continuo sucesivo, por ejemplo algunas notas de una melodía, esta parte, respecto al complejo actualmente sentido y al inminente, puede decirse pasada sin más. Podrá serlo desde el punto de vista físico de la sucesión del estímulo, pero no lo es ciertamente desde el punto de vista psicológico. El cambio del estímulo físico y el sucederse de una nueva situación psíquica no implica *a priori* la desaparición completa de la situación interior creada precedentemente, la cual puede permanecer en la consciencia y aportar su

---

<sup>630</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.S., Lib. 1, dist. 3, q. 4, a. 1, ad 2. «Ad secundum dicendum, quod aequivocatur nomen memoriae. Memoria enim, secundum quod hic accipitur, abstrahit a qualibet differentia temporis, ut in littera dicitur, quia est praesentium, praeteritorum et futurorum; unde sumitur hic pro memoria quae est potentia sensitivae partis, quae habet organum in postrema parte capitis, et est thesaurus intentionum sensibilibus cum sensu, non a sensu acceptarum, ut dicit Avicenna».

<sup>631</sup> MANZANEDO, M.F., "La imaginación según santo Tomás ". *Revista de Filosofía*, 1964. Vol. 23, núm. 88, p. 292.

<sup>632</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 103. «La connessione fra colore ed estensione non è frutto di abitudine o d'associazione, ma è intrinseca alle qualità sensoriali ottiche, cosicché una certa estensione, più o meno rudimentaria, appartiene come proprietà immanente (als immanente Eigenschaft) a tutti i contenuti sensoriali e rappresentativi. In questo senso Aristotele annoverò Spazio e Tempo tra i κοινὰ αἰσθητὰ cioè fra quei contenuti che sono percepiti generalmente da tutti i sensi».

contribución a la percepción de una forma en devenir, o sea que se está estructurando en el fluir temporal de los estímulos y de las respuestas psíquicas.<sup>633</sup>

En otro artículo de Manzanedo, publicado un año más tarde que el anteriormente citado, se mantiene fiel a su interpretación de la percepción temporal, diciendo que: *«Ambas potencias –la imaginación y la memoria– pueden percibir de algún modo el tiempo. La fantasía puede versar sobre el tiempo pasado; pero sólo lo puede representar y conocer como movimiento interiormente presente. Únicamente la memoria puede conocer lo pretérito en cuanto tal (o “sub ratione praeteriti”).»*<sup>634</sup> Manzanedo sugiere que por la imaginación ya se organiza un cierto esquema secuencial. En sintonía con esta idea, Fabro explica que: *«la “localización temporal” es siempre una “colocación de objetos” en un ambiente real, con otros objetos y en relación a la experiencia que de los unos y los otros ha hecho el sujeto para los propios fines prácticos.»*<sup>635</sup>

Domingo Báñez, en su comentario a la Suma Teológica de santo Tomás de Aquino, menciona el desacuerdo que hay entre los tomistas respecto a este tema, refiriéndose explícitamente a Cayetano de Thiene y Apolinar, quienes admitirían que *«el movimiento no se conoce sólo por los sentidos externos, a no ser que intervenga también el interior que aprehenda las sucesiones»*. Báñez, en cambio, dice pensar que *«es más probable que el tiempo sea un sensible común, y que se reduzca al movimiento, porque tiene la misma razón de inmutación, a saber, la sucesión, como también podemos reducir a esto la oración que pertenece a la especie de cantidad.»*<sup>636</sup>

La percepción del movimiento resulta fundamental para la integración de las cualidades sentidas en una representación intencional de la cosa conocida, llevando a Fabro a concluir que: *«es el “fantasma de movimiento” que hace posible una intuición del espacio; con esta una intuición de la figura; con esa, entonces, una intuición del mundo externo en general. Es por estos movimientos virtuales que ocurre la “fusión” de las varias sensaciones en un todo.»*<sup>637</sup> Cabría ver en este modo de explicar de Fabro cierta influencia de Kant y de Piaget, autor sobre el que se hablará más adelante, por cuanto considera la manipulación mental (movimiento virtual) como el modo en el que se “intuye” el espacio.

La importancia de la percepción del movimiento en la unificación de las cualidades sentidas en un objeto intencional y, por lo tanto, en la identificación de una cosa discerniéndola de su entorno, es claramente manifiesta en la supervivencia animal. Hay animales que restan

---

<sup>633</sup> Ibid., p. 112.

<sup>634</sup> MANZANEDO, M.F., "Las propiedades de la fantasía y sus relaciones con otras potencias". *Revista de Filosofía*, 1965. Vol. 24, núm. 94-95, p. 234.

<sup>635</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 156.

<sup>636</sup> BÁÑEZ, D., *Tratado sobre el hombre (II). Comentario a Suma Teológica, I, q. 78 q. 79*. Pamplona: Eunsa, 2011, p. 154-156.

<sup>637</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 116.

inmóviles para pasar desapercibidos, pues sus predadores son incapaces de detectarlos si no se mueven; pero el camuflaje queda al descubierto cuando es percibido en movimiento. La formación de la especie imaginativa es “neutra”, pues consiste en una pura imagen. Será por medio del conocimiento desde los sentidos intencionales que lo percibido adquirirá significado bajo el que se subordinará la percepción de la imagen; aspecto que Fabro acusa de estar insuficientemente tratado en el planteamiento gestáltico<sup>638</sup> –sobre el cual se profundizará más adelante.

Victorino Rodríguez, explicando la propuesta de santo Tomás acerca de las facultades sensitivas interiores, comenta que se puede considerar que lo conservado en la imaginación puede quedar fuera del ámbito consciente:

Este remanente imaginario puede ser consciente o inconsciente. Dada la riqueza de su contenido y la limitación del campo que se ofrece al objetivo de la consciencia en cada momento, no es necesario decir que la mayor parte de ese *thesaurus formarum sensatarum* permanece en las sombras del subconsciente esperando la llamada de la evocación, espontánea o provocada.<sup>639</sup>

De su explicación, se deduce que la consideración de contenido psíquico no consciente y que éste – que atendiendo al lenguaje freudiano, cabría llamar “pre-consciente”– pueda pasar al ámbito de la consciencia por evocación espontánea o bien provocada es una idea que ya está presente en el planteamiento tomista.

Cornelio Fabro, en referencia a este aspecto de los contenidos psíquicos, reflexiona acerca de las “sensaciones inadvertidas” que puedan darse en los procesos psicológicos, distinguiendo la calificación de como “inconscientes” de su calificación como “inadvertidas”. El autor entiende que cuando se habla de contenidos o actividades psíquicas inconscientes, éstas no pueden hacerse conscientes y tienen su dinámica propia al margen de ella; en cambio, los contenidos o actividades inadvertidas, pueden hacerse conscientes. Explica Fabro:

Inadvertido, frente a lo inconsciente, indica las funciones para las cuales la consciencia actual concomitante es casi nula, la cual puede sin embargo ser aplicada a continuación a tales funciones por medio de la atención, según un aspecto funcional dado del percibir. Que tales partes y contenidos inadvertidos estén realmente presentes en la consciencia, lo prueba el hecho de que nos damos cuenta enseguida, tan pronto como cesan; el molinero

---

<sup>638</sup> Ibid., p. 135. «C'è qualche punto, però, che mi lascia molto incerto. Il Musatti, come i Gestaltisti, non parla che di “forme”, le quali assorbono ogni categoria di oggetti. Ma è stato dimostrato che la percezione di un oggetto, se presuppone la percezione di una forma, la supera per la qualità e la densità del contenuto; mentre il contenuto delle “forme” è ontologicamente neutro, quello degli oggetti invece è l'indice della posizione che essi occupano nel mondo della realtà ed implica dei complessi apprezzamenti di valore. Tale “significato” ha tanta importanza nel processo percettivo che, com e è stato notato più volte, domina e subordina a sè l'apparire della stessa forma, dando così la prima giustificazione del principio del finalismo percettivo che lo stesso Musatti ha energicamente affermato».

<sup>639</sup> RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La imaginación". *Estudios filosóficos*, 1963. Vol. 12, núm. 30, p. 203.

que duerme se despierta con un sobresalto tan pronto como el molino se para: ahora bien, si no se diesen estas sensaciones inadvertidas, no podría despertarse... Por ello las sensaciones inadvertidas permanecen de algún modo "compresentes" a las advertidas en la consciencia: esta "consciencia concomitante" es identificada por Stumpf con la *κοινή αἴσθησις* de Aristóteles.<sup>640</sup>

Las sensaciones inadvertidas es un aspecto de psicología de la percepción que lleva a Fabro a reflexionar acerca del umbral perceptivo –que la psicología moderna había considerado hablando de las "*petites perceptions*"<sup>641</sup>– y también a reflexionar acerca de la percepción del continuo; tema que históricamente remite, en sus primeros planteamientos, a las aporías de Zenón acerca de la posibilidad del movimiento, que Aristóteles resolvió en base a la distinción entre la potencia y el acto. Santo Tomás –si no Aristóteles mismo– también estaría introduciendo el tema de las sensaciones imperceptibles en su comentario al *De sensu* de Aristóteles,<sup>642</sup> en continuidad al cual, Fabro comenta:

Realmente, la cantidad de los cuerpos reales es siempre una cantidad cualificada, y las cualidades son modos de ser y "formas" las cuales en sí no son infinitas, sino que se suceden en modo discontinuo como los colores en la gama cromática, los sonidos en la acústica, los sabores en la gustativa, etc. De hecho, estas cualidades, que se encuentran en un continuo indiviso, son también indivisas en acto como el continuo y , como él, divisibles sólo en potencia. Mientras el continuo permanece indiviso, tales partes, indivisas en acto – divisibles en potencia, operan sobre el órgano del sentido como un estímulo único: aquellas partes mínimas como una diezmillonésima, precisamente porque en el continuo indiviso están en potencia, no tienen influjo alguno, consideradas individualmente, y como tales permanecen ignoradas para el sentido. Las "sensaciones inadvertidas" de Stumpf no tienen, por lo tanto, una realidad psicológica. Y santo Tomás, profundizando en el argumento de Aristóteles, echó por tierra también la teoría de una percepción del continuo en dependencia de la percepción de relaciones entre las partes

---

<sup>640</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 111.

<sup>641</sup> LEIBNIZ, G.W., *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*. s.l.: Livres & Ebooks, 1703, p. 44. «*THÉOPHILE. Toutes les impressions ont leur effet, mais tous les effets ne sont pas toujours notables ; quand je me tourne d'un côté plutôt que d'un autre, c'est bien souvent par un enchaînement de petites impressions, dont je ne m'aperçois pas, et qui rendent un mouvement un peu plus malaisé que l'autre. Toutes nos actions indélébiles sont des résultats d'un concours de petites perceptions, et même nos coutumes et passions, qui ont tant d'influence dans nos délibérations, en viennent : car ces habitudes naissent peu à peu, et par conséquent sans les petites perceptions on ne viendrait point à ces dispositions notables. J'ai déjà remarqué que celui qui nierait ces effets dans la morale imiterait des gens mal instruits qui nient les corpuscules insensibles dans la physique : et cependant je vois qu'il y en a parmi ceux qui parlent de, la liberté qui, ne prenant pas garde à ces impressions insensibles, capables de faire pencher la balance, s'imaginent une entière indifférence dans les actions morales, comme celle de l'âne de Buridan mi-parti entre deux prés. Et c'est de quoi nous parlerons plus amplement dans la suite. J'avoue pourtant que ces impressions font pencher sans nécessiter*».

<sup>642</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sent. D.S.*, Tract. 1, lect. 18, núm. 9. «*Dicit ergo quod, si est aliqua magnitudo, vel temporis vel etiam rei corporalis insensibilis propter parvitatem, sequeretur quod nec tempus nec illa res sit quae sentit, scilicet in quo tempore scilicet non sit, idest non sentiatur quia in huius aliquo. Quasi dicat. Nullum tempus erit possibile quod non dicatur sentiri propter aliquam partem eius. Et quantum ad rem corpoream subdit: vel quia istius aliquid videt. Quasi dicat. Nulla magnitudo corporea erit quae non sentiatur quia aliqua pars eius sentitur: quod est eam non esse sensibilem primo*»; Ver: TOMÁS DE AQUINO, "De sensu et sensato". En: Cruz Cruz, J., *Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el sentido y lo sensible y sobre la memoria y la reminiscencia*. Pamplona: EUNSA, 2001, p. 296. Sec. 3, cap. 17 (18), núm. 273.

infimas potenciales del continuo, como había formulado el mismo Stumpf: aunque sea de una forma mitigada, ésta es siempre un engaño del matematicismo en psicología.<sup>643</sup>

De la profundización en la teoría tomista acerca de la imaginación, se descubre su riqueza y potencia para explicar aspectos de la vida psíquica que fueron desarrollados posteriormente, no sin cierta controversia, tanto en referencia a la distinción del fantasma respecto del concepto, como de la formación del propio fantasma. No resultaría completa la explicación de la aprehensión sensible si no se hiciese una referencia a otra potencia sensible, desde la cual se podrá valorar la realidad y descubrirla significativa; consecuentemente, objeto de apetición. Esta facultad es la estimativa, sobre la que se profundiza a continuación.

### 6.3 *Estimativa y cogitativa*

De acuerdo con el planteamiento tomista, el conocimiento es un proceso aprehensivo escalonado en el cual el objeto de la facultad inferior es la materia de la superior. Así, los sensibles externos, en tanto que cualidades de los objetos, son aprehendidos sin la materia en la que inhiere y, por la facultad imaginativa, serán conocidos formando un fantasma de la realidad aprehendida. Manzanedo entiende que *«la fantasía considera las cosas según un aspecto más universal y abstracto; las considera prescindiendo de su presencia o ausencia físicas»*.<sup>644</sup>

Como ya se ha comentado, el Aquinate utiliza, en general, el término “abstraer” especialmente cuando hace referencia a la actividad intelectual; mientras que Manzanedo la utiliza en un sentido más lato, abarcando también las demás facultades que intervienen en el proceso de conocimiento, aún en la dimensión sensitiva. La actividad del sentido común y la imaginación puede considerarse en cierto modo abstracción, ya que por su actividad se desmaterializa la cosa conocida, aunque no prescindiendo de particularidad, las condiciones materiales, sus cualidades sensibles: color, tamaño, etc. El intelecto, en cambio, trasciende las condiciones materiales de la percepción alcanzando el universal; por ello es considerada una potencia abstractiva.<sup>645</sup>

---

<sup>643</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 137.

<sup>644</sup> MANZANEDO, M.F., "Las propiedades de la fantasía y sus relaciones con otras potencias". *Revista de Filosofía*, 1965. Vol. 24, núm. 94-95, p. 214.

<sup>645</sup> Xavier Zubiri apunta a una síntesis del proceso cognoscitivo con su expresión “inteligencia sentiente”, que desarrolla en un libro con idéntico título. ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza, 1981, p. 2. «Porque como los sentidos nos dan en el sentir humano cosas reales, con todas sus limitaciones, pero cosas reales, resulta que esta aprehensión de las cosas reales en cuanto sentidas es una aprehensión sentiente; pero en cuanto es una aprehensión de realidades, es aprehensión intelectual. De ahí que el sentir humano y la intelección no sean dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un sólo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente. No se trata de que sea una intelección vertida primariamente a lo sensible, sino que se trata del inteligir y del sentir en su propia estructura formal. No se trata de inteligir lo sensible y de sentir lo inteligible, sino de que inteligir y sentir constituyen estructuralmente —si se quiere emplear un vocablo y un concepto impropios en este lugar— una sola facultad, la inteligencia sentiente. El sentir

El fantasma, producido por la imaginación, se comporta como especie material sensible en la cual la cogitativa aprehende el valor de las cosas imaginadas,<sup>646</sup> que es una intención no sentida.<sup>647</sup> Por esto afirma Victorino Rodríguez que «*la cogitativa percibe su objeto propio, las "especies no sentidas", en el fantasma de la imaginación*».<sup>648</sup> Recogiendo lo propuesto por Avicena y Algazel, como fundamento desde el que entender el desarrollo posterior que hace el Aquinate, explica Domingo Báñez que:

El acto propio de esta potencia [la estimativa/ cogitativa] es expresar ciertas especies no sentidas mediante las especies sentidas que se graban en la fantasía, como por ejemplo de la imagen del lobo se expresa la especie de la enemistad; y de modo similar a partir de otras imágenes se expresa la especie de la amistad, de la conveniencia y la inconveniencia, de la paternidad y de la filiación, como cuando quien mira a un hombre iracundo que habla consigo mismo o de aspecto torbo, las palabras del hombre y su figura revela el papel de los sentidos externos y del sentido común a la fantasía. De lo cual se sigue que la cogitativa manifiesta la especie no sentida de la ira o de la enemistad de aquel hombre hacia él a partir de las especies sentidas de esa figura y de esa locución que estaban en la fantasía; y así por esas cosas aprehende el hombre a su enemigo o la ira, y casi al momento concluye que éste es mi enemigo porque habla con ira, etc. De modo análogo, de las palabras benévolas y del aspecto benigno se manifiesta la especie de la amistad y del amor hacia él.<sup>649</sup>

Por otra parte, Armando Segura, explicando a santo Tomás, comenta:

---

*humano y el inteligir no sólo no se oponen sino que constituyen en su intrínseca y formal unidad un solo y único acto de aprehensión. Este acto en cuanto sentiente es impresión; en cuanto intelectual es aprehensión de realidad. Por tanto el acto único y unitario de intelección sentiente es impresión de realidad. Inteligir es un modo de sentir, y sentir es en el hombre un modo de inteligir*». Tanto la argumentación de Zubiri como su conclusión difieren de lo que se argumenta y concluye desde la tradición aristotélico-tomista. La realidad psicológica parece exigir la distinción entre distintos actos de conocimiento, mediante los cuales la persona humana conoce –que no entiende– las cosas que impresionan sus sentidos. El énfasis en la unidad del conocimiento humano que argumenta Zubiri se basa en un uso heterodoxo de las nociones aristotélico-tomistas innecesario, pues desde la distinción ordenada de las diversas potencias psíquicas y sus actos, tal y como lo hace santo Tomás, no se pierde la continuidad cognoscitiva –como se pretende mostrar y defender en este trabajo.

<sup>646</sup> ALLERS, R., "The Vis Cogitativa and Evaluation". *The New Scholasticism*, 1941. Vol. 15, núm. 3, p. 201. «*It seems, therefore, correct to define the proper object, in this regard, of the vis cogitativa as any value whatsoever, in so far as it is realized in a particular thing or a particular situation and apprehended as such*».

<sup>647</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 319. «*Il dinamismo percettivo che si origina dai sensibili propri, si sviluppa poi, come attorno a due poli di contenuti complementari, nei sensibili comuni e nei sensibili "per accidens". I sensibili comuni, che sono dati in qualche modo –in quanto in qualche modo è dato il continuo cromatico, tattile, acustico– della impressione dei sensibili propri, emergono nella fissazione utilitaria della cogitativa. I sensibili "per accidens", conseguenti all'esperienza primaria delle qualità sensoriali, passando alla fissazione dei sensibili comuni, si consolidano maggiormente in sé, in quanto le costanti fenomenali soggettive ricevono un "riferimento oggettivo" che è appunto la costante fenomenale oggettiva, un sensibile comune o una combinazione di alcuni di essi*».

<sup>648</sup> RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La imaginación". *Estudios filosóficos*, 1963. Vol. 12, núm. 30, p. 224. Siendo fieles a lo que santo Tomás refiere como objeto propio de la cogitativa, las "*intentiones insensatae*", cabría rectificar la traducción de Rodríguez, quien refiere las "*especies no sentidas*" como objeto de tal facultad, por "*intenciones no sentidas*", para evitar confusiones conceptuales derivadas del uso preciso –y distinto– que tienen estos términos en los textos del Aquinate.

<sup>649</sup> BÁÑEZ, D., *Tratado sobre el hombre (II). Comentario a Suma Teológica, I, q. 78 q. 79*. Pamplona: Eunsa, 2011, p. 298-299.



La relación de la cogitativa con la imaginación es muy íntima pero no hasta llegar a una identificación que atribuyese a la imaginación las funciones de la cogitativa, según el pensamiento del Santo. La cogitativa “discierne” datos empíricos, los sintetiza o generaliza y los valora en concreto. Su función específica, es subsumir lo particular sensible en lo general sensible. La imaginación produce “desordenadamente” las imágenes (*phantasmata*) que son síntesis sensoriales más elevadas, que las fugaces percepciones.<sup>650</sup>

La explicación que hace Segura parece atribuir cierta capacidad de generalización a la facultad cogitativa; aunque, siendo fieles a santo Tomás, se entiende que la cogitativa compara intenciones individuales, pero el Aquinate no parece referirse a ella como a una capacidad generalizadora o sintetizadora, pues la cogitativa capta sensibles *per accidens* y los compara con los ya conservados. A pesar del origen etimológico que se puede trazar de la cogitativa en la discursividad (*διάνοια*), no se justifica la atribución de una capacidad de generalizar a esta facultad del nivel sensible, sino sólo la comparación (*collatio*). Precisamente, como se ha visto, la explicación tomista rectifica la interpretación de Averroes, por la cual la cogitativa es vista como una facultad casi intelectual. La mayor perfección de la cogitativa respecto de la estimativa, es porque participa de la razón. Así lo explica el Aquinate al comentar en II *De anima*:

Sin embargo, hay diferencias entre la cogitativa y la estimativa. Por la cogitativa se aprehende al individuo en cuanto existe bajo una naturaleza común; que le sucede, en cuanto se une a la potencia intelectual, a tal efecto, en el sujeto; pues conoce este hombre en cuanto es este hombre, y este fuego en cuanto que es este fuego. En cambio, la estimativa no aprehende algo en cuanto individuo, según que es bajo una naturaleza común, sino solamente lo que es término o principio de alguna acción o pasión; como la oveja conoce éste cordero, no en cuanto es éste cordero, sino en cuanto es amamantable [*lactabilis*] por ella; y esta hierba en cuanto es su comida. Pues las demás cosas a las que no se extiende su acción o pasión, de ningún modo las aprehende su estimativa natural. En efecto, la estimativa es naturalmente dada a los animales y por ella se ordenan en acciones o pasiones, para perseguirlas o rehuirlas.<sup>651</sup>

Así lo mantiene también Domet de Vorges, explicando que el ser humano, a diferencia del animal, no considera solamente, ni tampoco principalmente, las cosas como fines de su

---

<sup>650</sup> SEGURA, A., "El alma humana". En: Forment Giral, E., *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP, 2003, p. 475.

<sup>651</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sent. D.A.*, Lib. 2, lect. 13, núm. 16. «*Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa, et aestimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, in quantum unitur intellectivae in eodem subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis; et hanc herbam, in quantum est eius cibus. Unde alia individua ad quae se non extendit eius actio vel passio, nullo modo apprehendit sua aestimativa naturali. Naturalis enim aestimativa datur animalibus, ut per eam ordinentur in actiones proprias, vel passiones, prosequendas, vel fugiendas*».

acción, pues está dotado de una facultad más elevada que le permite ver a estas cosas en ellas mismas, como realidades existentes y cuya existencia interesa. De esta forma:

Para el animal, el naranjo que hemos considerado será un objeto agradable o útil: la abeja verá un lugar en el que se encuentran flores aromáticas y miel a recoger; el pájaro verá frutos a picotear para sacar su jugo. El hombre, por encima de considerar todas estas cosas, por encima de preocuparse del perfume de la flor o de la excelencia del fruto, de entrada, dirá: he aquí un naranjo, esto es un naranjo.<sup>652</sup>

Además, cabría profundizar también en la consideración que hace Segura de la actividad imaginativa y el uso que hace de la noción “percepción”; pues en la medida en la que, por ejemplo, no sólo se “ve” sino que se “ven cosas”, ya se aprehende la realidad en un fantasma ordenado. La ordenación o integración de los sensibles en la formación del fantasma es recibida gracias a la captación de los sensibles comunes, que sirven de integradores de las cualidades sensibles pertenecientes a la cosa que se conoce.

Finalmente, la elaboración última de los sentidos internos, más allá del fantasma imaginativo, consiste en una especie sensible que prepara a éste para que sea inteligible, deviniendo así la materia a partir de la cual el intelecto abstraerá una especie universal.

Fabro lo resume así:

En pocas palabras, la función de la cogitativa marca el límite del conocimiento infraracional en el hombre; ella proporciona los esquemas al intelecto, más actuales sobre las condiciones de hecho de la realidad (*phantasmata*), de los cuales el intelecto abstrae el universal y por los cuales se puede unir en la reflexión con la realidad concreta a la cual se refieren los esquemas, y objetivar en ella el contenido del universal.<sup>653</sup>

Fabro parece utilizar el término “esquema” para referirse tanto a la especie del sentido como para referirse también a la representación sensible interior ordenada, el fantasma de lo percibido. Además de poder entenderlo en su sentido etimológico, figura, el término “esquema” también se utiliza para referirse al *experimentum*, que es un conjunto ordenado de especies. Explica Fabro:

Por lo tanto se debe reconocer que los contenidos representativos –por el hecho de que proceden de lo indistinto a algo distinto en torno a un núcleo permanente del objeto– no permanecen cerrados y aislados en sí, sino que se integran en un contenido que se refiere a todos, y a todos los resume sintéticamente, y que se reproduce como tal en cada nueva experiencia. La integración que aquí interviene es bastante distinta de aquélla que puede darse por la asociación de las ideas; en la percepción la contribución de la experiencia pasada tiende a la realización fenoménica del significado como un “todo” cualificado e inmediatamente dado: la asociación es uno de los factores secundarios de la percepción, no el primario que es *la incorporación del significado*.

<sup>652</sup> VORGES, D.D., *La perception et la psychologie thomiste*. París: Roger, A.; Chernoviz, F., 1892, p. 89. T.N.

<sup>653</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 178.

[...] Llamo esquema perceptivo al efecto de esta "solidificación" discriminativa. Decimos entonces, aunque sea provisionalmente, que el acto de percepción de una conciencia madura consiste en la "animación" del esquema perceptivo y en la "realización" de sus contenidos como contenido de experiencia actual. Las actualizaciones perceptivas, como toda manifestación vital, aunque son siempre originales no se construyen jamás "ex novo" o "ex nihilo", comenzando siempre por el principio; todo acto de percepción se considera más bien en relación al crecimiento y maduración psíquica alcanzada por el sujeto. La entidad de tal crecimiento viene dada por el grado de "depuración" del esquema perceptivo: la depuración no puede llevarse a cabo más que por la cogitativa, que viene así a colocarse, incluso fenomenológicamente, en el centro de la vida interior.<sup>654</sup>

Parece más propio utilizar el término "esquema" para referirse a lo conocido por la facultad cogitativa; pues, aunque etimológicamente significa figura, las implicaciones relacionales constitutivas de un "esquema", en el uso corriente del término, lo acercan más a la actividad cogitativa que a la imaginativa –por la que simplemente se produce una representación unificada de la cosa. Cabría distinguir, en todo caso, un "esquema formal", que es al que se refiere la escuela de la Gestalt, de un "esquema intencional" –distinciones sobre las que se profundizará seguidamente.

El descubrimiento de ciertas intenciones en la cosa conocida, de la cual se posee una imagen sensible intencional, incorpora un significado rudimentario que será posteriormente perfeccionado cuando se entienda la cosa percibida. Así, por la cogitativa se pone en relación la cosa con su utilidad y, consecuentemente con su deseabilidad en un momento determinado; de tal manera que por la actividad cogitativa, al descubrir un "significado", se pone en relación la cosa percibida con una determinada valencia afectiva.

Resulta interesante el desarrollo que hace Daniel De Haan, al proponer una división de la actividad cogitativa en tres tipos de "perceptos": aspectuales, accionales y afeccionales. Explica: «*las intenciones individuales son el objeto propio o formal de la potencia cogitativa y admiten una división tripartita en intenciones o perceptos aspectuales, accionales y afeccionales*».<sup>655</sup> Mediante esta clasificación pretende distinguir los distintos ámbitos en los que la cogitativa perfecciona la percepción: en cuanto al conocimiento particular de la cosa, a su orientación a la acción y a la repercusión afectiva en quien la percibe, respectivamente. La tripartición resulta de una lectura de los textos del Aquinate, contrastados con ideas de diferentes pensadores modernos. En su escrito, comenta el autor, pretende demostrar –compartiendo la intención de esta tesis– la actualidad y valor de la propuesta tomista. Concluye el artículo diciendo:

---

<sup>654</sup> Ibid., p. 192-193.

<sup>655</sup> DE HAAN, D.D., "Perception and the Vis Cogitativa: a Thomistic Analysis of Aspectual, Actional, and Afectional Percepts". *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2014. Vol. Julio, núm. 1, p. 2. T.N; Cf. DE HAAN, D.D., "Moral Perception and the Function of the Vis Cogitativa in Thomas Aquinas's Doctrine of Antecedent and Consequent Passions". *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2014. Vol. 25, núm. 1, p. 313 y ss.

Este estudio ha proporcionado, como mínimo, un esbozo de cómo una filosofía tomista de la percepción y la doctrina de la potencia cogitativa pueden contribuir a los acercamientos contemporáneos a la percepción, y puede enriquecerse con las doctrinas que se encuentran en la psicología ecológica de James Gibson, en la teoría actualista (enactive theory) de la percepción de Alva Noë y la fenomenología realista de Robert Sokolowski. También he sugerido varias formas en las que esta propuesta tomista de la percepción contribuye y amplifica el tratamiento que Alasdair MacIntyre hace de la biología metafísica de los seres humanos y las diferencias más significativas entre los animales racionales y los demás animales.<sup>656</sup>

El estudio de De Haan hace patente la potencia de la propuesta de santo Tomás, en referencia especial a la controvertida facultad "cogitativa", desde la cual establece relaciones con propuestas psicológicas contemporáneas. La teoría de los sentidos internos se prevé un campo fértil desde el que explicar adecuadamente la percepción, tanto animal como humana.

Parece compartido por los tomistas, así como por los teóricos contemporáneos de la percepción, que la aprehensión de la realidad conlleva la posesión de un objeto mental que intenciona, de algún modo, la realidad aprehendida. Genéricamente, puede referirse este objeto como "esquema", por cuanto contiene "trazos" que son "reflejo" de cierta realidad.

"Esquema" es una noción que ha tenido distintos usos en los autores y, en el caso que nos ocupa, se debe distinguir el modo en el que Fabro la entiende, del uso que se hace de ella en la propuesta kantiana. El esquema trascendental kantiano es *a priori*.<sup>657</sup> Dice Fabro: «Kant precisa la naturaleza del esquema considerándolo como una determinación de la forma del sentido interno, el tiempo, que es por lo tanto la condición formal para la unificación de todas las representaciones. [...] Los esquemas no son por lo tanto más que una "resonancia" –desde arriba hacia abajo– de los conceptos puros a priori en la sensibilidad». Y sigue, resumiendo la idea de Kant:

El esquema de un concepto es esa condición formal y pura de la sensibilidad a la que se restringe el concepto del entendimiento en su uso, y esquematismo del entendimiento puro es el modo de comportarse el entendimiento con estos esquemas. El esquema no es por lo tanto una imagen, sino más bien la representación de un método para representar una multiplicidad, según un cierto concepto, en una imagen: esquema de un concepto es

---

<sup>656</sup> DE HAAN, D.D., "Perception and the Vis Cogitativa: a Thomistic Analysis of Aspectual, Actional, and Affectional Percepts". *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2014. Vol. Julio, núm. 1, p. 53. T.N.

<sup>657</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 233. «Da un lato Kant ha fatto gli schemi troppo separati dai contenuti sensoriali –riducendoli a funzioni a priori– dall'altro ha messo un divario troppo grande fra le due forme della sensibilità nelle quali si realizzano gli schemi e le dodici categorie: il tutto imbrogliato nella nestringibile matassa di una necessità di applicare una forma (intelligibile o sensibile alla materia caotica, e della impossibilità di farlo, una volta che forma e materia sono poste all'inizio essere al di fuori ed eterogenee (sachfremde, direbbe il Wertheimer) l'una all'altra».

la representación del procedimiento general por el que la imaginación ofrece a tal concepto su imagen.<sup>658</sup>

El esquema, además, parece contener una valoración de la realidad por la cual se puede relacionar con las demás cosas conocidas más allá de sus semejanzas físicas. Explica Fabro:

Sentido común y fantasía concurren a la formación de las constantes numéricas, que al principio son como disposiciones vagas para la percepción del continuo espacial y temporal, y sucesivamente se fijan en las estructuras perceptivas dinámicas que son los esquemas perceptivos. Al sentido común y a la fantasía pertenece propiamente la percepción del continuo, mientras que los esquemas son debidos a la cogitativa.<sup>659</sup>

La epistemología empirista, al simplificar los contenidos psíquicos a sensaciones, no puede elaborar satisfactoriamente una distinción entre los distintos aspectos percibidos de la realidad, como por ejemplo, los percibidos accidentalmente de aquellos que han sido sentidos *per se*, es decir, aquellos que han sido directamente conocidos por las facultades sensitivas externas. Cornelio Fabro, confrontando asociacionismo y teoría de la Gestalt como dos posturas contrapuestas, las critica diciendo:

Al asociacionismo se debe objetar que lo que regula la experiencia actual no es la experiencia pasada, simplemente repetida, sino un "esquema" de la misma, una estructura: en esto tiene razón la Gestalttheorie. Pero a la Gestalttheorie hay que decirle que los esquemas no tienen una estructura propia independiente de la actividad asimiladora que los ha hecho surgir.<sup>660</sup>

Fabro, utilizando la equívoca noción de esquema, distingue dos tipos de esquemas: los esquemas perceptivos y los esquemas racionales. Explica:

Además de los esquemas sensoriales, estarán también los esquemas racionales. Son aquellos que establecen el fundamento para las relaciones abstractas y generales; consideran a los objetos y a los sujetos bajo la relación del número, género, relación, acción...; Así por lo tanto, introducen relaciones en las relaciones, esquemas en los esquemas y en el hombre frecuentemente se unen a los signos simbólicos y al lenguaje. Sin embargo, se debe sostener que antes de la aparición de los signos simbólicos de la lógica verbal, antes del organizarse de la palabra en proposiciones, existe una lógica imaginativa, muda o no verbal, ciertamente bastante limitada, pero que precediendo y sin la ayuda del lenguaje, crea y elabora, por lo menos hasta un cierto punto, el número, el concepto, la idea que no son todavía la idea conceptual, el juicio, el discurso inferencial. [...] Incluso sin el auxilio de la palabra o de otros "signos" propiamente dichos, las estructuras esquemáticas no verbales han de considerarse verdaderamente racionales, e

---

<sup>658</sup> Ibid., p. 195-196.

<sup>659</sup> Ibid., p. 312.

<sup>660</sup> Ibid., p. 212.

incluso por sí solas pueden progresar mucho, aunque no tanto como cuando se ayudan del lenguaje.<sup>661</sup>

Las intenciones que conoce la cogitativa enriquecen el fantasma imaginativo, relacionándolo con otros elementos y ciertas emociones que pueden derivarse de un uso determinado de la cosa. Cuando algo es valorado vitalmente, según su utilidad o conveniencia, por ejemplo, algo como comestible, se enriquece el esquema perceptivo del objeto relacionándolo con su poder de saciar el hambre y con el placer que conlleva estar saciado. Por este motivo, la cogitativa enriquece, a otro nivel, el esquema rudimentario, fantasmático, que se posee de la cosa cuando es simplemente imaginada.

En los comentarios sobre la teoría psicológica de santo Tomás cabe considerar, en la discusión sobre el acto de la cogitativa, sobre el cual hay divergencias interpretativas, que esta facultad sea formativa de otra imagen distinta de la imaginativa y que su acto sea reflexivo.

Por un lado, Victorino Rodríguez, en sintonía con la idea de Fabro, resuelve la duda acerca de si en la cogitativa se genera otra imagen distinta de la imaginativa, considerando que:

Quizá la solución esté en reconocer que sí hay nueva producción de imagen en la cogitativa, pero sin reeditar el fantasma de la imaginación completado con una nueva relación, sino simplemente formando una especie-sensible-judicativa, específica y numéricamente distinta de la imaginaria, aunque con referencia a ella.<sup>662</sup>

Esta interpretación mantendría la naturaleza que santo Tomás da a la cogitativa, en cuanto concedora de los sensibles *per accidens* particulares, mediante una nueva especie. El comentario de Manzanedo y Fabro explicaría, de este modo, la atribución que se hace a la cogitativa en cuanto preparadora de los fantasmas para ser inteligibles.

Por otro lado, Manzanedo, siguiendo a santo Tomás en el uso genérico de la noción de "*phantasma*" en cuanto producto último de la actividad de los sentidos internos, explica:

Los "fantasmas" son conjuntos representativos, resultantes de la unificación de las especies sensitivo-internas, realizada por la cogitativa. Colaboran en su formación la fantasía, la memoria y la cogitativa (e incluso, remotamente, el sentido común y los sentidos externos). Pero la acción directora y última es siempre de la cogitativa. La cual no sólo conoce sus propias especies, sino también las de las potencias inferiores, y prepara inmediatamente los fantasmas para la intelección.<sup>663</sup>

Aceptando la base tomista de la explicación anterior y aceptando el uso genérico de *phantasma* que hace Manzanedo, sería quizás más preciso decir que es la razón que dirige

---

<sup>661</sup> Ibid., p. 204-205.

<sup>662</sup> RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La imaginación". *Estudios filosóficos*, 1963. Vol. 12, núm. 30, p. 225.

<sup>663</sup> MANZANEDO, M.F., "Las propiedades de la fantasía y sus relaciones con otras potencias". *Revista de Filosofía*, 1965. Vol. 24, núm. 94-95, p. 248.

la dimensión sensitiva; en todo caso, cabe entender que la cogitativa se llama razón particular en cuanto es permeada de racionalidad. De Haan descubre también, en la lectura del *De Veritate* (2.6. ad 2), un uso genérico de la noción “fantasía”, equiparándola con la razón particular, en cuanto movientes próximos.<sup>664</sup>

El planteamiento de Manzanedo parece sobredimensionar la actividad de la cogitativa, pues no deja de ser una facultad sensible que, como las demás, su actividad es más perfecta en cuanto participa de la razón. Aunque los fantasmas se hacen aptos para ser entendidos por la actividad cogitativa y memorativa, entender que la cogitativa ejerce como delegada o gerente de la facultad racional parece ser una interpretación particular de la participación racional de esta facultad y de una participación de la racionalidad de los demás sentidos internos delegada en o mediada por la cogitativa. Sería quizás más adecuado entender que la actividad cogitativa permite una síntesis sensorial apta para ser inteligible a la razón, que entenderla como delegada de la razón en el ámbito sensible –pues, como se ha comentado, los demás sentidos internos también participan de la razón. Consecuentemente, sería más propio decir que la razón es la facultad que organiza la vida sensible en el ser humano. También derivado del hecho de la participación de los sentidos internos en la razón, la noción “razón particular” ya engloba a los sentidos internos en el ser humano, y no exclusivamente la actividad cogitativa –resolviendo de esta forma los diferentes modos que utiliza el Aquinate para explicar este aspecto de la vida psíquica.

Atribuir el conocimiento de las propias especies a la facultad cogitativa parece intelectualizar en exceso su actividad; pues la única facultad reflexiva es la intelectual. Decir que la cogitativa conoce su acto es una imprecisión que debería, en todo caso, explicarse desde la actividad intelectual, en su “*conversio ad phantasmata*”, sobre la que se seguirá profundizando más adelante. Fabro, introduciendo una cita de santo Tomás, comenta: «*Por la cogitativa el entendimiento, en la reflexión, puede informarse no sólo del “an est”, sino también del “quid est” de lo singular*».<sup>665</sup> Esta explicación parece más fiel al pensamiento tomista y adecuada a la naturaleza de las diversas potencias psíquicas consideradas. El texto al que se refiere Fabro, se encuentra en las *Cuestiones disputadas al De anima*, en las que queda explicitada claramente la posición del Aquinate:

---

<sup>664</sup> DE HAAN, D.D., "Moral Perception and the Function of the Vis Cogitativa in Thomas Aquinas's Doctrine of Antecedent and Consequent Passions". *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2014. Vol. 25, núm. 1, p. 319. «*First, notice that in this passage Thomas has no difficulty oscillating between the particular reason and phantasia ["the particular reason and phantasia are proximate movers"], for, as was mentioned above, when imaginatio or phantasia is taken generically and synecdochically it includes the particular reason. Second, the particular reason proximately moves us to action –which includes moving the passions, but it also acts as a mediator for universal reason, which is a remote mover. In a similar way, I submit, sensation and imagination are remote movers of the sensitive appetite, and the cogitative power or particular reason is always a proximate mover*».

<sup>665</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 177.

El alma unida al cuerpo conoce al singular por el intelecto, no de modo directo, sino por cierta reflexión; esto es, en cuanto de aquello que aprehende de él inteligible, se revierte a considerar su acto y especie inteligible la cual es principio de su operación, y el origen de sus especies. Y así considera los fantasmas y singulares, en cuanto son fantasmas. Pero esta reflexión no se puede completar sino por la unión con la potencia cogitativa e imaginativa, que no están en el alma separada. Consecuentemente, el alma separada no conoce los singulares.<sup>666</sup>

Entonces, siguiendo al Doctor Angélico, no cabe atribuir la capacidad de reflexión sobre el propio acto a la cogitativa, como tampoco se atribuye al sentido común, ni a ninguna otra facultad sensitiva. El sentido común es llamado consciencia sensible en cuanto por su actividad, el individuo conoce los actos de los sentidos externos y los discierne, pero no porque el sentido común se conozca al reflexionar sobre su propio acto.

La teoría tomista de la cogitativa solventa el salto cognoscitivo del particular al universal con el que debe lidiar la epistemología dualista, contemporáneamente referida en términos de mente-cerebro, afirmando que hay una facultad psíquica que "prepara los fantasmas" para ser entendidos. Respecto de la actividad de la cogitativa, Fabro comenta:

La cogitativa, en la psicología Tomista, tiene la función precisa de reunir las constantes fenoménicas subjetivas y de determinar, en base a ellas, las objetivas que son los esquemas perceptivos, si vale el principio general de que todos nosotros, y el niño más que nadie, en tanto nos preocupamos de tomar conciencia explícita de los objetos y de sus múltiples aspectos, en cuanto somos empujados por necesidades particulares.<sup>667</sup>

En la valoración de lo sensible se comparan, componen y dividen *intenciones individuales*, que son sensibles *per accidens*.<sup>668</sup> Santo Tomás de Aquino entiende que los juicios cogitativos se conservan por la memoria conformando un *experimentum*,<sup>669</sup> que Victorino Rodríguez explica como «una forma de concimiento complejo que no trasciende el orden de lo sensible. Siendo un solo acto, implica dos o más términos singulares relacionados

---

<sup>666</sup> TOMÁS DE AQUINO, Q.D.D.A., a. 20, ad s.c. 1. «Ad primum quorum dicendum est quod anima coniuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe, sed per quamdam reflexionem; in quantum scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibile, revertitur ad considerandum suum actum et speciem intelligibilem quae est principium suae operationis, et eius speciei originem. Et sic venit in considerationem phantasmatum et singularium, quorum sunt phantasmata. Sed haec reflexio compleri non potest nisi per adiunctionem virtutis cogitativae et imaginativae, quae non sunt in anima separata. Unde per modum istum anima separata singularia non cognoscit».

<sup>667</sup> FABRO, C., *Percepción y pensamiento*. Pamplona: Eunsa, 1978, p. 400.

<sup>668</sup> JANSEN, R., *Aquinas on the cogitative power and the generation of the sense appetite*. Portland, OR: The Catholic University of America, 2005, p. 45. «For Thomas the principal and perhaps only manner in which the cogitative power moves the sense appetite is through an operation he refers to as collation It is an operation that goes beyond the same power's simple apprehension because in it are found the discursive processes of composing and dividing, terminating in a judgment about the suitability or unsuitability of a particular sensible thing with respect to the sensing individual».

<sup>669</sup> Cf. BUTERA, G., "Thomas Aquinas and Cognitive Therapy: An Exploration of the Promise of the Thomistic Psychology". *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 2010. Vol. 17, núm. 4, p. 359-360.



*entre sí*».<sup>670</sup> Esta operación se da sobre la imagen que se posee de lo percibido y se suma a o contrasta con anteriores juicios, conservados en la memoria, conformándose así el *experimentum* de aquello percibido.<sup>671</sup>

La facultad cogitativa puede llamarse intelecto en cuanto que tiene un juicio absoluto acerca de los singulares; en cambio, al intelecto, propiamente dicho, le corresponde el juicio de los primeros principios, y a la razón, el discurso de los principios a las conclusiones.<sup>672</sup> Sin embargo, advierte Domet de Vorges, «*el sentido y el intelecto no deberían ser jamás confundidas en una sola [facultad], y una de ellas no podría, sin cambiar de naturaleza, usurpar las funciones de la otra*».<sup>673</sup>

Victorino Rodríguez afirma que «*componer y dividir intenciones o especies no es otra cosa que formar juicios afirmativos y negativos*».<sup>674</sup> Cabría considerar, sin embargo, que lo que el Aquinate atribuye específicamente a la cogitativa es la comparación (*collatio*) de intenciones particulares; por lo que, aunque la cogitativa atribuya ciertas intenciones por similitud con las intenciones conservadas en el *experimentum* de la memoria, parece impreciso identificar esta actividad con la formación de juicios afirmativos o negativos.<sup>675</sup>

---

<sup>670</sup> RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección". *Estudios filosóficos*, 1957. Vol. 6, núm. 12, p. 253.

<sup>671</sup> JANSEN, R., *Aquinas on the cogitative power and the generation of the sense appetite*. Portland, OR: The Catholic University of America, 2005, p. 71. En una explicación, quizás demasiado racionalizante de la actividad cogitativa, explica el autor: «*If we alter the example of the wolf in ST I, q.78, a. 4, we could say that a man, perceiving through his proper senses the per se sensible of color, and the common sensibles of shape and movement (lupum venientem), apprehends by the first operation of the cogitative power the per accidens, the particular wolf. After apprehension, the cogitative power proceeds by inquiry and investigation into the particular qualities of the wolf as they relate to the dispositions and habits of the sense appetite, and concludes its discursive second operation with the composition "this wolf is harmful," at which point the sense appetite moves accordingly. Should the cogitative power discover that certain circumstances—such as the experience of having overcome like dangers—make it impossible for the wolf to pose a difficult danger, then its judgment would conclude in a division, and the sense appetite would not be reduced to the act of fear*».

<sup>672</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.E., Lib. 6, lect. 9, núm. 21. «*Est autem considerandum circa ea quae hic dicta sunt quod sicut pertinet ad intellectum absolutum in universalibus iudicium de primis principiis, ad rationem autem pertinet discursus a principiis inconclusiones, ita etiam circa singularia vis cogitativa hominis vocatur intellectus secundum quod habet absolutum iudicium de singularibus*».

<sup>673</sup> VORGES, D.D., *La perception et la psychologie thomiste*. París: Roger, A.; Chernoviz, F., 1892, p. 95. T.N.

<sup>674</sup> RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección". *Estudios filosóficos*, 1957. Vol. 6, núm. 12, p. 252; En un contexto distinto también lo afirma Elena Carrera en: CARRERA, E., "Lovesickness and the Therapy of Desire: Aquinas, cancionero Poetry, and Teresa of Avila's 'Muero porque no muero'"'. *The Bulletin of Hispanic Studies*, 2009. Vol. 86, núm. 6 734.

<sup>675</sup> TOMÁS DE AQUINO, D.V., q. 1, a. 11, co. «*Responsio. Dicendum, quod cognitio nostra quae a rebus initium sumit, hoc ordine progreditur, ut primo incipiatur in sensu, et secundo perficiatur in intellectu; ut sic sensus inveniatur quodam modo medius inter intellectum et res: est enim, rebus comparatus, quasi intellectus; et intellectui comparatus, quasi res quaedam: et ideo in sensu dicitur esse veritas vel falsitas dupliciter. Uno modo secundum ordinem sensus ad intellectum; et sic dicitur sensus esse falsus vel verus sicut et res; in quantum, videlicet, faciunt existimationem veram in intellectu, vel falsam. Alio modo secundum ordinem sensus ad res; et sic dicitur esse veritas vel falsitas in sensu, sicut et in intellectu; in quantum videlicet iudicat esse quod est, vel quod non est. Si ergo loquamur de sensu secundum primum modum, sic in sensu quodam modo est falsitas, et quodam modo non est falsitas: sensus enim et est res quaedam in se, et est indicativum alterius rei. Si ergo comparetur ad intellectum secundum quod est res quaedam, sic nullo modo est falsitas in sensu intellectui comparato: quia secundum quod sensus disponitur, secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat; unde Augustinus dicit in auctoritate inducta, quod non possunt animo enuntiare nisi affectionem suam. Si autem comparetur ad intellectum secundum quod est representativum rei alterius, cum quandoque representet ei aliter quam sit, secundum hoc sensus falsus*

Báñez, intentando esclarecer si en los sentidos internos hay juicios, proposiciones o discurso, expone cinco conclusiones:

La primera conclusión a la que llega Báñez es que *«a cualquier sentido, incluso al externo, le compete juzgar tomando “juicio” de modo amplio e impropio en cuanto connota la simple aprehensión de la cosa»*.<sup>676</sup>

La segunda conclusión es que *«el sentido común puede juzgar que algo es conveniente o disconveniente, y mostrar el bien apetitivo o lo malo según el sentido; pero no puede juzgar que algo es conveniente según aquella proporción justa, la cual no es percibida por el sentido; sino que tal juicio pertenece a la estimativa»*.<sup>677</sup> En esta conclusión, el autor hace la distinción entre el juicio basado en las especies percibidas por el sentido externo y el juicio basado en especies no percibidas por el sentido externo. De esta distinción se siguen dos tipos de juicios de conveniencia, el realizado por el sentido común y el realizado por la estimativa.

La tercera conclusión la enuncia así: *«todo aquello que juzga la potencia sensitiva inferior lo juzga también la potencia sensitiva superior, aunque bajo una razón más universal; por ejemplo, si el sentido común juzga que algo es conveniente según el sentido, también la estimativa tiene el mismo juicio, aunque bajo razón de más universal»*.<sup>678</sup> Sin embargo, para mantener esta conclusión debe resolver la objeción basada en que esto no sería posible porque en la estimativa no hay especies sentidas (sensibles per se) y, por lo tanto, no puede asumir los juicios del sentido común; además de que esto parecería implicar un

---

*dicitur, in quantum natus est facere falsam existimationem in intellectu, quamvis non necessario faciat, sicut et de rebus dictum est: quia intellectus iudicat sicut de rebus, ita et de his quae a sensibus offeruntur. Sic ergo sensus intellectui comparatus semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria, sed non semper de dispositione rerum. Si autem consideretur sensus secundum quod comparatur ad res, tunc in sensu est falsitas et veritas per modum quo est in intellectu. In intellectu autem primo et principaliter invenitur veritas et falsitas in iudicio componentis et dividitatis; sed in formatione quiditatum non nisi per ordinem ad iudicium quod ex formatione praedicta consequitur; unde et in sensu proprie veritas et falsitas dicitur secundum hoc quod iudicat de sensibilibus; sed secundum hoc quod sensibile apprehendit, non est ibi proprie veritas vel falsitas sed solum secundum ordinem ad iudicium; prout scilicet ex apprehensione tali natum est sequi tale vel tale iudicium. Sensus autem iudicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus; de quibusdam autem quasi per quamdam collationem, quam facit in homine vis cogitativa, quae est potentia sensitivae partis, loco cuius in aliis animalibus est aestimatio naturalis; et sic iudicat vis sensitiva de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens. Naturalis autem actio alicuius rei semper est uno modo, nisi per accidens impediatur, vel propter defectum intrinsecus, vel extrinsecus impedimentum; unde et sensus iudicium de sensibilibus propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio; sed de sensibilibus communibus vel per accidens interdum iudicium sensus fallitur. Et sic patet qualiter in iudicio sensus potest esse falsitas. Sed circa apprehensionem sensus sciendum est, quod est quaedam vis apprehensiva, quae apprehendit speciem sensibilem sensibili re praesente, sicut sensus proprius; quaedam vero quae apprehendit eam re absente, sicut imaginatio; et ideo semper sensus apprehendit rem ut est, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio; sed imaginatio ut plurimum apprehendit rem ut non est, quia apprehendit eam ut praesentem, cum sit absens; et ideo dicit philosophus in IV Metaph., quod sensus non est dicens falsitatis, sed phantasia».*

<sup>676</sup> BÁÑEZ, D., *Tratado sobre el hombre (II)*. Comentario a Suma Teológica, I, q. 78 q. 79. Pamplona: Eunsa, 2011, p. 270.

<sup>677</sup> Ibid., p. 271.

<sup>678</sup> Ibid., p. 272.

duplicidad en la conservación de las especies sentidas *per se*, es decir, en la imaginación y en la memoria. Báñez resuelve este conflicto explicando que:

A esto se responde fácilmente que, así como el sentido común juzga de todos los objetos sobre los cuales juzgan los sentidos externos, mediante los cuales percibe las especies de todos sus objetos no bajo la misma razón sino por otra más elevada y pura, y especies más abstractas por las que puede juzgar del color en cuanto que visible y del sonido en cuanto que audible (aunque bajo una razón más alta), así rectamente la estimativa puede juzgar de las especies sentidas que están en la fantasía, y asume otras especies más altas y puras, por las que puede juzgar de la conveniencia de la cosa según el sentido, bajo una razón más perfecta que la fantasía. Las especies de los sentidos superiores contienen de modo más eminente aquello que contienen las potencias inferiores.<sup>679</sup>

En la cuarta conclusión, Báñez afirma que *«el juicio particular según el tercer sentido –que consiste en la composición y la división– en el que se encuentra la verdad o falsedad no puede darse en ningún sentido interno –incluso en la estimativa, en cuanto que es un sentido, según las cosas que le son propias»*. Basándose en Aristóteles, mantiene que la composición y la división son operaciones que pertenecen al intelecto, a la que los aristotélicos, comenta Báñez, incluyen el discurso –por cuanto es, dice el autor, *«cierta composición de las premisas con la conclusión»*. De ahí se sigue que en ningún sentido haya propiamente “proposición” –por cuanto implica verdad o falsedad. En el caso contrario, observa el autor, *«sí en la cogitativa o en la reminiscencia hubiera composición y discurso como algo propio suyo, se seguiría que en la sensualidad que se sigue del juicio de la cogitativa habría alguna libertad propia, además de la libertad de la voluntad»*,<sup>680</sup> lo cual es incoherente con la antropología aristotélico-tomista.

La quinta y última conclusión, que Báñez estima más probable y conforme a santo Tomás que su contraria, es que *«la cogitativa y la reminiscencia, aunque por su propia naturaleza y tomadas en sí mismas no pueden tener proposición, ni discurso, ni juicios, sin embargo por su unión al intelecto y por participación de su virtud puede ejercer estas tareas superiores a su naturaleza»*.<sup>681</sup> Desde esta afirmación, el autor puede concebir que en la reminiscencia se dé cierta reflexión sobre sus propios actos que versan sobre lo singular y que pueda darse en el sentido una proposición en la que ambos extremos sean un término singular, como “Pedro es esta cosa blanca”.

La actividad comparativa (*collativa*) de la cogitativa se puede llamar discursiva (*διάνοια*) por participar de la razón. Consecuentemente, parece más preciso entender que el acto cogitativo es una parte del juicio y no el juicio absolutamente hablando –que pertenecería

---

<sup>679</sup> Ibid., p. 273.

<sup>680</sup> Ibid., p. 273-274.

<sup>681</sup> Ibid., p. 275.

propriadamente a la razón– que no prescinde de la actividad de los sentidos internos, pues no se puede pensar sin imágenes. Comenta Báñez:

La cogitativa humana [...] posee algún discurso por la unión que tiene con la razón, y no sólo por el instinto natural, sino que con un cierto discurso aprehende de este modo las intenciones no sentidas; por ejemplo, hace este silogismo: “éste es mi enemigo, y éste es Pedro; luego Pedro es mi enemigo”. Análogamente puede formar un discurso del tipo: “Platón es mi enemigo; Juan es hijo de Platón, luego Juan es mi enemigo”. Además la cogitativa humana es la que causa los juicios temerarios en el hombre; como cuando por una leve injuria, o por la negación de algún pequeño obsequio, se concluye la enemistad entre ellos; o, al contrario, de insuficientes indicios se sigue el torpe amor entre el hombre y la mujer, y otras cosas de este tipo. Y por eso, si no se regula por la razón, muchas veces el apetito irascible y concupiscible mueven irracionalmente a todos.<sup>682</sup>

Peghaire mantiene que la razón particular (*ratio particularis*)<sup>683</sup> es la facultad cogitativa en tanto que participa de la razón en su uso práctico; participación por la que la cogitativa estaría implicada en la premisa menor del silogismo práctico.<sup>684</sup> La premisa mayor sería un juicio universal práctico (del intelecto práctico o razón práctica), la premisa menor sería un juicio de la razón particular (de la cogitativa participada de la razón práctica) y la conclusión sería la apetición.<sup>685</sup>

Cabría tener en cuenta que el enunciado particular de la cogitativa: “...y esto es tal”, a partir del cual se sigue la conclusión del silogismo, es un juicio particular que versa sobre el sensible, pero exige que se conozca como ejemplar o caso particular de algo, que ya se conoce, entonces, universalmente. Teniendo esto en cuenta, se justifica el comprender el

<sup>682</sup> Ibid., p. 299.

<sup>683</sup> PEGHAIRE, J., *Intellectus et ratio selon s. Thomas d'Aquin*. Ottawa: J. Vrin - Inst. d'études médiévales, 1936, p. 15. «*Saint Thomas en fait [de la ratio particularis] une faculté de connaissance sensible et l'identifie avec la "cogitative". En effet entre l'opération de ce sens interne et celle de la ratio, faculté immatérielle, il y a analogie de proportionalité: "Interdum autem ipsa vis cogitativa, quae est potentia animae sensitivae, ratio dicitur, quia confert (c'est-à-dire procède par une sorte de discours) inter formas individuelles (d'où son nom de ratio particularis) sicut ratio proprie dicta inter formas universales, ut dicit Commentator in III De Anima, com.58"*».

<sup>684</sup> Ibid., p. 21. «*Le syllogisme prudentiel aura donc une majeure universelle qui, immédiatement ou non, devra se rattacher à l'intellectus des principes universels, soit spéculatifs soit pratiques. Sa mineure, elle, sera singulière. Elle sera donc posée par une faculté qui sera nécessairement un sens: "Les singuliers dit Aristote, cité par saint Thomas, doivent être connus par un sens". Ce sens quel est-il? Ce n'est pas un sens particulier, c'est-à-dire qui ait son sensible propre, mais un sens interne grâce auquel nous jugeons du particulier. On voit de suite que ce sens interne ne peut être que la cogitative ou ratio particularis, dont il a été question plus haut*». Analizado más extensamente más adelante, cabe no olvidar que el juicio prudencial reside propiadamente en la capacidad racional, no en la sensible. Por este motivo debe precisarse que la cogitativa es, en todo caso, sujeto secundario de la virtud de la prudencia.

<sup>685</sup> JANSEN, R., *Aquinas on the cogitative power and the generation of the sense appetite*. Portland, OR: The Catholic University of America, 2005, p. 89-90 «*The act of comparing ascribed to the cogitative power concludes with a judgment of suitability or harmfulness or the particular, accurately called the minor in the language of the practical syllogism. As Thomas presents his argument in ST I, q. 81, a. 3, the minor proposition serves to accomplish the end that first caused the practical universal reason to propose a major proposition of a certain kind. The third element of the practical syllogism follows the judgment of the cogitative power and consists in the movement of the sensitive appetite*»; DE HAAN, D.D., "Moral Perception and the Function of the Vis Cogitativa in Thomas Aquinas's Doctrine of Antecedent and Consequent Passions". *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2014. Vol. 25, núm. 1, p. 306. «*[...] Thomas can insist that the practical syllogism of practical reason consists in a universal major formed by the possible intellect, a singular minor presented by the cogitative power, and the conclusion, which is the decision to act*».

juicio de lo particular en cuanto proviene del intelecto, a modo de "*conversio ad phantasma*". La razón particular resulta ser, entonces, central en el dinamismo psíquico al ser indispensable para realizar juicios de conveniencia.<sup>686</sup> De Haan afirma: «*La doctrina tomista de la razón particular no se puede entender adecuadamente si no se entiende la manera en la que la cogitativa contribuye a los actos de la fantasía que están subordinados y participan en la acción unificada que fluye de la razón práctica y la voluntad*».<sup>687</sup>

El juicio cogitativo es un acto por el que se pone en relación el objeto apprehendido con las conveniencias del sujeto; pues, cuando uno tiene experiencia de la agradabilidad de una cosa, rápidamente la estima conveniente; y, contrariamente, si la experiencia es completamente desagradable, de modo espontáneo la juzga como nociva.

El acto de la cogitativa tiene repercusión en la dimensión apetitiva, no sólo siguiendo a la disposición natural del individuo sino a su experiencia (*experimentum*) previa. Por este motivo es fundamental, sobre todo en los niños, cuidar su experiencia, pues es la base desde la que empezarán a realizar sus estimaciones y, posteriormente, sus razonamientos. La educación se orienta precisamente disponer adecuadamente las potencias psíquicas para que se rijan según el orden de la razón; teniendo en cuenta que la experiencia se anticipa a su juicio, facilitándolo o confundiéndolo.

El niño encuentra el criterio de acción en sus padres y educadores: el modo que tienen de tratarlo y el modo en el que le explican la realidad que le rodea configuran en él una primera urdimbre de experiencia; pues las acciones de los mayores ejercen una fuerza ejemplar que mueve al niño a querer identificarse con ellos. Ellos le pueden disponer para desear el bien mayor en cada situación y a disponer sus potencias hacia su consecución; pues, aunque este deseo se diese espontáneamente en el niño, no podría imponerse a la vehemencia de sus pasiones, aún no ordenadas, que se convertirían en criterio último de su valoración y conducta. Al verlo realizado en sus educadores, el niño aprenderá a desear lo mejor, a estimarlo como tal y a no desesperar en su consecución, puesto que lo ha experimentado como realizable, en la acción de sus padres y educadores.

Es mediante la educación en la virtud experimentada desde la ejemplaridad de los educadores, que el niño adquirirá esta connaturalidad con el bien, no sólo en el campo ético sino también en el dianoético. Lo que es propio del ser humano es que sus facultades

---

<sup>686</sup> JANSEN, R., *Aquinas on the cogitative power and the generation of the sense appetite*. Portland, OR: The Catholic University of America, 2005, p. 96-97. «*The quality of suitability, though judged by the cogitative power, is determined by the sense appetite, and so again universal reason's political governance is contingent on what belongs to the sense appetite as its natural form, habit, and corporeal disposition. The impediment to the conclusion therefore is the sense appetite itself*»; FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 187. «*Una teoria della cogitativa è il fulcro della gnoseologia tomista*».

<sup>687</sup> DE HAAN, D.D., "Moral Perception and the Function of the Vis Cogitativa in Thomas Aquinas's Doctrine of Antecedent and Consequent Passions". *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2014. Vol. 25, núm. 1, p. 304. T.N.

sensitivas se dirijan racionalmente, en vistas al bien conocido por la razón y no por el bien sensible.<sup>688</sup>

El sustrato de la connaturalidad con el bien es guardado en la experiencia infantil por lo que vive y aprende de sus padres, conformando su modo de sentir y juzgar la realidad al de ellos. Sería este el motivo por el que parece que la cogitativa tiene una relación especial con la virtud de la prudencia, al ser una facultad por la que se valoran las cosas particulares. En relación a esta idea, explica Armando Segura:

El enlace, pues, de universal, particular y singular se realiza ahí mismo [en la cogitativa]. Así se elabora el silogismo práctico, que hace posible la prudencia y la acción moral, pero también toda actividad con proyección humana, no de "masas" o de colectivos, sino de la persona humana de carne y hueso. Aunque la cogitativa, no es la parte más noble del hombre –lo es el intelecto que nos define– es como la cocinera de la casa, sin la cual el hombre se movería en un mundo de ideas, platónico o kantiano muerto de hambre, sin poder entender esencias inteligibles. Un mundo de esencias, no abstraídas de las percepciones, no puede "encajar" con lo real y por lo tanto es ilusorio.<sup>689</sup>

Siguiendo una argumentación particular, Victorino Rodríguez explica que: «*Supuesto que la cogitativa tenga la función de juzgar sobre los singulares, no hay inconveniente en concederle la facultad de discurrir o hacer raciocinios también sobre los singulares. Al fin el raciocinio no pasa de ser un juicio un poco más complejo*».<sup>690</sup> Siguiendo la explicación de santo Tomás, sin embargo, cabe considerar que la actividad cogitativa no consiste en raciocinios, propiamente hablando, sino en comparar intenciones; siendo la razón aquella capacidad por la que se forman los juicios. Pero no puede identificarse la razón con la cogitativa, ni a ésta con la razón particular, que abarca la actividad de los demás sentidos internos. Además, el juicio es el resultado de un proceso discursivo (racional) que tiene en cuenta los conceptos universales y los particulares.

El acto de la estimativa valora la realidad, descubriéndola como significativa en uno u otro aspecto en relación a uno mismo: útil, conveniente, nociva. A diferencia de como la estimativa valora rápidamente lo conveniente, por la costumbre, la cogitativa "reconoce" la realidad.<sup>691</sup> La operación de "reconocimiento", de la que el ser humano es capaz cuando contrasta lo que percibe con el *experimentum* conservado en la memoria, es un paso que prepara lo conocido para ser entendido. El "reconocimiento" puede considerarse como una

---

<sup>688</sup> Cf. PALET, M., *La familia educadora del ser humano*. Barcelona: Balmes, 2000; PALET, M., *La educación de las virtudes en la familia*. Barcelona: Scire, 2007.

<sup>689</sup> SEGURA, A., "El alma humana". En: Forment Giral, E., *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP, 2003, p. 480.

<sup>690</sup> RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección". *Estudios filosóficos*, 1957. Vol. 6, núm. 12, p. 256.

<sup>691</sup> Cf. ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Universitat Abat Oliba CEU, 2005, p. 138-139; Cf. BUYTENDIJK, F.J.J., *L'homme et l'animal. Essai de psychologie comparé*. France: Gallimard, 1965, p. 139-146.

actividad fruto de la acción conjunta de la cogitativa y la memoria, de la razón particular,<sup>692</sup> quedando preparados los fantasmas para ser entendidos. Explica Segura:

El doble movimiento de lo singular, a lo universal y de lo universal a lo singular, es posibilitado por la doctrina metafísica de la participación, según la cual, las facultades inferiores son una participación de las superiores. Y por su parte, las superiores, en este caso el entendimiento, realizan las funciones de las inferiores, por medio de ellas, no eliminándolas sino "utilizándolas". Por tanto, hay una articulación ontológica a nivel de analogía entre todas las facultades del alma, desde las más inferiores al propio entendimiento. Esa articulación ontológica –puesto que el "verum" es trascendental convertible con el "ens"– posibilita una articulación cognoscitiva. Se conoce lo singular, porque la cogitativa participa ontológicamente de lo singular, en lo inferior y de lo universal inteligible, en lo superior.<sup>693</sup>

En el animal, en cambio, el horizonte de conocimiento de las cosas está limitado por el instinto o inclinación natural. Manzanedo, diversamente a lo mantenido en el presente trabajo, mantiene que la estimativa también participa de la razón: «según el Aquinatense, la estimativa participa algo de la razón; gracias a la estimativa y a la memoria sensitiva poseen los animales brutos una "prudencia imperfecta". La estimativa y la memoria son las potencias más elevadas en los animales irracionales».<sup>694</sup>

Para valorar el apunte de Manzanedo es útil distinguir entre "participación" de la razón y el de "refluencia";<sup>695</sup> apreciación que ya aparece en santo Tomás, quien se refiere a la prudencia de los animales en contraste con el *experimentum*, del que dice que los animales no parecen participar sino poco.<sup>696</sup> Los animales no tendrían una "refluencia" de la racionalidad en sus actividades psíquicas, puesto que no poseen la facultad racional, sino que participarían de la razón por cuanto las creaturas guardan semejanza con el creador.

---

<sup>692</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I-II, q. 51, a. 3, co. «*In apprehensivis autem potentiis considerandum est quod duplex est passivum, unum quidem ipse intellectus possibilis; aliud autem intellectus quem vocat Aristoteles passivum, qui est ratio particularis, idest vis cogitativa cum memorativa et imaginativa*».

<sup>693</sup> SEGURA, A., "El alma humana". En: Forment Giral, E., *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP, 2003, p. 483.

<sup>694</sup> MANZANEDO, M.F., "La imaginación en la dinámica psíquica". *Revista de Filosofía*, 1967. Vol. 24, núm. 100-103, p. 239.

<sup>695</sup> Este es un aspecto que necesita ser profundizado, como comenta Domet de Vorges, en VORGES, D.D., *La perception et la psychologie thomiste*. París: Roger, A.; Chernoviz, F., 1892, p. 94. «*Comment comprendre ce reflux de la raison générale sur la raison particulière? C'est une question que S. Thomas a laissée assez obscure, du moins pur nous, modernes, qui n'avons plus la tradition pure de son enseignement*».

<sup>696</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sent. Metaph.*, Lib. 1, lect. 1, núm. 15. «*Supra memoriam autem in hominibus, ut infra dicitur, proximum est experimentum, quod quaedam animalia non participant nisi parum. Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. Huiusmodi autem collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur: quae est collatio intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium. Et, quia ex multis sensibus et memoria animalia ad aliquid consuescunt prosequendum vel vitandum, inde est quod aliquid experimenti, licet parum, participare videntur. Homines autem supra experimentum, quod pertinet ad rationem particularem, habent rationem universalem, per quam vivunt, sicut per id quod est principale in eis*».

Santo Tomás habla de "oscura resonancia" (*obscuram resonantiam*)<sup>697</sup> para explicar esta participación de la racionalidad en los animales, por la cual sus actos estimativos parecen actos de prudencia.<sup>698</sup>

La facultad estimativa es la que dirige la vida del animal y su influencia sobre los afectos es análoga a la que existe en ser humano, entre la cogitativa y los afectos; aunque debe tenerse en cuenta que «*todos los movimientos del animal domesticado [...] se resuelven en complejos de asociación de imágenes cargados de emotividad del orden del binomio placer-dolor*».<sup>699</sup> Cabría reconocer conductas instintivas (estimativas) que trascienden este binomio, especialmente aquellas en las que el apetito irascible mueve en pro de la conservación individual o de la especie, cuando contraría el placer. A pesar de ello, el horizonte es la autoconservación o la pervivencia de la especie. Como comenta Buytendijk: «*el animal resta siempre animal, regido por el principio innato de su ocultación en aquello que existe en él, para él y por él*».<sup>700</sup> Por otro lado, Maritain considera que:

El instinto es, como he dicho, innato, común a todos los individuos de una misma especie, y éste presupone un saber que sólo los animales son capaces de poseer. Como lo que he señalado anteriormente hacia ciertos grupos de animales (incluyendo, pero no exclusivamente, en el caso del entrenamiento y de la domesticación) conductas que no son debidas de ninguna manera por el instinto, pero que –debido a experiencias sufridas por el sujeto cuando un cambio de medio o cualquier otro factor añade alguna novedad en su género de vida– provienen simplemente de costumbres adquiridas y transmitidas hereditariamente. Esto se aplica, por ejemplo, para nuestros perros domesticados que mueven la cola en señal de agradecimiento a su maestro.<sup>701</sup>

---

<sup>697</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.S., Lib. 3, dist. 27, q. 1, a. 4, ad 3. «*Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de intellectu et voluntate secundum respectum ad id in quo sunt. Vel dicendum, quod intellectu aliquo modo alia animalia participant per quamdam obscuram resonantiam, in quantum sentiunt; sicut et voluntate participant, in quantum habent appetitum sensualem, unde et in brutis voluntarium invenitur, ut dicit philosophus 3 Ethic. Non quod simpliciter voluntatem habeant*»; S.T., I-II, q. 91, a. 2, ad 3. «*Ad tertium dicendum quod etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur, nam lex est aliquid rationis, ut supra dictum est*»; Sent. D.A. Lib. 3, lect. 4, núm. 15. «*Dicit autem quod sapere inest paucis animalium, et non quod insit solis hominibus, quia etiam quaedam animalia participant aliquid prudentiae et aliquid sapientiae, scilicet quod recte iudicant de agendis per aestimationem naturalem*»; Cf. S.S., Lib. 1, dist. 15, q. 4, a. 1, ad 3; S.S., Lib. 2, dist. 39, q. 3, a. 1, co.; C.G., Lib. 3, cap. 97, núm. 3.

<sup>698</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 96, a. 1, co. «*In aliis enim animalibus invenitur, secundum aestimationem naturalem, quaedam participatio prudentiae ad aliquos particulares actus, in homine autem invenitur universalis prudentia, quae est ratio omnium agibilium. Omne autem quod est per participationem, subditur ei quod est per essentiam et universaliter*»; S.T., I, q. 96, a. 1, ad 4. «*Ad quartum dicendum quod alia animalia habent quandam participationem prudentiae et rationis secundum aestimationem naturalem; ex qua contingit quod grues sequuntur ducem, et apes obediunt regi. Et sic tunc omnia animalia per seipsa homini obediissent, sicut nunc quaedam domestica ei obediunt*»; D.V., q. 25, a. 2, co. «*Sed vis aestimativa, per quam animal apprehendit intentiones non acceptas per sensum, ut amicitiam vel inimitiam, inest animae sensitivae secundum quod participat aliquid rationis: unde ratione huius aestimationis dicuntur animalia quamdam prudentiam habere, ut patet in principio Metaphys. Sicut quod ovis fugit lupum, cuius inimitiam nunquam sensit. Et similiter ex parte sensitivae*».

<sup>699</sup> RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección". *Estudios filosóficos*, 1957. Vol. 6, núm. 12, p. 277.

<sup>700</sup> BUYTENDIJK, F.J.J., *Traité de psychologie animale*. París: Presses Universitaires de France, 1952, p. 134.

<sup>701</sup> MARITAIN, J., "À propos de l'instinct animal". *Revue tomiste*, 1973. Vol. 73, núm. 2, p. 251. T.N.



El ser humano, en cambio, es capaz de reflexionar sobre las propias inclinaciones naturales y de valorarlas universalmente. No hay una simple estimación de la realidad que produce una conducta instintiva, sino que puede haber una verdadera deliberación acerca de la situación, más allá de la pauta instintiva natural o aprendida por adiestramiento-refuerzo. Comentan Lombo y Giménez-Amaya:

En los animales irracionales, estimativa y memoria configuran la base cognoscitiva de lo que habitualmente es denominado como "instinto", es decir, el conocimiento que desencadena las emociones y mueve a la acción de manera más o menos rígida o determinada. En el ser humano, sin embargo, la conexión entre las facultades valorativas y la dinámica tendencial es mucho más flexible, y admite [...] la modulación de la inteligencia y la voluntad a través de los hábitos.<sup>702</sup>

La necesidad de "pensar antes de actuar" que se promueve en el educando apela a la capacidad reflexiva humana, que no sólo es consciente de sus actos sino que puede disponerlos en vistas a un ideal. Además, no sólo es capaz de incidir sobre los actos motrices, por ejemplo, deviniendo diestro en juegos de manos, sino también sobre sus emociones, actos del apetito. A esta labor está posibilitado todo ser humano en cuanto ser perfectible, educable.

El uso del término "instinto" puede ser equívoco puesto que el uso que hace de él el Aquinate es distinto del que se hace en el lenguaje actual. Comenta Manzanedo: «*El instinto, del que hablan los modernos, es un concepto semejante, mas no idéntico al de la estimativa. Pues, además del conocimiento estimativo, implica alguna apetición o tendencia. Es, por tanto, más amplio que la estimativa. Santo Tomás parece entender por instinto el "juicio natural" de la estimativa*».<sup>703</sup>

Respecto del comentario que hace Manzanedo, parecería más preciso entender que la estimativa se guía por el instinto o se da instintivamente, y no que el juicio estimativo coincida con el instinto. Maritain, intentando hacer un uso adecuado del término, explica que: «*Entre las diversas argucias así empleadas, parece que es necesario considerar, más que los instintos propiamente dichos, la obra de la cogitativa animal y del poder de aprendizaje, aquellos con los que se adquieren los hábitos transmitidos hereditariamente*».<sup>704</sup>

La estimativa, aunque no aparezca explícitamente en santo Tomás, parece ser tomada por algunos comentadores del Aquinate como la facultad superior de la dimensión cognoscitiva sensible. Alternativamente, se podría considerar que la memoria humana, por el

<sup>702</sup> LOMBO, J.A. y GIMÉNEZ AMAYA, J.M., *La unidad de la persona: aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*. Pamplona: EUNSA, 2013, p. 86.

<sup>703</sup> MANZANEDO, M.F., "Las propiedades de la fantasía y sus relaciones con otras potencias". *Revista de Filosofía*, 1965. Vol. 24, núm. 94-95, p. 238.

<sup>704</sup> MARITAIN, J., "À propos de l'instinct animal". *Revue tomiste*, 1973. Vol. 73, núm. 2, p. 241. T.N.

*experimentum* de las cosas que en ella se conservan, debiera ocupar o compartir esta posición. Genéricamente hablando, sería más adecuado considerar que las facultades intencionales son indispensables en cuanto puente entre la sensibilidad y el pensamiento, es decir, para justificar la continuidad entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual de las cosas aprehendidas. En cambio, Victorino Rodríguez expone que:

Si la experiencia sensible nos dejase en el umbral de la naturaleza substancial, el conocimiento intelectual de ésta nos resultaría sencillamente imposible. El puente entre el sensible externo y la naturaleza substancial lo establece la cogitativa. Por ella conocemos la naturaleza substancial de los individuos: al hombre Juan y al hombre Pedro, etc., y sobre este conocimiento se elabora la idea de hombre y todos los demás conceptos universales. Entre lo percibido por el sentido exterior y la idea hay un sensible "*per accidens*" (= el individuo substancial) que detecta la cogitativa.<sup>705</sup>

Victorino Rodríguez considera que entre los sensibles *per accidens* que capta la cogitativa hay: conveniencia, nocividad, utilidad, substancia, naturaleza individual y relaciones causales, entre otras. Fabro también comparte la idea por la cual «*por la cogitativa se conoce la substancia singular y los sensibles per accidens*».<sup>706</sup> Hay, sin embargo, dos apreciaciones que pueden hacerse a esta afirmación de Fabro: respecto del conocimiento de la substancia particular y también respecto de los sensibles *per accidens*, tal y como los concibe el autor.

Por un lado, Fabro parece afirmar que la substancia ya es conocida por el sentido;<sup>707</sup> idea que también parecen compartir con matices Lombo y Giménez-Amaya, cuando explican que:

Los sentidos internos captan dichos aspectos de una manera implícita; y así también los animales se dan cuenta de la unidad de la experiencia sensible y de la secuencia causal entre fenómenos. La primera permite alcanzar la substancia, es función propia del sentido común y de la imaginación en cuanto estas descubren la unidad y la continuidad de la experiencia interna. La segunda, en cambio, lleva a descubrir la causalidad, la cual es captada implícitamente por la estimativa y la memoria, en la medida en que constituyen un conocimiento práctico que conecta la experiencia subjetiva con la acción.<sup>708</sup>

En este punto debe precisarse el uso que se hace del término "substancia", pues puede inducir a cierta confusión respecto del objeto propio del sentido y el objeto propio del intelecto. Desde una lectura atenta a las explicaciones del Aquinate, cabe mantener que por el sentido se conocen los accidentes de la substancia unificados por los sensibles

---

<sup>705</sup> RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección". *Estudios filosóficos*, 1957. Vol. 6, núm. 12, p. 249.

<sup>706</sup> Cf. *Ibid.*, p. 265

<sup>707</sup> Cf. FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 176.

<sup>708</sup> LOMBO, J.A. y GIMÉNEZ AMAYA, J.M., *La unidad de la persona: aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*. Pamplona: EUNSA, 2013, p. 86-87.

comunes; en cambio, el conocimiento de algo en cuanto substancia, es decir, en cuanto individuo de tal naturaleza, debe atribuirse propiamente al intelecto. Lombo y Giménez-Amaya, confirman esta lectura, argumentando que: «*En efecto, la naturaleza de una realidad y la conexión causal entre distintas realidades sólo son alcanzadas propiamente por un conocimiento de carácter universal, que es propio de la inteligencia*». <sup>709</sup>

La captación “implícita” de la substancia por el sentido, que sugieren los autores mencionados, no es quizás un modo suficientemente preciso para referirse a este tipo de conocimiento; pues el conocimiento de algo en cuanto substancia, aún substancia particular, requiere haber alcanzado un conocimiento intelectual acerca de ella, conociéndola luego en cuanto substancia de tal tipo, como ejemplar de un universal. Comenta Buytendijk:

En el hombre, el ciclo cerrado de encadenamientos vitales se abre definitivamente, y aquello que confronta la personalidad mental, espiritual, no es un “medio”: es un mundo.

Entonces, solamente el hombre descubre al “otro” como “otro”, y simultáneamente a sí mismo y su propia libertad.

Así pues, se da un modo de existencia totalmente nuevo; a partir de ahora, el conocimiento deviene posible, ya no en estado de sombra, de reflejo, mas de realidad. <sup>710</sup>

Manuel Barbado parece posicionarse con Fabro, sumándose a la idea de que la cogitativa conoce la substancia particular, aportando como referencia el texto del II *De anima* lect. 13 n. 396-398, en dónde el Aquinate explica que la cogitativa aprehende al individuo en cuanto existente bajo una naturaleza común. <sup>711</sup> Queda algo confusa su conclusión, que dice:

Se debe, pues, decir que la especie sensible es imagen, no sólo de los accidentes, sino también de la substancia. En esa imagen de los sentidos externos, el sentido común y la imaginación no descubren más que los accidentes. La cogitativa descubre además la sustancia singular. Y esa imagen, transformada a través del proceso que venimos siguiendo, al ser reproducida en el entendimiento posible, no representa más que el elemento específico, sin representar los elementos particulares. [...]

Algunos de los textos del Santo, en los que se afirma que los sentidos sólo representan los accidentes y el entendimiento la naturaleza de la cosa, podrían inducir a error en el sentido de considerarlos contradictorios con la doctrina que llevamos expuesta, si no se interpretan con alguna restricción, diciendo, por ejemplo, que esa semejanza de la imagen

---

<sup>709</sup> Ibid., p. 86.

<sup>710</sup> BUYTENDIJK, F.J.J., *Traité de psychologie animale*. París: Presses Universitaires de France, 1952, p. 135.

<sup>711</sup> Cf. BARBADO, M., *Estudios de psicología experimental*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946; 1948, Vol. 2, p. 102.

sensible con los accidentes y con la sustancia, en cuanto conocida por los sentidos, es solo semejanza de los accidentes.<sup>712</sup>

De todas formas, a la interpretación de la cogitativa en cuanto facultad concedora de la substancia singular, cabría hacer una última consideración en cuanto es una facultad sensitiva, antes de atribuirle esta capacidad; pues el conocer algo en cuanto ejemplar de algo común parece trascender el nivel sensible. Parecería que, en todo caso, debiera entenderse esta actividad de la cogitativa en cuanto el aspecto sensible de la "*conversio ad phantasmata*" intrínseca al acto intelectual humano. Sin llegar a una resolución final de este aspecto, en el que los tomistas difieren, quizás puede ayudar a esclarecer este punto la distinción que hacen Lombo y Giménez-Amaya, en una nota al pie, distinguiendo la generalidad de la universalidad. Comentan al respecto:

La inteligencia descubre no lo general sino lo universal. Lo general es un conjunto de características que se dan en un número indefinido de individuos. Lo universal, en cambio, corresponde a aquél aspecto radical y unitario que se da en todos ellos. Las formas conservadas por la imaginación (imágenes) son generales; las formas captadas y conservadas por la inteligencia (conceptos) son universales.<sup>713</sup>

Por otro lado, Raymond Jansen difiere de la comprensión que hace Fabro de los sensibles *per accidens*,<sup>714</sup> identificándolos con las intenciones individuales. Jansen apunta que, en todo caso, la expresión "intenciones individuales" es intercambiable por "sensibles *per accidens*" sólo para referirse a la aprehensión animal.<sup>715</sup>

Esta distinción que precisa el autor, previene de atribuir a la cogitativa una capacidad que pertenece al intelecto, el conocimiento de la substancialidad en cuanto tal, que puede ser considerada también sensible *per accidens*; aunque no sea una intención particular sino universal. Jansen, además, distingue dos operaciones en la cogitativa: la aprehensión de los sensibles *per accidens* y la comparación (*collatio*) del objeto u objetos aprehendidos a través de la primera operación.<sup>716</sup>

La explicación de Domet de Vorges resulta más esclarecedora, en cuanto enfoca la explicación desde la noción de "razón particular", explicando así la conjugación del aspecto sensible aprehendido por la cogitativa y la elaboración racional sensible, posible por su participación en la razón. Explica el autor:

---

<sup>712</sup> Ibid., Vol. 1, p. 103-104.

<sup>713</sup> LOMBO, J.A. y GIMÉNEZ AMAYA, J.M., *La unidad de la persona: aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*. Pamplona: EUNSA, 2013, p. 67.

<sup>714</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 158. «Le "intentiones insensatae", di cui parla S. Tommaso, coincidono esattamente con i "sensibili per accidens"».

<sup>715</sup> JANSEN, R., *Aquinas on the cogitative power and the generation of the sense appetite*. Portland, OR: The Catholic University of America, 2005, p. 53. «Taking up the idea of individual intentions first, it is only certain that individual intentions and per accidens sensibles are employed interchangeably when Thomas gives an example from animal apprehension».

<sup>716</sup> Cf. Ibid., p. 61.

Para relacionar las características materiales con la forma, no es necesario que esta forma sea conocida por la misma virtud cogitativa; es suficiente que le sea presentada. Esto es lo que netamente indica santo Tomás, cuando dice que la razón particular tiene este don en virtud de su unión con el intelecto. Por ella misma, juega el mismo papel que la estimativa, que consiste en agrupar los datos sensibles en un todo; por su unión con el intelecto, considera en este todo un ser. [...]. La razón es más el punto de unión de dos órdenes de conocimiento que una facultad especial. Por ella, la sensación llega a ser, por así decirlo, inteligente; por ella, la inteligencia es concretada y llega al conocimiento verdadero y completo, aquél de lo particular: *immiscet se particularibus mediante ratione particulari*.<sup>717</sup>

La cogitativa puede ponerse al servicio de intereses "transadaptativos", que son característicamente humanos, como el ocio, el arte y la vida intelectual.<sup>718</sup> La implicación de la cogitativa en estos intereses es patente; por ejemplo, en el juego reglado, en cuanto se requiere una deliberación sobre los materiales y el entorno más adecuados, la cogitativa desarrolla un papel fundamental. En música, también, el uso de uno u otro instrumento, o bien los materiales para fabricarlos requerirán también de valoraciones particulares.

Los juicios particulares implicados en las situaciones planteadas pueden responder a un conocimiento científico previo o no; en cual caso se convertirán en un sustrato experiencial, el *experimentum*, que podrá llegar a constituir un conocimiento científico.

Como se puede evidenciar en los ejemplos precedentes, la cogitativa es una facultad indispensable para cualquier actividad de la vida práctica.<sup>719</sup> Su centralidad radica en que interviene tanto en el conocer como en el apetecer y, aunque la facultad rectora en el ser humano sea la razón, la cogitativa es indispensable para posibilitar la abstracción del concepto desde la imagen sensible y para la aplicación a la práctica. Desde la comprensión del ser humano como ser racional, se entiende que la cogitativa funciona como causa instrumental en la captación de la substancia individual. No es la cogitativa la que organiza la actividad humana sino la razón. La facultad cogitativa no determina los fines últimos de la actividad humana, sino los medios para el fin práctico o productivo que el hombre se proponga: jugar, construir un edificio o hacer música.

La cogitativa es una facultad sensitiva y el intelecto es una facultad racional. Ambas están estrechamente ligadas porque la primera participa de la racionalidad y el intelecto necesita

---

<sup>717</sup> VORGES, D.D., *La perception et la psychologie thomiste*. París: Roger, A.; Chernoviz, F., 1892, p. 98-99. T.N.

<sup>718</sup> ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Universitat Abat Oliba CEU, 2005, p. 131. «A pesar de este primitivo grado de inmaterialidad, el conocimiento de este nivel no es desinteresado, sino que está estrechamente ligado a las necesidades del organismo. Los sentidos se ordenan intrínsecamente a hacer conocer lo que es vital para la naturaleza del animal, tanto individual como específica. En el hombre, los sentidos sirven además a una finalidad más elevada, al conocimiento intelectual.»; Cf. *Ibid.*, p. 144.

<sup>719</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 173. «*Sempre per questo suo contatto con la sostanza e la realtà concreta, la cogitativa è la facoltà che permette l'azione pratica*».

de la cogitativa para aprehender el concepto universal.<sup>720</sup> Victorino Rodríguez hace patente la importancia de la cogitativa explicando que:

Así como el ser de las cosas sensibles no llega al entendimiento especulativo sino a través de la aprehensión y juicio singulares de la cogitativa, en su función puramente cognoscitiva, así tampoco el bien que entrañan las cosas sensibles afecta a la voluntad sino a través de una valoración práctica del singular en concreto, que es la función práctica de la cogitativa de la que hemos hablado anteriormente.<sup>721</sup>

Teniendo en cuenta la afirmación de Victorino Rodríguez, la cogitativa juega un papel fundamental en el conocer humano;<sup>722</sup> aunque propiamente hablando, el centro de la vida psíquica es el intelecto, en cuya actividad el ser humano se hace autopresente. La visión de Fabro, en cambio, parece acentuar excesivamente la centralidad de la cogitativa que, al fin y al cabo, es medio y no fin del conocimiento humano. Por otro lado, la voluntad apetece el bien que le presenta el intelecto, que luego reconoce concretizado en lo particular; aunque también puede ocurrir que el intelecto y la voluntad intervengan en menor grado en la actividad psíquica por cierta habituación a situaciones determinadas. Explica Victorino Rodríguez:

Queremos apuntar también aquí el papel de la cogitativa en todos aquellos movimientos controlados por la libertad, pero que llegan a adquirir cierto automatismo funcional, que se resuelve en un complejo habitual psico-fisiológico: pasear, escribir, hablar, etc. Todo obedece a una experiencia cristalizada en hábito, que desencadena inconscientemente estos procesos apetitivo-motores.<sup>723</sup>

Cabría considerar, además, que no es sólo la cogitativa la que queda implicada en la habituación de los procesos apetitivo-motores, sino especialmente, la memoria y los *experimenta* contenidos en ella; de tal manera que serán éstos los que inclinarán a la cogitativa para valorar en un sentido determinado. Esta realidad psíquica podría, ciertamente, analogarse a la noción contemporánea de "estilo cognitivo", que no puede entenderse sin referencia a la experiencia conservada en la facultad memorativa y cómo ésta configura (habitúa) al conocimiento.

---

<sup>720</sup> Ibid., p. 220. «Il testo [Metaph. I, 1, 98 a, 5-7] afferma dunque che il momento critico del passaggio consiste nell'arrivare alla "persuasione" (upolepsis) dalla osservazione ripetuta di "casi simili": la "persuasione" è l'effetto proprio della cogitativa, come si è visto, e la "collatio" dei casi simili, il suo processo. La cogitativa condiziona l'intelligibile nel suo divenire, non meno che nell'essere».

<sup>721</sup> RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección". *Estudios filosóficos*, 1957. Vol. 6, núm. 12, p. 275; Ibid., p. 276. «Santo Tomás afirma con insistencia que el entendimiento práctico (regulador de los movimientos afectivos de la voluntad) no mueve, no provoca el proceso apetitivo-motor sin el curso de la razón particular o cogitativa». Victorino Rodríguez da como referencias varias obras de santo Tomás: *Q. D. De Anima*, Art. 9 ad 6; *De Caelo et Mundo*, Lib. 2. Lec. 13. n. 8; *Ethic.*, Lib. 6. Lec. 2. n. 1132; *Summa Theol.*, I q. 86 a. 1-2; I-II, q. 10 a. 3 ad 3; II-II, q. 20 a. 2.

<sup>722</sup> El modo en el que se destaca la importancia de la cogitativa sigue la idea de Cornelio Fabro en: FABRO, C., "Knowledge and Perception in Aristotelic-Thomistic Psychology". *The New Scholasticism*, 1938. Vol. 12, núm. 4, p. 352-353. «The cogitativa [...] becomes therefore the real center of our interior life».

<sup>723</sup> RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección". *Estudios filosóficos*, 1957. Vol. 6, núm. 12, p. 260.

En la maduración psíquica del niño, podría considerarse que, en un primer momento se mueve vehementemente en función de las primeras experiencias que ha retenido de los objetos (*experimenta*), que guardan relación con la satisfacción de las necesidades básicas. Por lo tanto, la valoración particular será simple: de agradabilidad o desagradabilidad. La maduración psíquica implicará un aumento de su experiencia y una progresiva participación de la razón en los juicios cogitativos; por la cual el niño será capaz de valoraciones más perfectas acerca de la realidad.<sup>724</sup> Explica Fabro:

El resultado práctico de los primeros contactos obliga al sujeto a tomar una orientación definida respecto a los objetos que se le presentan. Es en este momento en el que emergen también los caracteres somáticos y acústicos, en cuanto el niño no se encuentra constantemente unidos a aquellos otros vitalmente más inmediatos a él, porque son más interesantes.

En el intento de llegar a realizar una experiencia agradable y útil o de huir de otra desagradable o nociva, el niño es llevado a enlazar en su expectación una experiencia vital dada con la aprehensión de contenidos particulares ópticos y acústicos.<sup>725</sup>

La psicología educativa actual llama “modelaje”<sup>726</sup> al modo especial de adquirir experiencia, de aprender, análogo al que desde la psicología tomista se explica en referencia a la “causa ejemplar”. Este modo tomista de entender el aprendizaje, no concibe una actitud pasiva en el educando, sino que el éxito depende de la interacción del niño con los padres; es una relación social educativa, en la cual el niño adquiere distintos *experimenta* de las cosas que le rodean y de él mismo –sustrato experiencial al que algunos autores se han referido como primera urdimbre.<sup>727</sup>

El *experimentum* no es sólo de las cosas exteriores sino que, como uno mismo es en cierto sentido objeto de la memoria, aún sensitiva, como hemos visto, hay también una especie de *experimentum* de sí mismo. No se trata sólo de la percepción (sensible o intelectual) de sí mismo, ni tampoco del simple recuerdo de las propias acciones pasadas, siendo del conjunto orgánico de imágenes e intenciones –unidas a juicios intelectuales– que uno ha ido formando de sí mismo. Éste *experimentum sui*, que los psicoanalistas han llamado “complejo del yo” (con todos los equívocos que conlleva) y Rogers, “concepto de sí mismo”, depende de muchos factores, y comienza a formarse sobre todo en la infancia, pues “lo que vivimos en la niñez lo recordamos más”, e influye en modo decisivo sobre el

---

<sup>724</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 165. «Ad un certo momento dello sviluppo spirituale interviene certamente anche la intelligenza, ma questo intervento non è casuale o capriccioso, bensì in dipendenza e preparato da appropriate organizzazioni sensoriali. Le cose avvengono come se l'intelligenza non facesse che trascrivere in sé, in modo intelligibile, quanto la esperienza presenta in modo sensibile; e come se lo stimolo per questa trascrizione intelligibile venisse proprio dalle organizzazioni sensoriali, arrivate che siano allo stato di maturità».

<sup>725</sup> Ibid., p. 318.

<sup>726</sup> Cf. BANDURA, A., *Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad*. Madrid: Alianza, 1978; BANDURA, A., *Teoría del aprendizaje social*. Madrid: Espasa-Calpe, 1982.

<sup>727</sup> Cf. PALET, M., *La familia educadora del ser humano*. Barcelona: Balmes, 2000; ROF CARBALLO, J., *Violencia y ternura*. Madrid: Editorial Prensa Española, 1967.

desarrollo del carácter. Los recuerdos de la niñez hacen como de telón de fondo de nuestra experiencia, porque se conservan fuertemente en la memoria, por ser los primeros, causando la admiración del niño. Esto se debe a que cada uno obra de acuerdo a lo que cree que es. Así como uno se ve, así ve aquello a lo que debe tender como su plenitud, y además tiene o no esperanza de alcanzarlo.<sup>728</sup>

Echavarría explica, además, que «*es sobre todo a través de la razón particular (la cogitativa) que la razón universal dirige y gobierna la vida sensitiva*».<sup>729</sup> Precaviéndose de caer en sesgos intelectualistas de la praxis humana, pone de relieve la necesidad de la virtud moral para juzgar con rectitud. Acerca de la influencia que tiene la afectividad en el juicio acerca de la realidad concreta, explica:

Si bien [...] las pasiones son movimientos del apetito sensitivo que responden a lo que las potencias cognoscitivas, particularmente la cogitativa, estiman como bueno o malo, sin embargo éstas a su vez dependen en su juicio de la inclinación afectiva habitual, como el juicio del gusto depende de la disposición de la lengua. A su vez, entonces, la conexión o comparación que establece la cogitativa entre los recuerdos (sobre todo de índole personal y moral) depende de los intereses que mueven a la cogitativa, que están a su vez ligados a las disposiciones afectivas, es decir a los hábitos éticos.<sup>730</sup>

La evidente influencia que tienen las disposiciones naturales y adquiridas de la persona al juzgar sobre la realidad concreta, pone en cuestión la validez de los planteamientos psicológicos puramente cognitivos; los cuales, obviando la importancia de la dimensión afectiva en el quehacer humano, entienden la terapia como una mera “reestructuración cognitiva” –deficiencia sobre la que se reflexionará más adelante. Desde la concepción tomista en cambio, se entiende que:

La diversidad de inclinaciones afectivas puede hacer que se forme un *experimentum* del todo diverso aún a partir de una historia de vida similar, pues la elaboración del *experimentum* depende del juicio de la cogitativa, que a su vez se basa en la inclinación afectiva.

Estas inclinaciones, que inicialmente dependen ciertamente del temperamento, con la evolución de la vida racional de la persona responden a hábitos propiamente dichos. Sólo la inclinación virtuosa permite tener una experiencia equilibrada de la realidad y los fines (concretos) del comportamiento.<sup>731</sup>

Juan Zaragüeta explica que la cogitativa se puede ordenar a los medios o a los fines.<sup>732</sup> La cogitativa, siguiendo al autor, se puede ordenar a los fines de la vida humana, en los que

<sup>728</sup> ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Universitat Abat Oliba CEU, 2005, p. 313.

<sup>729</sup> Ibid., p. 146.

<sup>730</sup> Ibid., p. 314.

<sup>731</sup> Ibid., p. 317.

<sup>732</sup> Cf. ZARAGÜETA BENGOCHEA, J., *Cogitativa*. [En línea]. <<http://www.canalsocial.net/ger/ficha GER.asp?id=5657&cat=filosofia>>. [2014/03/05].



Zaragüeta distingue tres órdenes: el poético, el estético y el moral; cuyos fines son la verdad, la belleza y el bien, respectivamente.

En el *orden poético*, el ser humano se plantea como fin la verdad, en cuya consecución la cogitativa desarrolla un papel de medio, en tanto que razón particular. El *experimentum*<sup>733</sup> es sustrato del conocimiento científico puesto que por la acumulación de juicios cogitativos en un mismo sentido, se pueden sugerir hipótesis que deberán ser corroboradas para constituirse en leyes universales. El enunciado científico parte de unas hipótesis que surgen de una comparación entre particulares.<sup>734</sup>

En el *orden estético*, que tiene como fin la belleza, la relación entre intelecto y cogitativa se da de modo análogo al orden poético. La persona necesita considerar lo particular para componer melodías armoniosas o para esculpir o para pintar. El mundo del arte en todas sus dimensiones exige un uso de la razón particular porque busca concretizar la belleza en una obra.<sup>735</sup>

En el *orden ético*, la persona busca ser buena y ello implica serlo en concreto, es decir, en los actos que realiza. La cogitativa es facultad cognoscitiva sensible, por lo que no puede juzgar más allá de la sensibilidad. Por ello, si el intelecto no da el criterio, la cogitativa lo dará en función de las conveniencias de la sensibilidad; aunque, por otro lado, la cogitativa interviene en los juicios morales de la prudencia. Explica Zaragüeta:

Por lo que hace al orden ético, se dan las creaciones de carácter moral y jurídico. La moral regula el apetito de los bienes objetivos buscados como agradables y de los males como desagradables; poniendo por encima de ellos la norma de su dignidad, no siempre coincide con el placer y el dolor y la cogitativa interviene para terminar de vertebrar los dictados de la conciencia. El Derecho determina a quién y en qué proporción corresponden los bienes sociales; las múltiples formas de la organización social y política a tal efecto conducentes se prestan a una intensa actividad de la cogitativa, bajo el imperio de la ley moral, de la ciencia, y de la prudencia política. En el orden religioso, en el que nos

<sup>733</sup> FABRO, C., "Knowledge and Perception in Aristotelic-Thomistic Psychology". *The New Scholasticism*, 1938. Vol. 12, núm. 4 358. «Cajetan with fine psychological intuition bases the necessity of the *experimentum*, for the formation of the *principia prima* on the essential passivity of the human, intellect, which, especially in the beginning of its operation, cannot be actuated except in strict dependence on sensibility».

<sup>734</sup> ZARAGÜETA BENGOCHEA, J., *Cogitativa*. [En línea]. <[http://www.canalsocial.net/ger/ficha\\_GER.asp?id=5657&cat=filosofia](http://www.canalsocial.net/ger/ficha_GER.asp?id=5657&cat=filosofia)>. [2014/03/05]. «En el orden poético, sólo a la inteligencia compete la abstracción conceptual y la fundamentación judicativa. Pero en la investigación científica, con la que se pretende lograr verdades nuevas, juega un gran papel la cogitativa sugeridora de imágenes, de hipótesis de solución y de experiencias para confirmarlas o desmentirlas. La discusión a que se presta todo ello mediante la aportación de argumentos y de objeciones, con sus refutaciones y soluciones respectivas, el contraste de tesis con antítesis y su posible conciliación con síntesis armónicas, es obra que realiza la razón con el frecuente auxilio de la cogitativa».

<sup>735</sup> Ibid. «En cuanto al orden estético, la cogitativa interviene en la composición de melodías musicales, posiblemente instrumentadas, de temas pictóricos o escultóricos, de escenas novelescas o teatrales, de combinaciones coreográficas. La ingeniosidad de los artistas se traduce en todo ello y revela a la vez sensibilidad estética y actividad creadora. Algo análogo ocurre en el juego como ejercicio hacia objetivos indiferentes pero reales (tal sucede en el deporte, cuyo interés se transfiere de los objetivos a la actividad para lograrlos), o hacia objetivos irreales, pero interesantes (novela y teatro); los juegos de azar, en cambio, carecen de toda actividad cogitativa».

referimos a Dios, ser absolutamente espiritual, la cogitativa tiene, sin embargo, un papel, ya que, dada la debilidad de nuestra inteligencia, necesitamos representarnos lo espiritual; de ahí el simbolismo religioso, el uso de imágenes en el culto, etc. Cuando en esas representaciones se pierde el sentido de la trascendencia de Dios, se cae en la idolatría.<sup>736</sup>

La actividad cogitativa en cuanto implicada en la consecución de los fines de la vida humana, especialmente en el orden ético, participa en el juicio prudencial, que reside primariamente en el intelecto práctico, e implica una deliberación de sobre los medios. Santo Tomás ya apunta a esta relación. Victorino Rodríguez descubre esta cercanía entre cogitativa y prudencia en santo Tomás, comentando que: «*al tratar de las partes de la prudencia [Tomás de Aquino] pone un ejemplo de acto discursivo de solercia que nos parece caer de lleno en el dominio de la cogitativa*».<sup>737</sup>

“Solercia” es la transliteración de “*solertia*”, que el Aquinate define como hábito –parte de la prudencia– por el que se encuentra rápidamente lo que conviene, el término medio del silogismo.<sup>738</sup> También ha sido traducida como sagacidad.<sup>739</sup> Santo Tomás explica que la solercia es una parte de la prudencia, junto a otras que ya se consideraban como partes de ella. Explica el Aquinate:

Se pueden considerar ocho partes de la prudencia, seis que enumera Macrobio; a la que se añade una séptima, la memoria, que pone Tulio; y la *eustoquia* o solercia, que pone Aristóteles (ya que el sentido de la prudencia también se llama intelecto, de donde el *Filósofo* dice, en VI *Ethic*. De todas estas cosas conviene tener sentido, que llamamos intelecto). De estas ocho, cinco pertenecen a la prudencia según que es cognoscitiva, como la memoria, la razón, el intelecto, la docilidad y la solercia; las otras tres pertenecen a la prudencia según es preceptiva, aplicando el conocimiento a la obra, como la previsión, la circumspección y la cautela.<sup>740</sup>

---

<sup>736</sup> Ibid.

<sup>737</sup> RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección". *Estudios filosóficos*, 1957. Vol. 6, núm. 12, p. 256.

<sup>738</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.S., Lib 3, dist. 33, q. 3, a. 1, qc. 4, co. «*Solertia autem eodem modo reducitur ad prudentiam, sicut eubulia: sed in hoc differunt, quia eubulia invenit medium conveniens ad opus ratiocinando et inquirendo, quia consilium quaestio est, ut dicitur in 3 Ethic. sed solertia invenit quasi subito: est enim habitus ex repentino inveniens quod convenit, vel ut in 1 posteriorum dicitur, subtilitas quaedam in non prospecto tempore medii; non tamen ponitur virtus, in 6 Ethic. sicut eubulia: tum quia eubulia se habet ad bonum tantum, solertia autem ad bonum et ad malum: tum quia solertia magis dependet ex naturali ingenio quam ex assuetudine. Sciendum etiam, quod solertia est inventio medii sine perspecto tempore tam in operativis quam in speculativis, tam in necessariis quam in contingentibus; sed Eustochia est tantum in operativis, quae est bona conjectatio de contingentibus*»; Cf. S.T., II-II, q. 47, a. 9, co.; q. 48, a. 1, co.; II-II, q. 49, a. 4, co.; q. 49, a. 4, ad 1; q. 53, a. 3, co.; E.P.A., Lib. 1, lect. 44, núm. 12; S.E., Lib. 6, lect. 8, núm. 4.

<sup>739</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología: Parte II-II (a)*. Madrid: BAC, 1990, p. 421-422. q. 49, a. 4.

<sup>740</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., II-II, q. 48, co. «*Et sic ex omnibus enumeratis possunt accipi octo partes prudentiae, scilicet sex quas enumerat Macrobius; quibus addenda est septima, scilicet memoria, quam ponit Tullius; et Eustochia sive solertia, quam ponit Aristoteles (nam sensus prudentiae etiam intellectus dicitur, unde philosophus dicit, in VI Ethic. horum igitur oportet habere sensum, hic autem est intellectus). Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam secundum id quod est cognoscitiva, scilicet memoria, ratio, intellectus, docilitas et solertia, tria vero alia pertinent ad eam secundum quod est praeceptiva, applicando cognitionem ad opus, scilicet providentia, circumspectio et cautio*».

Solercia y cogitativa parecen coincidir en su objeto, pues ambas versan sobre lo conveniente; aunque el Doctor Angélico no las identifica, pues considera que la solercia es hábito y la cogitativa, facultad. Para no confundirlas es esclarecedor el apunte que hace santo Tomás en el *Tratado de la Prudencia* de la *Suma Teológica*, al decir que la cogitativa es sujeto psíquico secundario de la prudencia, puesto que tal virtud debe tener en cuenta lo singular y contingente –que Herminio de Paz recuerda en la introducción al tratado en cuestión.<sup>741</sup> De Haan parece alinearse con esta idea, al extender la prudencia hacia lo singular, al comentar que: «*la perfección de la razón práctica por la prudencia no sólo ordena rectamente las intenciones universales de la razón universal, sino que también perfecciona la razón particular en la formación de las intenciones particulares de los fines singulares y los medios de la acción humana*».<sup>742</sup>

La solercia, en cuanto hábito, debe considerarse parte de la prudencia, cuyo sujeto es el intelecto; sin embargo, en cuanto juzga acerca de lo particular se puede considerar como basada en la cogitativa, pero sólo en cuanto ésta es participada de la razón. Sólo análogamente el Aquinate habla de la prudencia en los animales, en cual caso, la estimativa sería su sujeto. Explica santo Tomás:

Sin embargo, lo que es compartido no se tiene como una posesión, es decir, como algo subyacente a la potencia que se tiene. En este sentido, se ha dicho en la *Metafísica* que el conocimiento de Dios es una posesión divina, no humana. Consecuentemente, a esto que se posee en aquél modo, no se asigna a alguna potencia. Por lo tanto, los animales no tienen razón, a pesar de que la participan en cierto modo en la prudencia: pero esto existe en ellos de acuerdo a un juicio natural [instintivo]. [...] De donde, en nosotros, la razón, tomada en sentido estricto, no es una potencia distinta del intelecto. Pero a veces, la potencia cogitativa, que es una potencia del alma sensitiva, se llama razón, pues hace comparaciones entre las formas individuales, como la razón, propiamente hablando, las hace entre formas universales, como dice el Comentador.<sup>743</sup>

<sup>741</sup> Cf. DE PAZ CASTAÑO, H., "Introducción a las cuestiones 47 a 56". En: Tomás de Aquino, *Suma de teología: Parte II-II (a)*. Madrid: BAC, 1990, p. 382. Herminio también cita: RAMÍREZ, S.M., *La prudencia*. Madrid: Palabra, 1981, p. 50, en donde se afirma que la cogitativa no sólo es sujeto secundario de la prudencia sino de todos los hábitos intelectuales. Al respecto, santo Tomás dice en *Summa Theol.*, II-II, q. 47 a. 3 ad 3: «*Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic. prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam et experimentum ad prompte iudicandum de particularibus expertis. Non tamen ita quod prudentia sit in sensu interiori sicut in subiecto principali, sed principaliter quidem est in ratione, per quamdam autem applicationem pertingit ad huiusmodi sensum*».

<sup>742</sup> DE HAAN, D.D., "Moral Perception and the Function of the Vis Cogitativa in Thomas Aquinas's Doctrine of Antecedent and Consequent Passions". *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2014. Vol. 25, núm. 1, p. 329. T.N.

<sup>743</sup> TOMÁS DE AQUINO, D.V., q. 15, a. 1, co. «*Id autem quod sic participatur, non habetur ut possessio, id est sicut aliquid perfecte subiacens potentiae habentis illud; sicut dicitur in 1 metaphysicae, quod cognitio Dei est divina, et non humana possessio. Unde ad id quod hoc modo habetur, non deputatur aliqua potentia; sicut bruta non dicuntur habere rationem aliquam, quamvis aliquid prudentiae participant: sed hoc inest eis secundum quamdam aestimationem naturalem. [...] Unde ratio proprie accepta nullo modo potest esse alia potentia ab intellectu in nobis; sed interdum ipsa vis cogitativa, quae est potentia animae sensitivae, ratio dicitur, quia confert inter formas individuales, sicut ratio proprie dicta inter formas universales, ut dicit Commentator in III De anima*».

Fabro, en sintonía con la idea de Herminio de Paz –implícita en la explicación del Doctor Angélico– dice: «*En cierto modo, la cogitativa puede llamarse el “sentido de la prudencia”*». <sup>744</sup> Lo que parece fundamental para interpretar la explicación del Aquinate es la participación de los sentidos internos en la razón, desde la cual su actividad se eleva y, haciendo un uso análogo de los términos, se puede comparar con la actividad racional, versando la primera acerca de los universales y la cogitativa, acerca de lo particular. <sup>745</sup> Como se ha comentado, los sentidos internos no son educables en cuanto potencias orgánicas, sino en cuanto participan de la razón y sus operaciones pueden disponerse mejor o peor.

La ciencia moderna ha focalizado su atención en la neurofisiología del cerebro para estructurar el discurso acerca de los procesos psicológicos, que Victorino Rodríguez compatibiliza con la psicología tomista, afirmando que: «*Los modernos exploradores del cerebro nos advierten de una estrecha relación entre los lóbulos frontales y las funciones asignadas a la cogitativa*». <sup>746</sup> Los conocimientos actuales de neurología descartan cualquier función cognitiva de los ventrículos cerebrales, como en cambio, mantenía santo Tomás, de acuerdo con las teorías fisiológicas de la época. La superación de estas teorías, sin embargo, no implica la invalidación del planteamiento de santo Tomás de Aquino, el cual puede mantenerse vigente y compatibilizarse con las teorías fisiológicas actuales. En este sentido, Magda B. Arnold (1902-2002) hace una explicación acerca de la psicología de la percepción y su relación con las emociones y la conducta que es afín a lo que se plantea desde el tomismo, aún sin utilizar los mismos términos. Arnold conjuga la explicación psicológica con la neurofisiológica, en la que se refiere a las distintas áreas cerebrales que desarrollan una papel en estos procesos. <sup>747</sup> Siendo la explicación de Arnold tan cercana a la tomista, cabe extrapolar la compatibilidad de la teoría tomista con la neurofisiología

---

<sup>744</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 177.

<sup>745</sup> TOMÁS DE AQUINO. *S.E.* Lib. 6, lect. 9, núm. 21. «*Sicut pertinet ad intellectum absolutum in universalibus iudicium de primis principiis, ad rationem autem pertinet discursus a principiis in conclusiones, ita etiam circa singularia vis cogitativa hominis vocatur intellectus secundum quod habet absolutum iudicium de singularibus. Unde ad intellectum dicit pertinere prudentiam et synesim et gnomen. Dicitur autem ratio particularis, secundum quod discurrit ab uno in aliud*».

<sup>746</sup> RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección". *Estudios filosóficos*, 1957. Vol. 6, núm. 12, p. 248.

<sup>747</sup> ARNOLD, M., "Motives as Causes". *Journal of Phenomenological Psychology*, 1971. Vol. 1, núm. 2, p. 192. «*All sensory and association areas are conneced with the three-layered cortex of the limbic system which seems to mediate the appraisal of objects. This appraisal seems to produce an impulse to recall earlier encounters and earlier attempts to cope, via the memory circuits running to hippocampal rudiment and hippocampus, fornix and midbrain, and back via the sensory and ventral (motor) thalamic nuclei back to the cortical associations areas. The remembered situations and actions are appraised again (via the limbic system); various action possibilities can be imagined via the imagination circuit, amigdala to thalamic associations nuclei back to cortical association areas. Every appraisal initiates an action tendency which is appraised also and may lead to an impulese to explore the situations further, either actually or in imagination. Accordingly, there may be renewed relays over recall and imagination circuits until the action tendency produced by the last decisive appraisal is relayed via the action circuit (hippocampus, fornix, midbrain, cerebellum) and via ventral thalamic nuclei and hypothalamus to the frontal lobe to activate the motor cortex. This is a bare outline of the neural connections that seem to be activated during the sequence from perception to action and deliberations that may go with it*».

actual, sumándose este caso a las explicaciones dadas al respecto en la presente tesis para mantener que la organicidad de las facultades sensibles no es incompatible el planteamiento hilemórfico, ni con la explicación eminentemente formal que el Aquinate hace de la vida psíquica.

El error de la medicina galénica al localizar las funciones psíquicas en los ventrículos cerebrales es consecuente a una interpretación de la transmisión de la sensación basada en la circulación de los espíritus animales a través de los nervios. No deja de ser acertado, sin embargo, que el Aquinate mantenga la organicidad de estas facultades psíquicas.<sup>748</sup> Manuel Barbado, concediendo que los medios de la época no permitían teorizar de otra manera la transmisión nerviosa, explica:

La teoría de los espíritus animales, que por tantos siglos fue eje de la Psicofisiología, tenía bases experimentales muy endeble, y era más bien admitida como un postulado lógico. Desde el momento que se concedía que en el cerebro residen los órganos de los sentidos internos y que de él parte el impulso para el movimiento voluntario, era de todo indispensable conceder la existencia de una corriente sensitiva de la periferia al cerebro, y de una corriente motriz del cerebro a la periferia, y era preciso señalar los cauces de esas corrientes.<sup>749</sup>

La investigación neurológica y neuropsicológica avanza a un ritmo creciente estos últimos años y, aunque, a nuestro juicio, la psicología tomista no queda en entredicho, los nuevos descubrimientos en este ámbito deben tenerse en cuenta para entender cómo funcionan materialmente las facultades psíquicas con sede orgánica. La síntesis es un esfuerzo necesario para poder avanzar en la verdad acerca de la relación entre cuerpo y alma. Lombo y Giménez-Amaya, en la obra *La unidad de la persona. Aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*, comentan:

Desde la perspectiva neurobiológica, lo que acabamos de decir es plenamente congruente con los resultados obtenidos del estudio de las redes neuronales de la corteza cerebral. Así, como ya hemos indicado, los datos sensoriales recibidos por los órganos de los

---

<sup>748</sup> TOMÁS DE AQUINO, D.V., q. 18, a. 8, ad 4. «Ad quartum dicendum, quod secundum philosophum in III de anima, intellectiva comparatur ad phantasmata sicut ad obiecta. Unde non solum indiget intellectus noster converti ad phantasmata in acquirendo scientiam, sed etiam in utendo scientia acquisita; quod patet ex hoc quod si laedatur organum imaginativae virtutis, ut fit in phraeneticis, etiam scientia prius acquisita homo uti tunc non potest dum anima est in corpore. Dictum autem Avicennae intelligitur de anima a corpore separata, quae habet alium modum intelligendi»; D.V., q. 18, a. 8, ad 5. «Ad quintum dicendum, quod quia imaginativae virtutis organum, et memorativae et cogitativae, est in ipso cerebro, quod est locus summae humiditatis in corpore humano. Ideo etiam propter abundantiam humiditatis quae est in pueris, magis impediuntur actus harum virium quam etiam sensuum exteriorum. Intellectus autem accipit immediate non a sensibus exterioribus, sed ab interioribus»; S.T., I, q. 84, a. 7, co. «Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendū scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeaccepit»; entre otros lugares.

<sup>749</sup> BARBADO, M., *Estudios de psicología experimental*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946; 1948, Vol. 1, p. 281.

sentidos terminan en las cortezas sensoriales primarias que, a su vez, establecen el procesamiento cortical del estímulo sensorial en las redes corticales de las cortezas asociativas unimodales y multimodales. Pero para establecer patrones de acción en el animal es necesario que estas redes corticales no queden confinadas en los lóbulos corticales occipital, parietal y temporal, y se comuniquen ampliamente con el lóbulo frontal, asiento de la corteza motora primaria. Es, por tanto, de gran importancia para intentar explicar neurocientíficamente los sentidos internos incidir en la comunicación de las cortezas asociativas multimodales posteriores en los hemisferios cerebrales con aquéllas que se sitúan en el lóbulo frontal (corteza prefrontal), que a su vez, representa una puerta de entrada de gran importancia para conectar las cortezas pre-motoras y, eventualmente, alcanzar la corteza motora primaria.

Sin embargo, lo dicho sobre la estimativa-cogitativa reclama también que se vean estas redes corticales en íntima relación con el sistema límbico, que representa la expresión neurobiológica en el encéfalo de las emociones. El sistema límbico va a estar implicado en el establecimiento y mantenimiento de estas redes corticales mediante conexiones corticales y subcorticales de sus diferentes estructuras con las cortezas asociativas que se encuentran en todos los lóbulos cerebrales. Una visión neurobiológica correcta implica también ver y entender todas estas conexiones de una manera bidireccional y no como una cascada determinada en una sola dirección desde los distintos componentes nerviosos.<sup>750</sup>

Barbado, en las numerosas referencias que hace de los experimentos clínicos que establecen correlaciones entre las funciones psíquicas superiores y su localización cerebral, contenidas en su obra *Tratado de psicología experimental*, no encuentra ninguna que pueda demostrar la sede orgánica de la inteligencia. Afirma el autor:

Quedan, pues, totalmente desvirtuadas las pruebas experimentales que se invocan en favor de la localización del entendimiento en los lóbulos frontales, y mucho más si se tiene en cuenta que, para los escolásticos, los argumentos basados en las lesiones o ablaciones sólo tendrían valor si se encontrara que se alteraba o se suprimía la operación intelectual, quedando íntegra la de los sentidos internos; pues, en el caso contrario, siempre se podría responder que la alteración o defecto de la función intelectual muy bien pudiera provenir de que no funcionaran normalmente las facultades sensitivas cerebrales, cuya cooperación es indispensable para que obre el entendimiento.<sup>751</sup>

Es interesante la síntesis de Barbado, en la que destaca la importancia que tienen los lóbulos frontales y prefrontales en los procesos psicológicos superiores, pese a no encontrar una dependencia directa ni evidencia suficiente para concluir su completa organicidad. La evidencia clínica a la que accede, referente a personas a las que se le han extirpado parcial o totalmente tales lóbulos, no prueba que sus funciones psíquicas queden

---

<sup>750</sup> LOMBO, J.A. y GIMÉNEZ AMAYA, J.M., *La unidad de la persona: aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*. Pamplona: EUNSA, 2013, p. 78-79.

<sup>751</sup> BARBADO, M., *Estudios de psicología experimental*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946; 1948, Vol. 1, p. 350.

totalmente anuladas; produciéndose, en cambio, una recuperación –parcial o total– de las funciones perdidas, proceso que actualmente se llama “plasticidad cerebral”.

La evidencia clínica aportada por Barbado parece encajar con la idea de Gregorio de Nisa expresada en su obra *De hominis officio* –antes referida– al defender que el cerebro se relaciona con el intelecto al modo del instrumento con el músico; aunque deba matizarse aquí la tendencia dualista que puede estar implícita en este modo de hablar y que se resuelve desde el lenguaje hilemorfista. Los dos elementos que entran en relación no serían el intelecto y el cerebro sino el intelecto y los sentidos internos, que son facultades psíquicas con sede en el cerebro y, por lo tanto, orgánicas.

Salvando pues, la tendencia dualista latente en la explicación de Gregorio, permanece válida su consideración acerca de la incorruptibilidad de la facultad intelectual. De modo análogo a como sucede entre el instrumento y el músico, explica el autor que la adecuada disposición del cerebro es imprescindible para que se pueda manifestar la actividad intelectual de la persona humana. El daño cerebral puede impedir la correcta “manifestación”, pero ello no implica que la facultad intelectual esté afectada, sino solo el órgano-instrumento, del cual depende materialmente. Barbado, después de comentar varios casos clínicos, concluye:

De todos modos, aparece claro que los pocos resultados obtenidos encuadran perfectamente, y sin la menor violencia, en el marco de la psicología tradicional, que exige una facultad intelectual inorgánica y otras sensitivas superiores dotadas de órganos, que los escolásticos localizaban en el cerebro, separándose en esto de Aristóteles; por lo cual tiene un motivo más para llamarse perenne.<sup>752</sup>

Las explicaciones de los tomistas acerca de la facultad cogitativa divergen en algunos puntos, como se ha visto; sin embargo, las explicaciones del Aquinate parecen ser suficientemente precisas y coherentes para evitar caer en interpretaciones inconsistentes, que con frecuencia parecen resultar de una pérdida de la visión de conjunto de los sentidos internos, ordenados al acto intelectual, o bien de intentos de compatibilizar la psicología tomista con desarrollos psicológicos cuyos planteamientos son incompatibles con los que asume santo Tomás de Aquino.

#### 6.4 Memoria

La memoria es el cuarto sentido interno en la clasificación tomista. Su objeto propio es la intención de preteridad en la sensación, es decir, conocer lo pasado en cuanto pasado. Además, mediante esta facultad se conservan las intenciones aprehendidas por la cogitativa, sus valoraciones, y se consolidan diferentes *experimenta* acerca de la realidad

---

<sup>752</sup> Ibid., Vol. 1, p. 351.

percibida. Estas valoraciones conservadas por la facultad memorativa completan la imagen sensible dándole "relieve", pues es por el conocimiento de los sensibles *per accidens* que conoce la cogitativa, que las imágenes adquieren significado en relación a uno mismo.

La temporalidad o preteridad es un sensible *per accidens* que permite reconocer las imágenes sensibles en cuanto previamente sentidas. Victorino Rodríguez, al comentar acerca de la captación de la preteridad, explica que:

La memoria es el depósito sensorial alimentado inmediatamente por la estimativa o cogitativa, y, mediatamente, también por los demás sentidos, cuyas imágenes e impresiones conserva bajo el aspecto temporal de pasadas captado por la cogitativa: como habidas anteriormente.<sup>753</sup>

En este punto parece contradecir lo mantenido por santo Tomás de Aquino, quien atribuye la captación de la intención temporal –la preteridad– a la memoria, y no a la cogitativa; pues afirma el Aquinate: *«y la misma razón de pasado, que atiende la memoria, se encuentra entre estas intenciones»*.<sup>754</sup>

La explicación que hace Victorino Rodríguez difiere de la explicación de santo Tomás, no sólo por la incorporación de nueva terminología sino por perder algunos matices que forman parte de la explicación del Aquinate. Hablando de la memoria, Rodríguez explica que es la facultad que permite *«conservar en estado de latencia, inconscientemente –pero sabiendo que las poseemos– todas las impresiones, todas las pulsaciones de nuestro psiquismo, para flotar de nuevo a la superficie en el momento oportuno»*.<sup>755</sup> A esta explicación, cabría matizar que, aunque los recuerdos no estén presentes en la consciencia sino como en hábito, puede inducir a confusión considerarlos "inconscientes", por el significado que ha adquirido esta noción desde la propuesta psicoanalítica. Es, quizás, más fiel a la terminología tomista entender que hay un conocimiento habitual de las impresiones conservadas, sin relación alguna con represiones psíquicas ni la necesidad de recurrir a un psicoanálisis para hacerlas conscientes. Siguiendo el planteamiento del Aquinate, se entiende que las memorias son actualizables voluntariamente mediante la rememoración, o bien, evocadas espontáneamente al considerar otras imágenes o recuerdos.

Victorino Rodríguez explica, por otro lado, que *«la fijación de las imágenes en la memoria no exige acto reflejo de atención; puede ser automática e inconsciente. Su capacidad y*

---

<sup>753</sup> RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La memoria humana; sus leyes y su educación". *Estudios filosóficos*, 1959. Vol. 8, núm. 17, p. 7.

<sup>754</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 78, a. 4, co. *«Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur»*.

<sup>755</sup> RODRÍGUEZ, *Ibid.*, p. 8.



*contenido se descubre luego en la rememoración».*<sup>756</sup> Otra vez cabría matizar el uso del término “inconsciente”, de fácil uso pero de implicaciones contrarias al planteamiento tomista. El término preciso, en la intención del autor, sería el de “involuntario”.

Es necesario precisar también el uso de “memoria” que hace Victorino Rodríguez cuando se refiere a la capacidad conservativa de la imaginación, pues puede inducir a una mala comprensión de la psicología que propone santo Tomás; desde la cual se mantiene que la memoria capta la preteriedad y conserva, en todo caso, las intenciones de la cogitativa, como ya se ha comentado anteriormente.

El modo en que conservamos las sensaciones de las cosas es mediante imágenes, que no poseen temporalidad ni tampoco contienen una valoración acerca de la cosa, más allá del fantasma puro. Es, en todo caso, por la actividad memorativa que se conocen las imágenes en su temporalidad y en relación con los demás recuerdos; además, por referencia a sus *experimenta*, se conocen con un significado en relación con uno mismo: utilidad, nocividad, etc.

De esta teoría, casi olvidada actualmente, acerca de la memoria, el *Angélico* da dos razones; el hecho de que el recordar, por lo general, se apoya en las propiedades de nocividad y utilidad de los objetos, y la razón de que la referencia al tiempo pasado, propia de la mente, es un contenido que no puede ser dado por las impresiones actuales. La “localización temporal” es siempre una “colocación de objetos” en un entorno real, entre otros objetos y en relación con la experiencia que de los unos y de los otros tiene el sujeto para los propios fines prácticos.<sup>757</sup>

La cantidad de impresiones que recibimos y conservamos como fantasmas es mucho mayor que los recuerdos que conservamos en la memoria, porque para conservar una impresión como recuerdo, debe ser valorada. Lombo y Giménez-Amaya destacan la importancia de la memoria en la dinámica atencional «*en la medida en que selecciona los objetos interesantes o valiosos de la experiencia, e informa la actividad emotiva, la cual conduce eventualmente a la acción*».<sup>758</sup>

Recordar todo lo que captan los sentidos externos requeriría prestar atención a todas las impresiones que se reciben, y esto no es posible simultáneamente.<sup>759</sup> El ser humano presta

---

<sup>756</sup> Ibid., p. 10.

<sup>757</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 156.

<sup>758</sup> LOMBO, J.A. y GIMÉNEZ AMAYA, J.M., *La unidad de la persona: aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*. Pamplona: EUNSA, 2013, p. 83.

<sup>759</sup> FABRO, C., "Knowledge and Perception in Aristotelic-Thomistic Psychology". *The New Scholasticism*, 1938. Vol. 12, núm. 4, p. 364. «*Since the process which the moderns call 'perception' corresponds substantially to that which in Thomistic doctrine is called apprehension of the sensibilia per accidens (and St. Thomas expressly attributes this apprehension to the cogitativa), it can be seen that the concurrence of the memory and of past experience is the indispensable condition for every perception*». A lo explicado por el autor, cabría discutir la asimilación que hace entre sensibles *per accidens* e intenciones particulares, dado que las intenciones universales también son sensibles *per accidens* y no se conocen por la cogitativa sino por el intelecto.

atención a un campo limitado de las impresiones que recibe, siendo éste el que es recordado o, cabría decir, propiamente percibido. Mediante la actividad de reminiscencia, sin embargo, se pueden recordar detalles de una situación pretérita a los cuales no se haya prestado especial atención, en un ejercicio de búsqueda retrospectiva.<sup>760</sup> Las percepciones pueden ser evocadas de nuevo, haciendo uso de una función especial de la memoria, exclusiva del ser humano, llamada reminiscencia.

En este sentido, Victorino Rodríguez distingue entre la representación y la evocación o rememoración. La representación sería la actividad por la cual se traen a la consciencia imágenes conservadas en la imaginación y la evocación sería la consideración de los recuerdos. Lo que distingue una actividad de la otra es que en la evocación hay una referencia temporal en lo que se considera, y no ocurre así en la representación.<sup>761</sup>

Hasta cierto punto, se podría considerar que cuando se pretende "recordar" el orden en el que han realizado una serie de conductas, lo que se está haciendo en realidad es traer a la consciencia los recuerdos y considerarlos en relación con otros, para ordenarlos en una secuencia temporal. Esta actividad puede tomar como referencia elementos comunes a los recuerdos considerados: la hora que marcaba el reloj del comedor, la luz solar que había, etc. O pueden ordenarse siguiendo un orden causal o sucesivo. La actividad de reminiscencia puede implicar la referencia a imágenes, pero también la participación de la razón por cuanto hay voluntariedad en recordar aspectos concretos de situaciones anteriormente vividas. Manzanedo considera conjuntamente la actividad rememorativa y la imaginativa, explicando que:

El inicio de la reminiscencia y de la asociación imaginativa –agrega el Angélico– puede ser el tiempo presente o algún tiempo pasado desde los cuales se procede (regresiva o progresivamente) hasta el hecho pretérito que intentamos recordar. Pero también puede ser una cosa recordada (o representada) que lleva a la representación y recordación de otra por una relación: a) de semejanza; b) o de contrariedad; c) o de cualquier clase de proximidad. Así se asocian, respectivamente, las imágenes de Sócrates y de Platón, las de Héctor y Aquiles, las de padre e hijo. Añade santo Tomás que la relación de proximidad ha de tomarse en sentido amplísimo: basta cualquier cercanía (causal, social, local, temporal, etc.) para que las imágenes así relacionadas tiendan a asociarse o reproducirse conjuntamente.<sup>762</sup>

---

<sup>760</sup> Santo Tomás, acerca de la actividad de reminiscencia, explica en *Sent. D.S. Tract. 2, lect. 4, núm. 8*. «*Reminiscentia sequitur memoriam, quia sicut inquisitio rationis est via ad aliquod cognoscendum, et tamen ex aliquo cognito procedit, ita reminiscencia est via ad aliquod memorandum, et tamen ex aliquo memorato procedit, ut infra patebit*».

<sup>761</sup> Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La memoria humana; sus leyes y su educación". *Estudios filosóficos*, 1959. Vol. 8, núm. 17, p. 18.

<sup>762</sup> MANZANEDO, M.F., "La imaginación según santo Tomás ". *Revista de Filosofía*, 1964. Vol. 23, núm. 88, p. 277.

Úbeda Purkiss, refiriéndose a la actividad de reminiscencia, explica que consiste en la «*búsqueda activa del recuerdo ausente mediante sus conexiones con el presente. Es un proceso complejo en que intervienen la memoria y la fantasía, dirigidas por la cogitativa*»;<sup>763</sup> aunque siguiendo la idea aristotélica por la cual la reminiscencia es una función propia del ser humano y que, por lo tanto, guarda relación con la participación de la racionalidad en las facultades inferiores, cabría considerar que no fuese tanto la cogitativa quien dirigiría la actividad rememorativa como la propia razón. También cabría considerar que en la reminiscencia no necesariamente se buscan las conexiones con el presente, sino entre recuerdos temporalmente distintos, pudiendo ambos ser pasados.

Victorino Rodríguez, siguiendo a Aristóteles, distingue dos modos de recordar: el espontáneo y el voluntario o dirigido por la razón. El primer modo se puede explicar por asociaciones casuales o exigencias vitales afectivo-motoras y el segundo es un proceso que llama quasi-silogístico de rememoración, por el cual se da una dirección racional del proceso asociativo.<sup>764</sup>

El juicio cogitativo, como se ha argumentado anteriormente, valora vitalmente la realidad conocida y, por lo tanto, mueve al apetito en referencia a esta realidad. Por lo tanto, podría pensarse que los recuerdos van acompañados, hasta cierto punto, de afecto; es decir, la memoria no sólo conservaría el juicio cogitativo sino el afecto que ha despertado. Precisamente, parece que cuanto más intenso es el afecto relacionado con la imagen, tanto más fuertemente se conserva en la memoria. Victorino Rodríguez explica que: «*Los complejos afectivos tienen un valor asociativo extraordinario: Los lugares, las cosas, los conocimientos que se han grabado en la memoria cargados de emoción perduran más tiempo y con más viveza*».<sup>765</sup>

La noción de "complejo" que utiliza Victorino Rodríguez parece análoga a la de "esquema", que propone Fabro. Esta organización sensorial es distinta de la pura imagen porque pone en relación el objeto percibido con el sujeto, atendiendo a sus necesidades e intereses y, consecuentemente, le incita un movimiento afectivo en relación con tal objeto. La repetición de determinadas acciones o situaciones, consolida y enriquece esquemas perceptivos, en los que se perfilan las cualidades atribuidas a las cosas, no sólo al nivel

---

<sup>763</sup> Cf. UBEDA PURKISS, M., "Introducción al tratado del hombre". En: Barbado Viejo, F., *Santo Tomás de Aquino. Suma Teológica*. Madrid: BAC, 2011, p. 54.

<sup>764</sup> Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La memoria humana; sus leyes y su educación". *Estudios filosóficos*, 1959. Vol. 8, núm. 17, p. 19; Cf. ARISTÓTELES, "Acerca de la memoria y la reminiscencia". En: La Croce, E. y Bernabé Pajares, A., *Acerca de la generación y la corrupción - Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 2008, p. 242-255. 451 a 20 – 453 b 10.

<sup>765</sup> RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La memoria humana; sus leyes y su educación". *Estudios filosóficos*, 1959. Vol. 8, núm. 17, p. 27.

fantasmático sino también cogitativo, por el cual se relacionan las cosas con ciertas utilidades y ciertos afectos.<sup>766</sup> Explica Fabro:

Las primeras estructuras perceptivas, las más fundamentales, no se forman, por tanto, por intereses formales puros, estéticos o de simetría geométrica, como haría pensar la *Gestaltheorie*, sino más bien bajo el impulso de las primeras necesidades vitales. Son éstas las que proporcionan el primer significado de los objetos: la emergencia de las estructuraciones formales está condicionada, en su mayor parte, por el significado y en consecuencia también lo está el proceso de selección y de integración que conduce a los esquemas. El trabajo de "depuración" perceptiva y de fijación de los esquemas tiene como fundamento la "*collatio*" o aprehensión comparativa que la psicología Tomista atribuye a la cogitativa.<sup>767</sup>

De forma natural, se conservan las utilidades relacionadas con la satisfacción de las necesidades vitales, a las que se añaden aquellas referidas a los fines que uno pretenda en una determinada situación. Los esquemas perceptivo-afectivos constituyen el sustrato desde el que se forma la personalidad humana, pues contiene una serie de experiencias en relación a las cosas, situaciones y relaciones con los demás, sobre las que madurarán su comprensión de las cosas, interpretación de las situaciones y los modos de relacionarse con los demás. Los *experimenta*, en cuanto son conocimientos vinculados a la sensibilidad, a lo particular y, además, conllevan afectos, deben ser revisados; especialmente cuando las experiencias consolidadas no se corresponden a la realidad tal cual es o tal cual debería ser.

La importancia de la educación infantil radica principalmente en este aspecto, los *experimenta*, que ponen en relación el conocer con el apetecer, que, haciéndose habituales configuran la personalidad y, en última instancia, la madurez psíquica. Consecuentemente, todo terapeuta (tomista) indagará en los modos habituales de conocer y sentir del paciente y, si adolecen de madurez y verdad, procurará un cambio; pues en ellos se encuentran los cimientos de la personalidad desde los cuales cada uno vive la propia existencia.

Otro aspecto en el que la experiencia es fundamental, además de la personalidad, es el saber acerca de las cosas, es decir, la experiencia sensible en cuanto sustrato del conocimiento científico.

El *experimentum*, del cual la memoria es depósito, está formado por una red de relaciones valorativas de la realidad aprehendida, por la que la imagen formada queda preparada para ser entendida, es decir, apta para conocer la realidad esencialmente. La neurobiología parece corroborar un análogo al *experimentum*, al descubrir que en el cerebro hay circuitos

---

<sup>766</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 140. «Un oggetto cresce in chiarezza percettiva con il ripetersi delle esperienze».

<sup>767</sup> FABRO, C., *Percepción y pensamiento*. Pamplona: Eunsa, 1978, p. 401.

que se activan, simultáneamente, en patrones que se llaman redes neuronales. Lombo y Giménez-Amaya explican:

En el caso de la memoria, estas redes corticales desempeñan un papel mucho más interactivo en el establecimiento de mecanismos biológicos que favorezcan los llamados “depósitos de memoria”. Estos mecanismos mnésicos se establecen en un nivel cortical posterior (de componente más sensorial) o anterior (cuya índole se orienta prevalentemente a la acción motora). Pero también en las propias redes neuronales que conectan los distintos lóbulos cerebrales.<sup>768</sup>

Cabe distinguir entre la experiencia sensible, que es sustrato del saber científico, y la experiencia que uno tiene de sí mismo. En referencia a la actividad memorativa, los autores entienden que ya se da un rudimento de consciencia de sí, explicando que: *«Es precisamente en la continuidad de la experiencia interna, llevada a cabo por la memoria, en la que se configura la identidad subjetiva del viviente, el darse cuenta del “sí mismo” que posee también el animal y que es, de alguna manera, una incoación de la consciencia de sí o “autoconsciencia” (que se da propiamente en el plano intelectual)»*.<sup>769</sup>

La consciencia de sí que se da en el conocer humano se comprende plenamente desde la intelectualidad o espiritualidad; pues la razón de la “autoconsciencia”, que podría considerarse la actividad psíquica más espiritual, radica en que: *«Por su espiritualidad congénita, la mente está presente habitualmente siempre a sí misma, de tal modo que basta un acto de conocimiento intelectual para que esta autopresencia se transforme en una experiencia actual de sí»*.<sup>770</sup> Si no se concibe la autoconsciencia como la autopresencia del acto espiritual y se pretende explicar como algo distinto, se concurre en concepciones superficiales y contrarias a la evidencia. Como apunta Echavarría:

La reducción del “yo” a apariencia o fenómeno parece tener algo de antinatural, pues va contra la constitución más íntima del alma. Es por ello muy llamativo que haya sido ampliamente aceptada por la mayor parte de los psicólogos contemporáneos más importantes. Una tal reducción parece suponer una experiencia de sí sumamente rebajada, exteriorizada hasta rozar lo patológico, y un “descentramiento” difíciles de explicar, pues parecería que las motivaciones profundas que mueven a una persona a huir

---

<sup>768</sup> LOMBO, J.A. y GIMÉNEZ AMAYA, J.M., *La unidad de la persona: aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*. Pamplona: EUNSA, 2013, p. 83-84.

<sup>769</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>770</sup> ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Universitat Abat Oliba CEU, 2005, p. 190; FORMENT GIRALT, E., *Lecciones de metafísica*. Madrid: RIALP, 1992, p. 167. *«Este conocimiento habitual del alma en sí misma, por el que tiene una experiencia existencial de sí, que es el modo de autoconsciencia de la mente humana, está constituido, al igual que en las otras substancias espirituales, por la subsistencia en sí de la mente, propia de una substancia inmaterial. Siempre, por tanto, la autoconsciencia, la subsistencia en sí mismo y la inmaterialidad coinciden»*.

de la auténtica *"memoria sui"*, estuvieran radicadas en esta misma dimensión que se niega.<sup>771</sup>

La *"memoria sui"* que plantea san Agustín no es ajena al planteamiento de santo Tomás, sino que se explica como memoria intelectual, que debe entenderse como una función del mismo intelecto, distinta de la memoria sensible. Comenta Forment: *«Puede llamarse memoria de sí al alma, que está presente a sí, pero que aún no es consciente de su permanente presencia»*.<sup>772</sup> Echavarría, ahondando en esta idea, explica:

La *memoria sui* está en el centro de todo el dinamismo psíquico, y se halla ya presente aún cuando no se experimenta actualmente, aún en el niño dentro del seno materno, que tiene por tanto un "yo" auténtico, que es un yo, porque es persona, aunque no haya adquirido un "complejo" de recuerdos y percepciones, ni tenga conciencia actual de su continuidad temporal, ni haya introyectado las imágenes parentales, ni haya sido "socializado" o "humanizado" por el lenguaje. Y todo su desarrollo, sensitivo y afectivo, como también biológico, bajo la tutela paterna, está ordenado natural e intrínsecamente a la actualización de este núcleo o centro personal ya presente.<sup>773</sup>

La memoria de sí es un acto que manifiesta la espiritualidad humana, dado que exige una reflexión cognoscitiva en la que uno se hace autopresente. Desde la psicología tomista no se concibe como un acto desligado o paralelo a los recuerdos sensibles que se conservan y organizan a lo largo de la vida, como ocurre en el planteamiento dualista cartesiano; sino que la memoria sui radica en ellos, que le son sustrato material. Tampoco sería concebible, desde la postura tomista, concebirla como evolutivamente derivada de ellos, puesto que es un acto que pertenece a un orden superior, que no puede ser explicado en relación a una potencia inferior o que no sea espiritual. Sobre esto se profundizará más adelante, abordando expresamente la relación de los sentidos internos con el intelecto.

### 6.5 *Los sentidos internos y la afectividad*

En este apartado se pretende abordar de forma expresa la relación entre los sentidos internos y la afectividad, que se deriva de la idea según la cual lo abstracto no mueve directamente al apetito, ni lo concreto lo movería, si no por algún valor que se le descubre. Los tomistas han encontrado en la cogitativa el puente entre el conocer y el apetecer, que es un aspecto poco desarrollado por el Aquinate, y sobre el cual hay cierta diversidad en su comprensión. Comenta De Haan: *«el objeto formal o per se de todas las afecciones psíquicas en el concupiscible y el irascible deben ser especificadas por las intenciones*

<sup>771</sup> ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Universitat Abat Oliba CEU, 2005, p. 191-192.

<sup>772</sup> FORMENT GIRALT, E., *Lecciones de metafísica*. Madrid: RIALP, 1992, p. 164.

<sup>773</sup> ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Universitat Abat Oliba CEU, 2005, p. 192-193.

*afectivas* [affectional intentions] *de la cogitativa*». Más adelante, añade, «*los sentidos y la imaginación pueden hasta proporcionar el material remoto de las pasiones psíquicas, pero es mediado por las intenciones afectivas* [affectional intentions] *de la potencia cogitativa, que proporciona el objeto formal próximo que mueve a los apetitos sensitivos*». <sup>774</sup>

Se podría establecer como punto de partida la idea aristotélica, que parece conservarse en el planteamiento del Aquinate, de que la sola imagen no desencadena ningún movimiento afectivo, sino en cuanto es estimada como conveniente o nociva; consecuentemente, la facultad estimativa o cogitativa cumple una función fundamental enlazando el conocer y el apetecer. Lombo y Giménez-Amaya siguen esta idea explicando que:

La experiencia recibida por los llamados sentidos internos "formales" (sentido común e imaginación) es de índole descriptiva; en cambio, los sentidos internos "intencionales" (estimativa y memoria) captan el valor de la realidad sensible. Por ello, esta última información tiene un carácter "emocional", en cuanto mueve a la acción con respecto a los valores percibidos. De alguna manera, pues, lo conocido respectivamente es "acogido" en la interioridad del viviente, la cual está configurada tanto psíquica como orgánicamente; de aquí que los sentidos valorativos estén directamente referidos a dicha experiencia interna. <sup>775</sup>

La cogitativa, en cuanto capta las intenciones particulares sería, entonces, la facultad que vincula lo conocido con los afectos. <sup>776</sup> Victorino Rodríguez también defiende esta postura, afirmando que: «*Solamente la cogitativa conoce lo conveniente o desconveniente a la naturaleza sensible del hombre. Luego sólo ella mueve objetiva e inmediatamente al apetito sensitivo, sólo ella provoca inmediatamente la emoción*». <sup>777</sup>

Esta postura, en cambio, contrasta con la explicación que hace Manzanedo, quien explica: «*A través de la estimativa o de la cogitativa, la imaginación mueve objetivamente al apetito sensitivo, cuyos actos o movimientos son llamados pasiones*». <sup>778</sup>

---

<sup>774</sup> DE HAAN, D.D., "Moral Perception and the Function of the Vis Cogitativa in Thomas Aquinas's Doctrine of Antecedent and Consequent Passions". *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2014. Vol. 25, núm. 1, p. 320. T.N.

<sup>775</sup> LOMBO, J.A. y GIMÉNEZ AMAYA, J.M., *La unidad de la persona: aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*. Pamplona: EUNSA, 2013, p. 81.

<sup>776</sup> JANSEN, R., *Aquinas on the cogitative power and the generation of the sense appetite*. Portland, OR: The Catholic University of America, 2005, p. 25-26. «As we saw above, the nature of the sense appetite is such that it needs its object to be apprehended prior to being reduced to act. With respect to the variances in the sensible object necessary in order to account for Thomas's divisions of the sense appetite into two specific powers, as well as the additional divisions within the species of the powers themselves, we begin to see that the power or powers responsible for sensitive apprehension have to be able to account for the complexities in the object. For each passion has a unique relation to its object, and therefore the power responsible for apprehension must present the object in such way as to move the appetite in its diverse operations»; *Ibid.*, p. 74-75. «A consistent aspect of Thomas's psychology is the bridging function of the cogitative power».

<sup>777</sup> RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección". *Estudios filosóficos*, 1957. Vol. 6, núm. 12, p. 265; Cf. *Ibid.*, p. 270.

<sup>778</sup> MANZANEDO, M.F., "Las propiedades de la fantasía y sus relaciones con otras potencias". *Revista de Filosofía*, 1965. Vol. 24, núm. 94-95, p. 199.

Ante la incongruencia aparente entre las interpretaciones de estos autores, se hace necesario profundizar en esta cuestión, teniendo en cuenta los momentos en los que santo Tomás hace referencia a ella.

El Aquinate, en *Sent. De anima*, dice que «*lo apetecido no se da sin la imaginación, la cual es racional o sensible. De la imaginación de lo sensible participan los demás animales, no en cambio, de la imaginación de lo racional*»<sup>779</sup> y en la misma obra explica que: «*es evidente que dos son los movientes, el apetito y el intelecto; pero de tal manera que bajo el intelecto se comprenda la imaginación, que tiene algo parecido al intelecto, en cuanto mueve en ausencia de lo sensible como el intelecto, porque éste es también principio de movimiento*».<sup>780</sup>

En *Contra Gentiles*, comentando los tres tipos de móviles, distingue: «*el apetito movido por el intelecto, o la imaginación, o también el sentido*».<sup>781</sup> En el *De veritate*, comenta que «*lo apetecible no mueve al apetito superior ni inferior, sino aprehendidos por el intelecto, la imaginación o el sentido*»,<sup>782</sup> que vendría a confirmar que la imaginación puede mover directamente al apetito, como también parece sugerirlo en el *De malo*, en donde explica:

Hay una cierta fuerza aprehensiva de los universales, el intelecto y la razón; y una fuerza aprehensiva de los singulares, el sentido o la imaginación; de donde se sigue que hay dos fuerzas apetitivas: una que está en la parte racional, que se llama voluntad; otra que está en la sensitiva, que se llama sensualidad, o apetito sensitivo.<sup>783</sup>

Estos pasajes parecen sugerir que la imaginación, o hasta el sentido, podrían mover directamente al apetito; en cambio, también en *Sent. De anima*, afirma que «*el apetito no padece ni se mueve por la simple aprehensión de las cosas, que le propone la imaginación. Sino que conviene que se aprehendan bajo razón de bueno o malo, conveniente o nocivo*».<sup>784</sup> La aprehensión de lo bueno o malo, a la luz del siguiente fragmento de la

---

<sup>779</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sent. D.A.*, Lib. 3, lect. 16, núm. 1. «*Sed appetitivum non est sine phantasia, quae est vel rationalis, vel sensibilis. Sensibili autem phantasia, alia animalia ab homine participant, non autem rationali phantasia*».

<sup>780</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sent. D.A.*, Lib. 3, lect. 15, núm. 1. «*Videntur duo haec esse moventia, scilicet appetitus et intellectus; ita tamen quod sub intellectu phantasia comprehendatur, quae habet aliquid simile intellectui, inquantum movet ad absentiam sensibilium sicut intellectus, quia haec etiam est principium motus*».

<sup>781</sup> TOMÁS DE AQUINO, *C.G.*, Lib. 2, cap. 48, núm. 3. «*Movens autem est appetitus ab intellectu vel phantasia aut sensu motus*».

<sup>782</sup> TOMÁS DE AQUINO, *D.V.*, q. 15, a. 3, co. «*Appetibile enim non movet appetitum vel superiorem vel inferiorem, nisi apprehensum vel ab intellectu vel phantasia et sensu; ratione cuius non solum appetitus dicitur esse motivus, sed etiam intellectus et phantasia et sensus*».

<sup>783</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 8, a. 3, co. «*Est autem quaedam vis apprehensiva universalium, scilicet intellectus vel ratio; quaedam autem vis apprehensiva singularium, scilicet sensus vel phantasia; unde consequenter est duplex appetitiva: una quae est in parte rationali, quae vocatur voluntas; alia quae est in sensitiva, quae vocatur sensualitas, sive appetitus sensitivus*».

<sup>784</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sent. D.A.*, Lib. 3, Lect. 4, núm. 21. «*Appetitus non patitur neque movetur ad simplicem apprehensionem rei, qualem proponit phantasia. Sed oportet quod apprehendatur sub ratione boni vel mali, convenientis vel nocivi*».



*Summa Theol.*, parece asumirla la imaginación, al comentar que: «*El temor proviene de la imaginación de algún mal que puede ser difícil de repeler*». <sup>785</sup>

Santo Tomás parece sugerir que la imaginación basta para mover al apetito, aunque también afirma que el apetito no es movido por la simple aprehensión de las cosas, refiriéndose a la actividad imaginativa. Al no hacer mención de la cogitativa en ninguno de los fragmentos citados, cabe la duda de si realmente debe interpretarse una suficiencia de la actividad imaginativa, o bien –como se pretenderá mostrar– que hace un uso genérico de “*phantasia*”, queriendo englobar la actividad conjunta de los sentidos internos, como hace san Alberto Magno. <sup>786</sup> En los fragmentos siguientes, el Aquinate hace referencia explícita a la facultad cogitativa en relación con el movimiento apetitivo, lo cual parecería confirmar esta idea:

A lo segundo hay que decir, que el intelecto pasivo según algunos se llama apetito sensible en cierto modo, en el cual están las pasiones del alma; en I *Ethic*. Se dice racional por participación, porque obedece la razón. En cambio, según otros, el intelecto pasivo se dice facultad cogitativa, la cual se llama también razón particular. Y en ambos casos, pasivo puede ser tomado en los dos sentidos de padecer, por cuanto dicho entendimiento es acto de algún órgano corporal. <sup>787</sup>

En la misma obra, distinguiendo la estimativa y la cogitativa, apunta a que es mediante el ejercicio de ambas facultades que el apetito del animal o del hombre, respetivamente, es movido. Dice el Aquinate:

Están sometidos a la razón en cuanto a sus mismos actos. Esto es así porque en los otros animales el apetito sensitivo está ordenado a ser movido por la facultad estimativa; como la oveja, estimado el lobo como enemigo suyo, lo teme. En lugar de la estimativa, como se dijo anteriormente, en el hombre, está la cogitativa, que es llamada por algunos razón particular, la cual compara las intenciones individuales. Pues de ella surge el movimiento del apetito sensitivo en el hombre. <sup>788</sup>

---

<sup>785</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I-II, q. 44, a. 1, co. «*Timor provenit ex phantasia alicuius mali imminentis quod difficile repelli potest*».

<sup>786</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Summae de creaturis (II pars)*. París: Bibliopolam, 1896, q. 38, a. 1, sol. «*Dicendum, quod phantasia dicitur duobus modis, scilicet large, et stricte. Large secundum quod comprehendit imaginationem et phantasia et aestimationem, et sic diffinitur a Philosopho in libro II de Anima, quod est motus a sensu secundum actum factus. Stricte autem accipitur pro potentia collativa imaginum per compositionem et divisionem, et sic diffinitur ab Algazele; et ideo dicit Algazel, quod quidam appellant eam potentiam cogitativam, sicut eam appellat Avicenna; sed tamen cogitativa non est proprie nisi in hominibus*».

<sup>787</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 79, a. 2, ad 2. «*Ad secundum dicendum quod intellectus passivus secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animae passiones; qui etiam in I Ethic. dicitur rationalis per participationem, quia obedit rationi. Secundum alios autem intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quae nominatur ratio particularis. Et utroque modo passivum accipi potest secundum primos duos modos passionis, in quantum talis intellectus sic dictus, est actus alicuius organi corporalis*».

<sup>788</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 81, a. 3, co. «*Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cuius ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute; sicut ovis aestimans lupum inimicum, timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra dictum est, vis cogitativa; quae dicitur a quibusdam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus*».

El Doctor Angélico es muy conciso al referir la génesis del movimiento apetitivo a la estimativa o la cogitativa, con lenguaje preciso, diciendo que: *"natus est moveri ab aestimativa virtute"*; de tal manera que no parece dar lugar a interpretaciones válidas en otro sentido, sin alejarse de esta idea explícitamente expresada. Un último texto en el que se hace referencia a esta idea, también de la *Summa Theol.*, en respuesta a una objeción, dice:

El movimiento del apetito sensitivo no sólo surge de la estimativa en los demás animales y de la cogitativa en el hombre, en cuanto dirigida por la razón universal; sino también de la imaginación y del sentido. Pues se experimenta que el irascible y el concupiscible rechazan a la razón, por aquello que sentimos o imaginamos algo deleitable que la razón prohíbe, o triste que la razón manda.<sup>789</sup>

Esta vez, en la *Summa*, el Aquinate menciona a la imaginación como facultad moviente de los apetitos sensibles. Una interpretación de las explicaciones del Aquinate que evita incompatibilidades entre los textos, es suponer que santo Tomás hace un uso amplio del término *"phantasia"*, mediante el cual se estaría refiriendo a la actividad conjunta de la imaginación, la cogitativa y la memoria –que parece ser la interpretación que hace Juan de santo Tomás.<sup>790</sup> En este caso, sin embargo, distingue la imaginación de la estimativa y la cogitativa, por cuanto se debe buscar otra razón más allá del uso genérico del término *"phantasia"*.

Manzanedo suscribe la hipótesis por la cual, cuando el Aquinate menciona la imaginación, se está refiriendo a la actividad conjunta de la imaginación, la estimativa y la memoria, y no estrictamente la actividad imaginativa. Sin embargo, Manzanedo distingue entre un influjo inmediato y un influjo mediato de la *"phantasia"* sobre el movimiento apetitivo, distinción mediante la cual se *«resuelve la aparente contradicción entre muchos textos tomistas»*.<sup>791</sup> En cualquier caso, la capacidad motiva de la imaginación en sentido estricto, sería siempre mediata.

---

<sup>789</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 81, a. 3, ad 2. *«Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio; sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit»*.

<sup>790</sup> IOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus Philosophicus Thomisticus. Volumen Tertium. In tres libros De Anima. De ente mobile animato et de anima intellectiva*. [En línea]. <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1589-1644\\_ioannes\\_a\\_sancto\\_thoma\\_Cursus\\_Philosophicus\\_Thomisticus\\_LT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1589-1644_ioannes_a_sancto_thoma_Cursus_Philosophicus_Thomisticus_LT.pdf)>. [2014/06/02]. Lib. 10, cap. 1, q. 8, a. 1. *«Cum autem Philosophus docet appetitum moveri a phantasia, nomine phantasiae utitur tamquam nomine communi pro omnibus sensibus internis, quia cognoscunt secundum apparitiones (apparitionem significat phantasia). Et sic non excludit aestimativam, quod advertit D. Thomas 3. de Anima lect. 16. in principio, sicut etiam communiter solemus dicere, quod intellectus convertitur ad phantasmata, sumendo phantasma non solum pro actu imaginativae, sed etiam aestimativae. Unde etiam possumus dicere, quod appetitus movetur a phantasia mediate, scilicet mediante aestimativa»*.

<sup>791</sup> MANZANEDO, M.F., "Las propiedades de la fantasía y sus relaciones con otras potencias". *Revista de Filosofía*, 1965. Vol. 24, núm. 94-95, p. 201.

Una consideración que puede favorecer el uso extenso de la *“phantasia”* en la explicación tomista, pasaría por atender a la naturaleza de las intenciones en cuanto sensibles *per accidens*, lo cual implica asumir que son conocidas en la imagen; de tal manera que las intenciones de conveniencia o nocividad conocidas por la cogitativa no pueden entenderse sino en referencia a una imagen concreta. Consecuentemente, es la imagen valorada por la estimativa, la que mueve al apetito.

Otra consideración que puede hacerse, en base a que: *«lo apetecible no mueve al apetito superior ni inferior, sino en cuanto aprehendido por el intelecto, la imaginación y el sentido; razón por la cual no se dice moviente solamente al apetito, sino también al intelecto, la imaginación y el sentido»*<sup>792</sup> –fragmento del *De veritate*– es entender que cuando el Aquinate se refiere al apetito movido por el sentido y la imaginación, no se está refiriendo al movimiento apetitivo en vistas al bien del individuo, o estimado en cuanto tal, sino a un movimiento espontáneo de agradabilidad ante un conocimiento sensible placentero; a modo de respuesta afectiva básica, como puede darse cuando, por ejemplo, una persona prueba un dulce o acaricia algo suave. Juan de santo Tomás también hace esta distinción, explicando que:

Las especies no sentidas, que pertenecen a la estimativa, no se dicen tales porque solamente representan la razón de conveniencia o inconveniencia al mismo sentido; pues cualquier sentido tiene la capacidad de conocer la conveniencia o inconveniencia de sus propios objetos. Pero se dan especies no sentidas representando conveniencias o inconveniencias superiores, v.g., que es conveniente o inconveniente en orden a la conservación de la naturaleza o la prole, como advierte santo Tomás en I, q. 78, a. 4. y así, por ejemplo, el lobo puede tener razón de colores convenientes al ver la oveja y de inconveniencia en orden a la naturaleza y a la propia conservación, e igualmente la paja se ve conveniente a la vista de las aves, e igualmente conveniente, por ejemplo, para fabricar un nido, en el que se guarde la prole. Y la primera conveniencia no requiere especies no sentidas, porque la potencia sensitiva se basta para la aprehensión de la conveniencia de tales sentidos, pero la segunda constituye las especies no sentidas, como dice santo Tomás, en la medida que no solamente atienden a la conveniencia del propio sentido, sino otras utilidades.<sup>793</sup>

---

<sup>792</sup>TOMÁS DE AQUINO, D.V., q. 15, a. 3, co. *«Appetibile enim non movet appetitum vel superiorem vel inferiorem, nisi apprehensum vel ab intellectu vel phantasia et sensu; ratione cuius non solum appetitus dicitur esse motivus, sed etiam intellectus et phantasia et sensus»*.

<sup>793</sup> IOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus Philosophicus Thomisticus. Volumen Tertium. In tres libros De Anima. De ente mobile animato et de anima intellectiva*. [En línea]. <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1589-1644\\_loannes\\_a\\_Sancto\\_Thoma\\_Cursus\\_Philosophicus\\_Thomisticus\\_LT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1589-1644_loannes_a_Sancto_Thoma_Cursus_Philosophicus_Thomisticus_LT.pdf)>. [2014/06/02]. Lib. 10, cap. 1, q. 8, a. 1. *«RESPONDETUR, quod species insensatae, quae pertinent ad aestimativam, non dicuntur tales, quia solum repraesentant rationem convenientis vel disconvenientis ad ipsummet sensum; quilibet enim sensus hoc habet, quod cognoscit convenientiam vel disconvenientiam obiecti proprii. Sed ponuntur species insensatae ad repraesentandum convenientias vel disconvenientias superiores, v. g. quod sit conveniens aut disconveniens in ordine ad conservationem naturae vel prolis, ut etiam advertit S. Thomas I q. 78. art. 4. Itaque lupus v.g. potest*

Santo Tomás, en el *De malo*, distingue tres tipos de bienes en el ser humano: «*El bien del alma, el bien del cuerpo y el bien de las cosas exteriores*». <sup>794</sup> Atendiendo al sentido en cuanto aprehensivo de las cualidades sensibles de las cosas, cabe pensar que la misma aprehensión pueda causar un movimiento del apetito concupiscible, a modo de respuesta afectiva básica. En la *Summa*, comenta que: «*Ocorre también que el movimiento del apetito sensitivo se excita de repente por la aprehensión de la imaginación o del sentido*». <sup>795</sup> Para explicar pasiones más complejas, en cambio, o las del apetito irascible, cabría afirmar la necesidad del juicio estimativo. Esta idea parece ser defendida por Juan de santo Tomás, cuando explica que:

A la confirmación se responde, en primer lugar, que el apetito, principalmente, es movido por la estimativa que aprehende la razón de conveniencia o inconveniencia de la propia naturaleza, como santo Tomás enseña al final de III *De anima*, lect. 4. El apetito es la inclinación de toda la naturaleza, y así es movida próxima e inmediatamente por aquello que es conveniente a la naturaleza, que es intención no sentida y es aprehendido por la estimativa; en cambio, de forma mediata es movida por la fantasía o imaginativa. Consecuentemente, aunque digamos que de manera inmediata se mueve por la imaginativa, como insinúa santo Tomás en I q. 81 a. 3 ad 2, sin embargo, como es doble la potencia aprehensiva, así es doble el apetito sensitivo, es decir, el irascible y el concupiscible. El irascible propiamente es movido por la estimativa, donde enseña santo Tomás en el art. 2 ad 2, y en la cuestión 25 *De veritate* art. 2, que el concupiscible es movido preferentemente por el deleite del sentido, en cambio, el irascible también se puede mover en contra el deleite del sentido por lo arduo y por las intenciones no sentidas, que instigan a la lucha o a la ira. <sup>796</sup>

Los conocimientos neurológicos actuales justifican una distinción análoga de las respuestas afectivas, es decir, aquellas que se dan espontáneamente y aquellas fruto de una cierta deliberación. Desde la perspectiva orgánica se distinguen dos movimientos: uno referente

---

*habere rationem coloris convenientis ad visum ovis et disconvenientiam in ordine ad naturam et conservationem propriam, et similiter palea videtur ut convenientis coloris ad visum avis, et similiter ut conveniens ad fabricandum nidum, in quo se conservet et prolem. Et prima convenientia non requirit speciem insensatam, quia quaelibet potentia sensitiva sufficit ad apprehendendum convenientiam talis sensus, sed secunda convenientia constituit species insensatas, ut ibidem dicit S. Thomas, quatenus non solum attingitur convenientia ad proprium sensum, sed ad alias utilitates, ut diximus».*

<sup>794</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 8, a. 1, co. «*Bonum autem hominis est triplex: scilicet bonum animae, bonum corporis, et bonum exteriorum rerum*».

<sup>795</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I-II, q. 17, a. 7, co. «*Contingit etiam quandoque quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus*».

<sup>796</sup> IOHANNES A SANCTO THOMA, *Ibid.*, Lib. 10, cap. 1. «*Ad confirmationem respondetur imprimis appetitum principaliter moveri ab aestimativa apprehendente rationem convenientis vel disconvenientis ipsi naturae, ut S. Thomas docet III De anima Lect. 4. in fine. Appetitus autem est inclinatio totius naturae, et sic movetur proxime et immediate ab eo, quod est conveniens naturae, quod est intentio insensata et apprehenditur ab estimativa; mediate autem movetur a phantasia seu imaginativa. Deinde etiamsi dicamus, quod immediate movetur ab imaginativa, ut insinuat S. Thomas I, q. 81, a. 3, ad 2, tamen sicut est duplex potentia apprehensiva, ita est duplex quoque appetitus sensitivus, scilicet irascibilis et concupiscibilis. Et irascibilis principaliter movetur ab aestimativa, ut ibidem docet S. Thomas a. 2, ad 2, et q. 25, De veritate, a. 2, eo quod concupiscibilis magis movetur secundum delectationem sensus, irascibilis autem etiam contra delectationem sensus movetur ab arduo et ab intentionibus insensatis, quae instigant ad vindictam seu iram*».

a la activación del sistema nervioso vegetativo, inmediato e involuntario; y otro referente a la activación de sistemas nerviosos superiores, en el que se activan niveles encefálicos superiores del sistema nervioso.<sup>797</sup>

La relación entre las estructuras neuronales correlacionadas con la actividad representativa y la actividad emotiva, parecería justificar la idea según la cual el sentido primario puede despertar la emoción, sin necesidad de un juicio estimativo; aunque cabría considerar que la emoción o movimiento del apetito sería básico, del apetito concupiscible. Pero esta relación entre conocimiento y apetito, hasta parecería poder afirmarse a un nivel de conocimiento todavía más inmediato, de los sentidos externos. Acerca de las estructuras orgánicas de la facultad gustativa, comentan Lombo y Giménez-Amaya:

Las cualidades gustativas básicas se clasifican habitualmente en dulce, salado, agrio y amargo. Las vías nerviosas de transmisión de esta información a nivel encefálico tienen, por una parte, una relación muy cercana con la información táctil (somatosensorial) y, por otra, se distribuyen hacia estructuras corticales más relacionadas con la información límbica.

Atendiendo al grado de inmaterialidad de lo conocido, dentro de la sensibilidad externa, el gusto se encuentra en alguna medida entre el tacto y el olfato. Es muy interesante remarcar que desde la perspectiva de la neurobiología esta misma disposición jerárquica se adecúa claramente en la relación de cada una de estas modalidades sensoriales con las estructuras límbicas y, por tanto, conectadas con aspectos valorativos de lo conocido.<sup>798</sup>

También parece ocurrir en el sentido del olfato, cuyo órgano está conectado de forma directa con estructuras cerebrales correlacionadas con las emociones y comportamientos básicos de supervivencia, como la auto-conservación y la reproducción. Explican los autores: *«La información olfativa se incorpora directa o indirectamente de un modo muy inmediato en el denominado sistema límbico, el cual es muy determinante en la integración emocional del procesamiento cortical»*.<sup>799</sup>

Victorino Rodríguez, sumándose a la ortodoxia que busca mantener Manzanedo, explica que aunque deba salvarse cierta ambigüedad en algunos textos de santo Tomás, «es

---

<sup>797</sup> LOMBO, J.A. y GIMÉNEZ AMAYA, J.M., *La unidad de la persona: aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*. Pamplona: EUNSA, 2013, p. 111-112. «Existen dos niveles de reacción fisiológica ante los fenómenos emotivos, que están conectados entre sí y que preparan ambos para la acción. El primero corresponde al sistema nervioso vegetativo, se da de modo inmediato e inconsciente, y se realiza de manera eficaz y automática; el segundo, se localiza en niveles encefálicos superiores del sistema nervioso, y su respuesta se da de modo preciso y está orientada de forma más o menos consciente, es decir, se sitúa en el plano sensible. Cómo se da la conjunción de los dos y cuál su relación precisa es algo que no se conoce con absoluta precisión, pero hay datos experimentales que indican que las regiones hipotalámicas del diencefalo y sus relaciones con las cortezas asociativas podrían representar un punto nodal de gran importancia en esta red de respuesta emocional».

<sup>798</sup> Ibid., p. 52-53.

<sup>799</sup> Ibid., p. 54-55.

*auténticamente tomista la tesis de que la cogitativa, en su función afectiva, es la única facultad que provoca inmediatamente la emoción».*<sup>800</sup>

Las ambigüedades pueden salvarse, como ya se ha comentado, teniendo en cuenta dos aspectos: que el término "imaginación" pueda estar siendo utilizado en un sentido amplio<sup>801</sup> –como ocurre en la *Suma Teológica* al utilizar la expresión: "imaginación particular";<sup>802</sup> o bien que se refiera a una respuesta apetitiva básica. Argumentando en este segundo aspecto, explica Klubertanz:

Quando tal sensación táctil, no solamente se da en mí, en mi tacto, sino que es el bien mío, el bien del ego. Y esta estimación o valoración total, integral, trasciende al tacto; es de la cogitativa. En una palabra: la cogitativa percibe la razón de bien para el sujeto, tanto en la sensación táctil como en aquellas otras especies que se escapan totalmente al sentido externo.<sup>803</sup>

Cabría definir la respuesta afectiva sin mediación del juicio como una reacción espontánea al conocimiento de un bien o mal sensible;<sup>804</sup> no como un simple reflejo, sino como una respuesta afectiva básica consecuente a un conocimiento anterior. El juicio estimativo o cogitativo se daría cuando entra en juego el bien de la naturaleza,<sup>805</sup> provocando lo que se podría llamar una respuesta afectiva superior.

Esta distinción entre los movimientos afectivos sin mediación del juicio estimativo, sino directamente movidos por el conocimiento obtenido a través de los sentidos externos,

---

<sup>800</sup> RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección". *Estudios filosóficos*, 1957. Vol. 6, núm. 12, p. 274; Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La imaginación". *Estudios filosóficos*, 1963. Vol. 12, núm. 30, p. 229.

<sup>801</sup> Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección". *Estudios filosóficos*, 1957. Vol. 6, núm. 12.

<sup>802</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I-II, q. 30, a. 3, ad 3. «*Ad tertium dicendum quod in homine non solum est ratio universalis, quae pertinet ad partem intellectivam; sed etiam ratio particularis, quae pertinet ad partem sensitivam, ut in primo libro dictum est. Et secundum hoc, etiam concupiscentia quae est cum ratione, potest ad appetitum sensitivum pertinere. Et praeterea appetitus sensitivus potest etiam a ratione universali moveri, mediante imaginatione particulari*».

<sup>803</sup> Cf. KLUBERTANZ, G.P., *The discursive power. Sources and doctrine of the "vis cogitativa" according to st. Thomas Aquinas*. Saint Louis, MO: The Modern Schoolman, 1952, p. 157-158; RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección". *Estudios filosóficos*, 1957. Vol. 6, núm. 12, p. 267.

<sup>804</sup> JANSEN, R., *Aquinas on the cogitative power and the generation of the sense appetite*. Portland, OR: The Catholic University of America, 2005, p. 43. «*What is not dependent on apprehension is the fact of the inclination itself. It is this kind of natural inclination which accurately describes the sense appetite, the subject of passio animalis, and it is also for this reason that Thomas consistently identifies apprehension as a necessary prerequisite for its movement. Unlike fire, for example, which does not depend on an act of apprehension of its own in order to actualize its natural inclination to move up, the sense appetite is actualized in its natural inclination only y apprehension, which actualization or movement is, of course, passion*»; ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Universitat Abat Oliba CEU, 2005, p. 131-132. «*Además, para el Aquinate, el tacto no es un sólo sentido, sino un género que contiene varios sentidos específicos. Incluso el gusto parece ser una especie circunscrita de tacto, y se orienta sobre todo a conocer lo conveniente o inconveniente para alimentarse. Estrechamente unido al gusto está el sentido del olfato, por el que se distingue el alimento adecuado, no sólo presente, sino lejano*»; Cf. *Ibid.*, p. 136-137.

<sup>805</sup> RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección". *Estudios filosóficos*, 1957. Vol. 6, núm. 12, p. 267. «*La razón de conveniencia o nocividad, motivo del apetito sensitivo, no se define por orden al bienestar del sentido del tacto, sino por orden a la naturaleza*».

parece concordar con la distinción entre "sensualitas" y "sensibilitas" que Echavarría comenta, explicando que: «*se debe distinguir la sensibilitas, que abarca todas las potencias de la pars sensitiva, de la sensualitas, que tiene este significado más restringido*»,<sup>806</sup> en base al comentario de santo Tomás a las *Sentencias*, para esta distinción.<sup>807</sup>

En la conducta animal se puede apreciar también esta distinción: por ejemplo, no es análoga la reacción emocional-conductual del conejo cuando ve a un predador que la que actúa cuando se pincha; como tampoco es análoga la reacción emocional-conductual de uno cuando se quema con la puerta del horno que la que se vive cuando se encuentra atrapado en un incendio. Las situaciones expuestas en primer lugar no hacen incompatible la tesis exclusivista de la cogitativa o estimativa sino que constituyen un género distinto de situaciones.

Las respuestas espontáneas deben distinguirse, entonces, de los actos estimativos. La necesidad de esta distinción pone en cuestión los tres tipos de acto estimativo que propone Avicena, uno de los cuales es la respuesta espontánea (las cautelas naturales). Aunque ambos sean innatos y puedan llamarse, equívocamente, instintivos, conviene no colocarlos dentro de la misma categoría. Para ser concebidos como pasiones, los movimientos afectivos deben ser consecuencia de un conocimiento previo, aunque sea una aprehensión sensitiva básica,<sup>808</sup> por la cual se pone en acto la disposición afectiva.

García Jaramillo, en su lectura atenta de santo Tomás, descubre que el Aquinate contempla que el apetito pueda ser movido por el sentido externo o la estimativa; aunque por el sentido externo sólo pueda ser movido el apetito concupiscible. Al respecto, concluye:

Debemos observar que [...] La necesidad de la estimativa no se funda en la incapacidad de los sentidos externos inferiores a captar el placer o el dolor, sino en la limitación de dicha captación: los sentidos externos están limitados al presente y la estimativa capta otro tipo de utilidades y perjuicios, imperceptibles por los externos. En este pasaje [I q. 78 a. 4 c.] no menciona las utilidades o perjuicios que no son captadas por el sentido externo. También hay que observar que lo conveniente o nocivo captado por el sentido

---

<sup>806</sup> ECHAVARRÍA, M.F., "La sensualitas según Tomás de Aquino". *Intus Legere Filosofía*, 2011. Vol. 5, núm. 1(2), p. 34.

<sup>807</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.S., Lib. 2, dist. 24, q. 2, a. 1, ad 2. «*Ad secundum dicendum, quod 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, ut dictum est: 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>808</sup> JANSEN, R., *Aquinas on the cogitative power and the generation of the sense appetite*. Portland, OR: The Catholic University of America, 2005, p. 66. «[Haciendo referencia a S.T. I, q. 78, a. 4] *It is Thomas's assertion that the sensus communis is the power which apprehends the affects of the sensibles at the actual time of the alteration, and by this apprehension, does thereby cause appetitive movement*».

externo es aquí denominado "forma". Los ejemplos utilizados, como huir del lobo, aluden al apetito concupiscible.<sup>809</sup>

De lo comentado hasta el momento, se desprende que, a pesar de las divergencias explicativas que haya, la teoría de los sentidos internos y el estudio de la facultad cogitativa resultan esenciales para todo psicólogo, permitiéndole tener una visión integrada del dinamismo cognoscitivo-afectivo humano; dado que: «*La facultad cogitativa tiene como característico el constituir el eje de intersección entre lo sensible y lo inteligible, entre lo pasional y lo puramente afectivo y espiritual, entre la sensación y el afecto*».<sup>810</sup>

La importancia de la estimativa y la cogitativa, entonces, también se encuentra en su relación especial con la dimensión apetitiva. El conocimiento precede a la apetición, de tal manera que es indispensable cierto grado de aprehensión para mover al apetito, i.e. para generar una pasión. Sin conocimiento, el apetito no puede moverse. La ausencia de este juicio imposibilita la apetición, como por ejemplo, en el reconocimiento de la comida en cuanto tal, es decir, conocerla como alimento.

Acorde con la tradición aristotélico-tomista, debe decirse que la sola imagen (*phantasma*) no despierta al apetito,<sup>811</sup> sino que es necesario que se conozca lo percibido en relación a uno mismo, siguiendo el ejemplo anterior, conocerlo en cuanto comestible. La valoración particular de la cogitativa o la estimativa es, por este motivo, necesaria para la vida perfecta del animal.

#### 6.6 *Los sentidos internos y el intelecto*

Como ya se ha comentado, en el planteamiento tomista hay una jerarquía y distinción entre las facultades atendiendo a la perfección y diversidad de objetos. Además, las facultades inferiores están ordenadas a las superiores y cobran su pleno significado desde ellas. Así, en el ser humano, el conocimiento sensible cobra significado pleno cuando se concibe ordenado al conocimiento intelectual, término y culminación del conocimiento. Cabe no olvidar que el conocimiento humano propiamente dicho es el racional.

La manifestación secuencial y más perfecta que pueda darse en las distintas facultades cognoscitivas que intervienen en el proceso madurativo infantil no debe inducir a pensar en la capacidad intelectual como un producto final de un proceso evolutivo adaptativo, en el que surgen los procesos psíquicos superiores, como parece plantear Jean Piaget; sino

---

<sup>809</sup> GARCÍA JARAMILLO, M.A., *La Cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*. Pamplona: EUNSA, 1997, p. 153.

<sup>810</sup> RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección". *Estudios filosóficos*, 1957. Vol. 6, núm. 12, p. 247.

<sup>811</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1999, p. 224-225. 427 b 15-25.



como una maduración orgánica que permitirá que las facultades psíquicas puedan manifestarse sucesivamente. Comenta Barbado al respecto:

Debe decirse que el desarrollo de las funciones psíquicas presuponen la madurez o mielinización de las vías nerviosas. El hallazgo no puede causar ninguna maravilla si se piensa que las operaciones psíquicas suponen la comunicación de unos centros nerviosos con otros o de los centros con los órganos periféricos, y como esa comunicación se establece al través de las vías nerviosas, es natural que éstas no funcionen perfectamente mientras no hayan alcanzado el grado de diferenciación que para su funcionamiento regular se requiere.<sup>812</sup>

En contra de aquellos que afirman la causalidad nerviosa de las facultades psíquicas superiores, Barbado concluye al respecto: «*No tenemos pruebas concluyentes de que el desarrollo de las funciones psíquicas superiores depende causalmente de la evolución del sistema nervioso central*».<sup>813</sup> Cabe considerar, en cambio, que todas ellas pertenecen a la naturaleza humana y no son generadas sino inherentes al ser humano. Explica santo Tomás:

Respondo diciendo que, como el alma es una y las potencias muchas; y de lo uno a lo múltiple se pasa con un cierto orden; es necesario que haya un orden entre las potencias. Hay un triple orden entre ellas. De los cuales dos se consideran según la dependencia de una potencia con la otra, en cambio la tercera se toma según el orden de los objetos. Entonces, la dependencia de una potencia con la otra se puede tomar de dos modos, un modo, según el orden de la naturaleza, en cuanto las cosas perfectas son naturalmente anteriores a las imperfectas; de otro modo, según el orden de la generación y del tiempo, según de lo imperfecto se llega a lo perfecto. Pues, según el primer orden de las potencias, las potencias intelectivas son anteriores a las potencias sensitivas, de donde las dirigen y las mandan. E igualmente las potencias sensitivas según este orden son anteriores a las potencias nutritivas del alma. Según el segundo orden, se da lo contrario. Porque las potencias del alma nutritiva son anteriores en la vía de la generación a las potencias del alma sensitiva, ya que aquéllas preparan al cuerpo para las acciones de éstas. E igualmente se da en las potencias sensitivas respecto a las intelectivas. En cambio, según el tercer orden, se ordenan las potencias sensitivas entre ellas, como la vista, el oído y el olfato. Así, lo visible es anterior por naturaleza, porque es común tanto a los cuerpos superiores como a los inferiores. En cambio el sonido audible se da en el aire, y es, por naturaleza, anterior a la mezcla de elementos, de los cuales se sigue el olor.<sup>814</sup>

---

<sup>812</sup> BARBADO, M., *Estudios de psicología experimental*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946; 1948, Vol. 2, p. 602.

<sup>813</sup> *Ibid.*, Vol. 2, p. 602.

<sup>814</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 77, a. 4, co. «*Respondeo dicendum quod, cum anima sit una, potentiae vero plures; ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur; necesse est inter potentias animae ordinem esse. Triplex autem ordo inter eas attenditur. Quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiae ab altera, tertius autem accipitur secundum ordinem obiectorum. Dependencia autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest, uno modo, secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo, secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venit. Secundum igitur primum*

García Jaramillo, en su obra *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes* explica, siguiendo la misma idea, el orden de los sentidos internos distinguiendo el orden de la generación (*ordo generationis*) y el orden de la naturaleza (*ordo naturae*), de los cuales también habla Fabro en *Percepción y pensamiento*.<sup>815</sup> Explica García Jaramillo:

Pero si tenemos en cuenta, como Aristóteles, que el fin es lo primero, y que el todo es anterior a las partes, hay que considerar, por ejemplo, la presencia del alma intelectual ya en el embrión, cuyas estructuras son en función del intelecto. Que el todo sea anterior a las partes significa que la parte es para el todo y que el todo está presente en la parte dirigiendo su desarrollo. Decir, por ejemplo, que la imaginación es para el intelecto significa, por un lado, que sin intelecto no tendría razón de ser la imaginación y, por otro, que el intelecto dirige la formación de la imaginación, esta presente en las partes, dirigiéndolas y formándolas. De aquí que el intelecto tenga razón de causa formal respecto de las facultades inferiores, que son como su causa material.

Si el intelecto está en el embrión, en la imaginación de la cogitativa, entonces la causa final es el hilo conductor, la columna vertebral de todas las facultades; esto es, la causa final es el vehículo de la participación trascendental. Si el sentido es una participación imperfecta del intelecto, es porque el sentido es para el intelecto, y se formó por el intelecto y en el intelecto.<sup>816</sup>

El fin último al que se ordenan las facultades cognoscitivas del ser personal es el acto intelectual, sin embargo, al ser la mente humana como *tabula rasa*, necesita de las facultades inferiores de conocimiento para ser en acto. De lo que se sigue que una mala disposición de las facultades inferiores afectará a la intelección de lo que se conoce; no sólo en cuanto a un defecto cognitivo, sino también en la vehemencia desordenada de la afectividad. Explica santo Tomás:

Todos los actos de las facultades que utilizan de un órgano corporal, dependen no solamente de la potencia del alma, sino también de la disposición de los órganos corporales, como la visión de la potencia visiva, y la cualidad del ojo, por el cual se ayuda o se impide. Pues el acto del apetito sensitivo no solamente depende de la facultad apetitiva, sino también de la disposición del cuerpo. En cambio, lo que viene de parte de una potencia del alma se sigue de una aprehensión. Pero la aprehensión de la imaginación, por ser particular, se regula por la aprehensión de la razón, que es universal, como la potencia activa particular de la potencia activa universal. Por consiguiente, desde esta parte, el acto del apetito sensitivo está sometido al imperio de la razón. La cualidad y

---

*potentiarum ordinem, potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis, unde dirigunt eas et imperant eis. Et similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentiis animae nutritivae. Secundum vero ordinem secundum, e converso se habet. Nam potentiae animae nutritivae sunt priores, in via generationis, potentiis animae sensitivae, unde ad earum actiones praeparant corpus. Et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. Secundum autem ordinem tertium, ordinantur quaedam vires sensitivae ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus. Nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus et inferioribus corporibus. Sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor».*

<sup>815</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 180-181.

<sup>816</sup> GARCÍA JARAMILLO, M.A., *La Cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*. Pamplona: EUNSA, 1997, p. 47.

la disposición del cuerpo, en cambio, no están sometidas al imperio de la razón. Por consiguiente, desde esta parte, es imposible que el movimiento del apetito sensitivo esté totalmente sometido al imperio de la razón. Ocurre también a veces que el movimiento del apetito sensitivo de repente se excita ante las aprehensiones de la imaginación o de los sentidos. Entonces, este movimiento más allá del imperio de la razón, aunque la razón habría podido evitarlo si lo hubiese previsto. Por eso dice el Filósofo, en I *Polit.*, que la razón prescribe al irascible y al concupiscible, no con gobierno despótico, que es propia del señor para con el esclavo, sino con gobierno político y real, que es la que se ejerce con hombres libres, que no están sometidos totalmente al imperio.<sup>817</sup>

Explica Manzanedo: «*Enseña la experiencia que las pasiones (o movimientos del apetito sensitivo) excitan la actividad de la imaginación, condicionan la apreciación de la estimativa, e influyen también en el juicio intelectual y en los actos de la voluntad*».<sup>818</sup>

Haciendo eco de esta verdad psicológica, Lombo y Giménez-Amaya ponen, como contrapunto, la capacidad que tiene el ser humano para orientar indirectamente las emociones a través de los hábitos, cuya influencia puede darse en dos direcciones:

Bien por una redundancia de la acción en la emoción (la energía empleada en la acción envuelve también la emoción, reforzando así su actividad); bien por una concentración de la atención cognoscitiva (el conocimiento se orienta hacia objetos determinados, provocando reacciones emotivas consiguientes).<sup>819</sup>

Esta realidad, reconocida por santo Tomás,<sup>820</sup> no debe ser motivo para afirmar la organicidad de la inteligencia, aunque tampoco para mantener una independencia funcional, que sí ontológica, respecto de las demás facultades de conocimiento. La unidad de la persona humana, filosóficamente argumentada desde el hilemorfismo aristotélico, no sólo implica una dependencia entre las distintas facultades sino, tomando el aporte de santo Tomás al planteamiento aristotélico, una participación de la facultad superior en las

---

<sup>817</sup> TOMÁS DE AQUINO. S.T. I-II, q. 17, a. 7, co. «*Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali, dependet non solum ex potentia animae, sed etiam ex corporalis organi dispositione, sicut visio ex potentia visiva, et qualitate oculi, per quam iuvatur vel impeditur. Unde et actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis. Illud autem quod est ex parte potentiae animae, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quae est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universalis. Et ideo ex ista parte, actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subiacet imperio rationis. Et ideo ex hac parte, impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis. Contingit etiam quandoque quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus. Et tunc ille motus est praeter imperium rationis, quamvis potuisset impedi a ratione, si praevidisset. Unde philosophus dicit, in I Polit., quod ratio praeest irascibili et concupiscibili non principatu despótico, qui est domini ad servum; sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio*».

<sup>818</sup> MANZANEDO, M.F., "Las propiedades de la fantasía y sus relaciones con otras potencias". *Revista de Filosofía*, 1965. Vol. 24, núm. 94-95, p. 264.

<sup>819</sup> LOMBO, J.A. y GIMÉNEZ AMAYA, J.M., *La unidad de la persona: aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*. Pamplona: EUNSA, 2013, p. 117.

<sup>820</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., II-II, q. 51, a. 3, co. «*Sicut etiam in speculativis aliqui sunt bene inquirentes, propter hoc quod ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa, quod videtur provenire ex dispositione imaginativae virtutis, quae de facili potest formare diversa phantasmata, et tamen huiusmodi quandoque non sunt boni iudicii, quod est propter defectum intellectus, qui maxime contingit ex mala dispositione communis sensus non bene iudicantis. Et ideo oportet praeter eubuliam esse aliam virtutem quae est bene iudicativa. Et haec dicitur synesis*».

inferiores. Esta participación es correlativa al grado de perfección de las facultades. La facultad intelectual, estando unida sustancialmente al cuerpo humano, lo trasciende porque por ella el ser humano es capaz de considerar lo universal más allá de la materia y, además, se hace auto-presente en su acto; motivo por el cual esta facultad se considera espiritual.

La explicación acerca de relación entre las facultades psíquicas se puede abordar desde una perspectiva gnoseológica o bien ontológica. Desde la primera, se descubren las facultades superiores a partir de las más inmediatas en el orden del conocimiento, que son las facultades sensitivas externas; desde la segunda, se descubren las facultades inferiores a partir de la superior, la facultad intelectual, no por una lógica deductiva *a priori* sino por un progresivo acercamiento a la realidad exterior concreta desde el núcleo esencial la persona humana.<sup>821</sup>

Siguiendo este camino “descendente”, el sentido común debe ser considerado como el sentido interno del que emanan, como los frutos del árbol, las cinco facultades de conocimiento sensible externas: vista, oído, olfato, gusto, tacto.<sup>822</sup> A su vez, el sentido común se entiende desde la facultad imaginativa, responsable de conservar lo percibido por el sentido común; y así, hasta comprender la actividad aprehensiva humana desde la actividad intelectual. Explica santo Tomás:

Es evidente, en cambio, que entre las potencias del alma hay un orden múltiple. Y por esto, una potencia del alma procede de la esencia del alma mediante otra. Porque la esencia del alma con respecto a las potencias es como el principio eficiente (*activum*) y final, y también como principio receptivo, bien por sí misma, bien aisladamente o en unión con el cuerpo; y por ser el agente y el fin mucho más perfectos y el principio receptivo menos perfecto, hay que concluir que aquellas potencias del alma que son las primeras según el orden de la naturaleza y perfección, también son el origen de las demás en cuanto fin y principio eficiente. También el sentido existe en razón del entendimiento, pero no al revés. Por ser el sentido como una participación incompleta del entendimiento, su origen natural ha de tenerlo en el entendimiento como lo imperfecto en lo perfecto. Pero, si consideramos la línea del principio receptivo, sucede todo lo contrario. Pues las potencias más imperfectas son el principio con respecto a las más perfectas. De este

---

<sup>821</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 185. «*L'esperienza soggiace all'ordine e progredisce verso l'ordine: se l'intelletto è il principio dell'ordine, è da supporre che l'intelletto è immanente "in qualche modo" all'esperienza. Tutta la difficoltà consiste nello spiegare in "quale" modo. Nel tomismo tale immanenza è spiegata, nell'ordine della natura e della costituzione dell'essere, come una specificazione trascendentale che hanno dall'intelletto tutte le potenze conoscitive e quelle che da esse immediatamente dipendono; nell'ordine dinamico dell'operazione, come una subordinazione che il senso ha verso l'intelletto, quanto più si trova per l'oggetto e per la funzione ad esso vicino. Quando si dice che nell'uomo il senso partecipa all'intelletto si esprimono con un solo termine ambedue i momenti di tale dipendenza*».

<sup>822</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., I, q. 78, a. 4, ad 1. «*Ad primum ergo dicendum quod sensus interior non dicitur communis per praedicationem, sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum*»; Cf. ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Universitat Abat Oliba CEU, 2005, p. 133-134.

modo, el alma, en cuanto dotada de potencia sensitiva, en cierto modo es considerada como sujeto y materia del entendimiento. Por eso, las potencias más imperfectas son anteriores en el proceso de generación, pues antes es engendrado el animal que el hombre.<sup>823</sup>

La consideración de varias facultades sensitivas interiores es complementaria a la intuición aristotélica por la cual deben distinguirse distintos tipos de (cualidades) sensibles. De acuerdo con Aristóteles, hay sensibles *“per se”*, de los cuales se subdistinguen *“propios”* y *“comunes”*, y sensibles *“per accidens”*; distinción ante la cual Cornelio Fabro, fiel a la tradición aristotélico-tomista,<sup>824</sup> puntualiza:

Por lo tanto, se puede decir que hasta los sensibles comunes, como los sensible propios, terminan en el sentido común, que es el centro en el cual confluyen los sensibles externos, y es por eso que se llama común, y no porque tenga por objeto los sensibles comunes. Este es un punto cardinal en el objetivismo aristotélico.<sup>825</sup>

La distinción de los cuatro sentidos internos puede resultar confusa o superflua; considérese como evidencia de ésta, la divergencia en el número de sentidos internos en los planteamientos árabes y medievales; más si se considera su relación con la facultad superior, al cual están ordenados, para alcanzar la unidad en el concepto universal abstraído.<sup>826</sup>

En favor de la distinción de los sentidos internos formales e intencionales, parecen estar los conocimientos neurobiológicos actuales, a cuya interpretación la distinción clásica es completamente compatible. Explican Lombro y Giménez-Amaya:

Desde el punto de vista neurobiológico los sentidos internos formales estarían muy relacionados con la percepción cortical en las cortezas sensoriales primarias y en su ulterior procesamiento en las cortezas asociativas unimodales y multimodales. Para los sentidos internos intencionales se ponen en juego redes corticales que implican

---

<sup>823</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.T., q. 77, a. 7, co. «*Ostensum est autem supra quod inter potentias animae est multiplex ordo. Et ideo una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia. Sed quia essentia animae comparatur ad potentias et sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum, vel seorsum per se vel simul cum corpore; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, inquantum huiusmodi, est minus perfectum, consequens est quod potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus, unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. Sed secundum viam susceptivi principii, e converso potentiae imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum, sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subiectum et materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc, imperfectiores potentiae sunt priores in via generationis, prius enim animal generatur quam homo*».

<sup>824</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sent. D.A.*, Lib. 2, lect. 13, núm. 8.

<sup>825</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 84-85.

<sup>826</sup> *Ibid.*, p. 183. «*Così si ha che le apprensioni della sensibilità umana possono raggiungere risultati che sono intrinsecamente superiori, sia per il contenuto come per il valore, a quelli propri della sensibilità animale a toccare quasi la regione dell'intelligenza. È la nozione di partecipazione, quale un attingere, che costituisce l'originalità della gnoseologia tomista rispetto a quella aristotelica ed in parte anche rispetto a quella averroista, perché nel tomismo tutto è saldamente connesso, come la metafisica così anche la gnoseologia*».

estructuras mnésicas (i.e. corteza de la formación del hipocampo y sus redes corticales asociadas) y otras estructuras relacionadas con el sistema límbico.<sup>827</sup>

La doctrina clásica de los sentidos internos, a la luz de la explicación de Lombo y Giménez-Amaya, se demuestra de plena actualidad, por cuanto los descubrimientos en el campo de la neurobiología<sup>828</sup> vienen a confirmar las intuiciones de la psicología del Aquinate y, a su vez, la doctrina clásica sirve para interpretar los datos empíricos, haciendo una adecuada distinción entre ellos, bajo el horizonte de una capacidad que trasciende las facultades orgánicas, desde la cual se puede explicar la espiritualidad del ser humano. Los sentidos internos no sólo deben distinguirse adecuadamente entre ellos sino también respecto del intelecto, para poder explicar adecuadamente la dimensión cognoscitiva humana en toda su riqueza.

La participación de las facultades inferiores en la superior explica por qué sus actos son más perfectos que en los demás animales,<sup>829</sup> tanto en el proceso aprehensivo como en sus propias funciones; captando intenciones<sup>830</sup> que trascienden la supervivencia o haciendo un uso fantasioso de la imaginación, respectivamente.

El ser humano es un ser racional, puesto que aquello que le caracteriza es su capacidad para entender y entenderse. Dice Allers: «*El sentido sirve a la razón, y hará uso de los apetitos sensitivos como de las facultades vegetativas y locomotivas, para que el hombre alcance sus verdaderos fines*».<sup>831</sup> La actividad sensitiva del ser humano, entonces, adquiere su significado pleno en tanto que subordinada y ordenada a la actividad intelectual; actividad por la cual el ser humano aprehende las esencias de los objetos conocidos y, por reflexión del mismo acto, a sí mismo en tanto que viviente cognoscente. La unidad del ser humano en tanto que individuo se encuentra precisamente en su racionalidad.

En el acto intelectual, por su espiritualidad, se da un doble conocimiento: el conocimiento del objeto y el conocimiento de sí, auto-presencia en el acto intelectual, que se conoce como "*duplex cognitio*".

---

<sup>827</sup> LOMBO, J.A. y GIMÉNEZ AMAYA, J.M., *La unidad de la persona: aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*. Pamplona: EUNSA, 2013, p. 62-63.

<sup>828</sup> FREEMAN, W.J., "Nonlinear Brain Dynamics and Intention According to Aquinas". *Mind & Matter*, 2008. Vol. 6, núm. 2, p. 222. «*The relevant experimental observation here is that the microscopic stimulus-driven neural activity pattern in sensory cortex is replaced by a mesoscopic abstraction and generalization that is transmitted through the brain, while the unknowable material event is absorbed and expunged. This transition from matter to phantasm is the key to understanding the relevance of Thomist intention to nonlinear brain dynamics. I know of no other philosophical doctrine that captures so effectively the neurobiological substrate of this interface between matter and mind*».

<sup>829</sup> Cf. ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Universitat Abat Oliba CEU, 2005, p. 134 y ss.

<sup>830</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 159. «*La "intentio" in senso gnoseologico rigoroso sta per il significato concreto che hanno gli oggetti per l'animale e per l'uomo, ed allora si riferisce strettamente ai soli contenuti della cogitativa o distinctiva (ed estimativa) e della memoria, cioè del quarto e quinto ordine*».

<sup>831</sup> ALLERS, R., "The Vis Cogitativa and Evaluation". *The New Scholasticism*, 1941. Vol. 15, núm. 3, p. 202. T.N.

Si el alma se entiende por su esencia. A cuya cuestión es evidente que del alma puede haber un doble conocimiento (*duplex cognitio*), como Agustín dice en IX *De Trinit.* Uno, por el cual el alma se conoce en cuanto a aquello que le es propio; de otro modo, por el cual el alma es conocida en cuanto a aquello que es común a todas las almas. Entonces, el conocimiento que se tiene comúnmente de toda alma, es aquél por el cual se conoce la naturaleza del alma; en cambio, el conocimiento que uno tiene del alma en cuanto a lo que le es propio, es la cognición del alma según que tiene ser en tal individuo. Por eso, mediante ese conocimiento se conoce la existencia del alma, como cuando alguien se percibe teniendo alma; en cambio, por el otro conocimiento, se conoce qué es el alma, y cuáles son sus accidentes. Entonces, en cuanto pertenece al primer conocimiento, hay que distinguir porque se puede conocer algo en hábito o en acto. En cuanto al conocimiento actual, por el cual alguien se considera teniendo alma, afirmo que el alma se conoce por sus actos; en efecto, alguien se percibe teniendo alma, viviendo y existiendo, por el hecho de que percibe que siente, entiende y ejerce las demás operaciones vitales; por eso dice el *Filósofo* en IX *Ethicorum*: “sentimos que sentimos y entendemos que entendemos; y puesto que esto sentimos, entendemos que existimos”. Nadie, en cambio, percibe que entiende a menos que entienda algo, porque primero es entender algo que entender que se entiende; y, por esto, el alma llega a percibir actualmente que existe por el hecho de que entiende o siente.<sup>832</sup>

Francisco Canals Vidal (1922-2009), a quien se toma de referencia para la elaboración de este apartado, en *Cuestiones de fundamentación*, explica que «el entender es el acto de los inteligibles en el íntimo poseerse propio del ser inmaterialmente participado: la infinidad de su apertura “intencional” radica en la mismidad simple e íntima por la que el “acto” es presente a sí».<sup>833</sup> La condición humana es que su capacidad intelectual se encuentra en potencia, por lo que «la virtualidad para conocer a sí mismo exige para actuarse que el alma intelectual, ente en potencia en el género de lo inteligible, haya pasado a ser inteligible en acto»,<sup>834</sup> para lo cual necesita recibir las especies inteligibles a través de la actividad de las facultades sensibles.

---

<sup>832</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, D.V., q. 10, a. 8, co. «*utrum anima per suam essentiam intelligat se. Ad cuius quaestionis evidentiam sciendum est, quod de anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in IX de Trinit. Una quidem, qua cuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium; alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod est omnibus animabus commune. Illa igitur cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura; cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima, et quae sunt per se accidentia eius. Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, distinguendum est, quia cognoscere aliquid est habitu et actu. Quantum igitur ad actualement cognitionem, qua aliquis se in actu considerat animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere; unde dicit philosophus in IX Ethicorum: sentimus autem quoniam sentimos; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimos, intelligimus quoniam sumus. Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit».*

<sup>833</sup> CANALS VIDAL, F., *Cuestiones de fundamentación*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1981, p. 138.

<sup>834</sup> *Ibid.*, p. 147.

El entendimiento en acto es lo inteligible en acto. El entendimiento entiende lo que existe en él como inteligible en acto, y si aprehende lo otro como otro al ser informado por una especie inteligible que es semejanza de lo entitativamente distinto de sí mismo, es porque su ser en acto como entendimiento se refiere universalmente a todo ente. La actual inteligibilidad se nos revela también como formalmente constituida por la intelectualidad en acto. Si el entendimiento en acto entiende lo que existe en él como inteligible, si el existir en el entendimiento como tal es el existir como inteligible en acto, esto es así porque el entendimiento en acto de entender es para sí y por sí inteligible. La intelectualidad se constituye por la inmaterialidad según la cual una esencia participa del ser, es decir, por la subsistencia en sí de la sustancia que, al poseer inmaterialmente su ser, se posee conscientemente en la manifestatividad infinita del ente en su ser, en que el entender consiste.<sup>835</sup>

La capacidad intelectual, al ser *«una forma inmaterial e inteligente, desprovista por su esencia de toda forma inteligible, ha de estar necesariamente dotada de facultades de conocimiento destinadas a recibir pasivamente la acción de cosas materiales»*.<sup>836</sup> El acto intelectual no conoce los objetos directamente sino a través de sus especies inteligibles. Éstas, al ser entendidas, por la luz del entendimiento agente, hacen consciente al ser humano de sí mismo. Explica Martín Echavarría:

Esta autopresencia estructural, característica de los espíritus, en el hombre, compuesto de alma y cuerpo, tiene esta particularidad de dependencia de un acto de conocimiento de otra cosa, para experimentarse actualmente. Pero este conocimiento realmente *sui generis*, es el fundamento de que el individuo humano pueda decir “yo”; es decir, fundamenta la afirmación de que el propio “yo” no es una hipótesis, o un constructo, sino una realidad originaria, no demostrable, sino experimentable y evidente.<sup>837</sup>

En el proceso cognoscitivo, la actividad perceptiva de las facultades sensitivas es, analógicamente hablando, la materia de la que el intelecto podrá abstraer la esencia del objeto percibido y hacerse autopresente. La explicación tomista perfecciona así la explicación aristotélica, que parece incidir solamente en la necesidad de la imagen para entender.<sup>838</sup> Explica Canals en *Sobre la esencia del conocimiento*:

No es lo propio del orden del conocimiento como tal su carácter de imagen o representación, de contenido impreso o expresado en una conciencia, como si con ello se distinguiesen siempre cognoscibilidad y entidad natural. Tampoco es propio formalmente del orden de lo cognoscitivo el que se dé su realidad como entitativamente inherente en un sujeto. Lo que la doctrina aristotélica pretende descubrir, y lo que en ella leyeron santo Tomás y sus grandes comentaristas, no es sino la exigencia de comprender el

---

<sup>835</sup> Ibid., p. 137.

<sup>836</sup> Ibid., p. 149.

<sup>837</sup> ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Universitat Abat Oliba CEU, 2005, p. 191.

<sup>838</sup> CANALS VIDAL, F., *Cuestiones de fundamentación*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1981, p. 138. «Nos encontramos ahora con un nivel de comprensión de la fórmula aristotélica que nos sitúa en la mismidad consciente del espíritu, anterior a la dualidad sujeto-objeto, y radicalmente constitutiva, por la intrínseca infinitud del acto de entender, del hacerse uno salvis rationibus eorum el sujeto finito y el objeto “trascendente” en el acto de entender».



conocimiento como constituido por la actualidad misma del ser del ente, y por lo mismo como algo que, en cuanto tal, y no pensado según las condiciones de su potencialidad ordenada a la recepción o a la participación del acto, no se añade al ser entitativo del ente espiritual, sino que se constituye por él.<sup>839</sup>

Esta comprensión del conocimiento humano dista de la propuesta kantiana, que escinde la actividad intelectual de la experiencia por la cual uno se experimenta como inteligente. Desde el planteamiento tomista, lo entendido es la cosa conocida mediante la especie inteligible que el intelecto agente ha abstraído de los fantasmas y en este acto de intelección se da un doble conocimiento, el de la cosa conocida y el de uno mismo en cuanto está conociéndola y, por lo tanto conociéndose.

La epistemología tomista es ontológica, puesto que afirma que se conocen los entes, las cosas reales. Lo conocido no es un "fenómeno" mental que, siguiendo la lógica kantiana, requiere de un "noúmeno", como condición necesaria de su existencia. El fenómeno kantiano es un producto mental del cual no se puede garantizar su correspondencia con la realidad más que desde una necesidad lógica que intenta alejarse del idealismo epistemológico en el que se autoconstruyen los propios pensamientos. Desde el tomismo se entiende, en cambio, que en las facultades de conocimiento se genera una especie sensible inteligible que es intencional y que es posteriormente entendida mediante una especie intelectual que es, consecuentemente, intencional.

Siguiendo la epistemología tomista, se mantiene que las facultades inferiores de conocimiento forman parte de la estructura ontológica del ser humano, como potencias que, al ser actualizadas, aprehenden, sin su materia, la cosa real sentida. Barbado entiende que en los sentidos ya se da una cierta abstracción y habla de tres clases de potencias atractivas: los sentidos, el entendimiento agente y el entendimiento posible. Explica:

Los sentidos y el entendimiento posible (en la simple aprehensión) proceden de manera parecida en la abstracción, es decir, conociendo una cosa sin conocer otra, que está unida con ella. Cada sentido conoce la cualidad que forma su objeto, sin conocer la substancia ni las cualidades. El entendimiento posible conoce la naturaleza específica sin conocer los accidentes singulares. Así es como un conocimiento se completa con el otro.

En cambio, el entendimiento agente abstrae de otra manera distinta, pues no conoce una cosa independientemente de otra, sino que da virtud al fantasma, para que produzca en el entendimiento posible la imagen de la naturaleza específica. Y como al mismo tiempo no se produce la imagen de las condiciones individuo antes, de ello se sigue que el entendimiento posible pueda abstraer la primera de las segundas.<sup>840</sup>

---

<sup>839</sup> CANALS VIDAL, F., *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias, 1987, p. 326.

<sup>840</sup> BARBADO, M., *Estudios de psicología experimental*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946; 1948, Vol. 2, p. 125-126.

Sin una especie intencional inteligible, además de la especie sensible, el intelecto humano no puede conocer. Explicando sintéticamente el conocimiento humano desde las especies intencionales, explica Barbado:

A) En los sentidos externos las especies sensibles están como cualidades de la especie pasión. B) Lo mismo debe decirse del sentido común, porque requiere la presencia del sensible. C) En la imaginación y en la memoria, cuando ejercen la función conservativa, las especies están como cualidades-disposiciones. D) En la cogitativa están como cualidades-hábitos. E) En el entendimiento posible están unas veces como cualidades-hábitos y otras como cualidades-disposiciones. No hace falta advertir que la imagen producida por el fantasma y inmaterializado es una cualidad-hábito, la cual pasará después a la categoría de disposición cuando haya cesado aquel acto intelectual, volviendo de nuevo a ser hábito cuando se evoque la misma idea.<sup>841</sup>

La psicología tomista está basada en los principios aristotélicos, desde los cuales se explica que los actos psíquicos se basan en las facultades que le corresponden por naturaleza. Su posibilidad de actualización dependerá de la adecuada maduración biológica, pues los órganos constituyen la materia de las facultades sensibles. Es incompatible con la explicación aristotélico-tomista, entender que la actividad intelectual forme parte de unos procesos adaptativos y que surja evolutivamente, como último estadio de conocimiento, como parece proponer Jean Piaget desde una explicación evolutiva de la inteligencia. Basándose en santo Tomás, Canals plantea la existencia humana desde la argumentación inversa, diciendo:

No es la forma por causa de la materia sino la materia por causa de la forma, el sentido, “deficiente participación del entendimiento”, si tiene primacía en la vía de la generación a modo de causalidad material, emana por otra parte del entendimiento en la línea del principio activo y final. El hombre no tiene conocimiento sensible por estar dotado de un cuerpo “animal”, sino que la sensibilidad se constituye radicalmente desde su naturaleza intelectual, y emana del entendimiento destinada, en el “mirar fuera” de los sentidos externos, a introducir en la intimidad de la conciencia del hombre la revelación de la presencia de las cosas del mundo externo; la sensibilidad constituye así la primera vía de patencia del ente en su ser abierta a su conciencia puramente potencial.<sup>842</sup>

Atendiendo, entonces, a esta verdad metafísica, el planteamiento evolucionista según el cual los organismos y sus facultades psíquicas son explicables desde lo “inferior”, debe hacerse patente que, o bien considera lo psíquico es en realidad un epifenómeno, o bien que lo espiritual emerge de lo material.<sup>843</sup>

---

<sup>841</sup> Ibid., Vol. 2, p. 83.

<sup>842</sup> CANALS VIDAL, F., *Cuestiones de fundamentación*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1981, p. 149.

<sup>843</sup> ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Universitat Abat Oliba CEU, 2005, p. 128. El profesor Echavarría, en su distinción de las distintas posturas acerca de la relación alma-cuerpo en la psicología contemporánea, considera: «3) El emergetismo, que considera lo psíquico como un sub-producto del organismo en su evolución en intercambio con el mundo (tiende a ser la postura de Freud, al menos en algunas de sus obras). En esta línea, hay algunas posturas que se parecen a un hilemorfismo

La psicología actual asume el evolucionismo para explicar los procesos psíquicos, tanto cognoscitivos como afectivos, sin reparar en el trasfondo materialista que subyace a esta explicación del ser humano. Sin querer entrar a discutir la teoría evolucionista, pues no es la intención del presente trabajo, es observable en quienes aceptan el paradigma evolucionista, una cierta aceptación implícita de que la psicología tendrá su utilidad mientras no se haya logrado una explicación fisiológica de la actividad humana suficientemente comprobada y manejable.

Desde el planteamiento tomista, en cambio, no hay esta resignación sino un deseo de que se profundice en el conocimiento fisiológico de los procesos psíquicos, que requerirán de una explicación formal para ser plenamente entendidos. A su vez, la psicología filosófica tomista deberá profundizar y pulir sus explicaciones para prestar este servicio al conocimiento integral psicológico.<sup>844</sup>

Otro principio que subyace en la explicación evolucionista del ser humano, además del materialismo, es la asunción de que hay un continuo en los procesos psicológicos, de tal manera que la inteligencia humana se pone en condición de igualdad con los actos reflejos de los vivientes más simples, bajo la idea de que son mecanismos adaptativos. Tomado radicalmente, este principio desdibuja la frontera hombre-animal y, en última instancia la frontera entre viviente y no-viviente; pues, si no hay saltos cualitativos y todo pertenece a un continuo, cabría esperar que de la materia inerte surgiese un ser viviente –lo cual no parece lógico ni se ha podido demostrar científicamente.

Como contrapunto a la psicología que asume los principios evolucionistas para explicar el origen de los procesos mentales, cabe considerar la perspectiva de Canals respecto del ser humano en cuanto ser racional por naturaleza:

La pertenencia consciente de su propio ser a cada uno de los hombres radica en la estructura de la mente con independencia y anterioridad respecto a toda receptividad cognoscitiva. La inmersión en la materia hasta constituir una sola sustancia compuesta con el cuerpo le impide pertenecer como acto al orden de lo inmaterial, intelectual e inteligible, pero, por constituir en su misma estructura de intimidad la habitual autopercepción de sí según que tiene ser, nuestra mente posee, por modo connatural, como plenitud propia de la perfección de su ser, en cuanto es independiente de la materia, la luz que es el acto de los inteligibles mismos que recibe.<sup>845</sup>

El conocimiento de un objeto es un proceso de desmaterialización que empieza por las facultades sensibles de conocimiento. Entonces, *«supuesta la facultad de reproducir en las imágenes las formas sensibles, la conexión con la luz inteligible constituye a la "cogitativa,*

---

*materialista, que reconoce la peculiaridad de lo psíquico, pero lo hacen depender siempre del cuerpo aún en el hombre (a esta postura, en modo confuso, se acercan algunos de los psicólogos científicos contemporáneos, como también los psicoanalistas). Es una reedición del aristotelismo materialista de los averroístas».*

<sup>844</sup> Cf. *Ibid.*, p. 129 y ss.

<sup>845</sup> CANALS VIDAL, F., *Cuestiones de fundamentación*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1981, p. 151.

por cierta "refluentia" de la naturaleza intelectual de la mente sobre la sensibilidad, en su aptitud para alcanzar concretamente la "cosa" en su naturaleza, aunque sin separar la esencia de las determinaciones accidentales». <sup>846</sup> Esta explicación de Canals matiza las interpretaciones de Victorino Rodríguez y Cornelio Fabro referentes a la cogitativa, en cuanto capaz de conocer la substancia individual. A la luz del apunte de Canals, la cogitativa no sería ella misma capaz de alcanzar la substancia individual sino el intelecto en cuanto "mira" al fantasma. Explica Canals:

El modo de conocimiento intelectual del singular material, distinto del entender objetivo, es aludido, en la terminología tradicional escolástica, por la expresión *conversio ad phantasmata*: el entendimiento –se dice– conoce directamente el universal, y, reflexionando, el singular; parece pues evidente que conoce primero el universal, y después, el singular por cierta reflexión. <sup>847</sup>

En síntesis: «*el sujeto que entiende es reflexivamente consciente de su percepción de lo singular*». La "conversio" –parafraseando a Canals– no debe confundirse con una mediación discursiva por la que se acceda a la intelección de lo singular sensible a modo de objeto, es decir, a una intelección mediata de lo singular sensible. <sup>848</sup>

También Allers, desde otra argumentación, afirma con seguridad que «*el intelecto, evidentemente, tiene conocimiento de los particulares materiales. Esto es evidente en cuanto el juicio es un logro del intelecto y en cuanto entre los juicios hay algunos cuyo sujeto es un particular y cuyo predicado es universal: Sócrates es un hombre*». <sup>849</sup>

Manzanedo, hablando pormenorizadamente de la conversión a los fantasmas, mediante la cual se conocen los singulares, explica:

Santo Tomás insiste en la necesidad de una doble "conversión a los fantasmas"; a) La del entendimiento agente, ordenada a la abstracción de las especies impresas inteligibles; b) La del entendimiento posible, que mira a los fantasmas como a modelos singulares de sus ideas universales. La primera "conversión" es necesaria para la adquisición de las ideas; la segunda es necesaria para el uso de las mismas, y para el conocimiento de los singulares. <sup>850</sup>

Canals, en orden a entender mejor la doble cognición (*duplex cognitio*) que se da en el acto intelectual, insiste en la idea de que la inteligibilidad se debe propiamente a la inmaterialidad <sup>851</sup> y no a la universalidad, así como la ininteligibilidad se debe a la materialidad y no a la singularidad. <sup>852</sup> Los actos intelectuales son intelectivos de un

---

<sup>846</sup> Ibid., p. 154.

<sup>847</sup> Ibid., p. 155.

<sup>848</sup> Cf. Ibid., p. 185.

<sup>849</sup> ALLERS, R., "The Intellectual Cognition of Particulars". *The Thomist*, 1941. Vol. 3, núm. 1, p. 96.

<sup>850</sup> MANZANEDO, M.F., "Las propiedades de la fantasía y sus relaciones con otras potencias". *Revista de Filosofía*, 1965. Vol. 24, núm. 94-95, p. 250.

<sup>851</sup> Cf. BARBADO, M., *Estudios de psicología experimental*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946; 1948, Vol. 2, p. 39-43.

<sup>852</sup> ALLERS, R., "The Intellectual Cognition of Particulars". *The Thomist*, 1941. Vol. 3, núm. 1, p. 152. «*It is not singularity, but materiality which seems impenetrable to the intellectual power*».

singular conocido; por lo tanto, sería confuso afirmar que lo singular es conocido sólo por el sentido.<sup>853</sup> Cuando alguien conoce una cosa entendiéndola, su acto de conocimiento alcanza el concepto universal de aquella cosa, pero no deja de ser un acto singular que parte y termina en la cosa singular, que es reconocida como ejemplar. Sin la desmaterialización, la cosa no podría haberse aprehendido y es en la medida en la que se prescinde de la materialidad y accidentalidad que se alcanza la aprehensión intelectual. Canals destaca, además, que la inteligencia radica, precisamente, en la capacidad del alma de percibirse a sí misma según su ser:

Encontramos [...] afirmada por santo Tomás, con anterioridad radical y originante respeto de la inteligibilidad objetiva de las esencias de las cosas materiales, una "inteligibilidad" que no consiste en "objetividad", sino en "presencia", y que es patencia o manifestación del espíritu para sí mismo, no "según su razón propia" sino "según el ser que tiene en el individuo".<sup>854</sup>

En los niveles inferiores de conocimiento, la auto-presencia no se da, propiamente. La "conciencia" sensitiva atribuida al sentido común sería pensable en el ser humano, en todo caso, en cuanto participa del intelecto y como extensión última de la "*conversio*". Sin embargo, comenta Enrique Martínez: «*es cierto que el sentido común no realiza su acto sin la recepción de objetos que provengan del exterior, con lo cual no es posible que la razón lo perfeccione con hábitos ni que, por ello, sea una facultad educable*». <sup>855</sup> El perfeccionamiento de la capacidad discriminativa de los sensibles y su uso voluntario implicaría la participación de la facultad superior.

La habilidad del afinador de instrumentos o, también, la habilidad del pintor en la disposición de los trazos para generar la sensación de tridimensionalidad en sus obras, se explica desde la acción conjunta de la imaginación, la cogitativa y la memoria, bajo la acción de la razón. Los fantasmas auditivos o visuales son comparados y rememorados, para que el artista los modifique o genere otros nuevos, armónicos con los anteriores, según las leyes estéticas que esté ejercitando.

La imaginación, en cambio, parece participar de la razón. Se puede argumentar en referencia a su capacidad creativa, que puede responder a una intención estética, ociosa, o motivada por los estados emocionales. Se distinguiría, entonces, la producción de un ser mitológico de la producción deformada de cierto objeto aprehendido en un estado de terror. La primera, sería fiel a las leyes de la estética a pesar de la irrealidad de la imagen; la segunda, implicaría una apreciación de lo percibido cuya reacción emocional sería tan intensa que lograría deformar el fantasma de la realidad formado por la imaginación.

---

<sup>853</sup> Cf. CANALS VIDAL, F., *Cuestiones de fundamentación*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1981, p. 189 y ss.

<sup>854</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>855</sup> MARTÍNEZ GARCÍA, E., *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2002, p. 210.

La facultad cogitativa participa más perfectamente de la racionalidad y es por ello, como ya se ha comentado, que ha sido llamada "razón particular". Éste es un punto que merece ser profundizado, partiendo de la explicación de santo Tomás, para poder concluir si es la cogitativa quien capta la sustancia singular y si este acto es distinto del acto del intelecto por el cual conoce lo singular "como por cierta reflexión" –conocido tradicionalmente como la "*conversio ad phantasma*". Comenta Manzanedo al respecto:

Los singulares materiales sólo los conoce nuestro entendimiento indirectamente, mediante el objeto propio y primario, y por reflexión sobre los fantasmas en que están representados. En dicho conocimiento se ayuda especialmente el intelecto de la potencia sensitiva más inmediata a él, es decir, de la *vis cogitativa*. La cual colabora inmediatamente con el intelecto, puede reflejar sobre los demás sentidos, y "aprehende al individuo en cuanto existente bajo la naturaleza común".<sup>856</sup>

La conversión a los fantasmas es parte del acto intelectual por el que conoce al singular, que de algún modo se corresponde a la captación del singular bajo el universal posible en la facultad cogitativa.<sup>857</sup> Es una situación análoga a la que se produce en el acto de sensación entre el sensible conocido y la facultad sensitiva en acto. Explica Manzanedo:

El *Angélico* no señala dos modos distintos de entender los singulares, sino únicamente dos aspectos de un mismo proceso; uno desde el objeto ("*a rebus ad animam*") y otro desde el sujeto ("*ab anima ad res*"). También debemos observar que la "reflexión", de que habla santo Tomás (...), no implica un raciocinio illativo ni diversos actos, sino un solo acto y una simple mirada al proceso cognoscitivo anterior.<sup>858</sup>

La memoria y la cogitativa se igualan en perfección en cuanto a participación del intelecto, puesto que sendos objetos son sensibles *per accidens*. Por ellas, el fantasma imaginativo es conocido más profundamente, i.e. su valor vital, que es conocido con la ayuda del *experimentum* de la memoria. Por este motivo, se dice que el intelecto no conoce la especie universal directamente de los fantasmas de la imaginación sino en cuanto preparados por las facultades intencionales: la cogitativa y la memoria. Cabría considerar, entonces, que no se puede llegar a entender un objeto hasta que no se alcanza cierta familiaridad con él, por el cual es valorado. No parecería desacertado sugerir que en el primer encuentro, el cognoscente no alcance a entender el objeto, sobre todo si no puede analogarlo con ningún otro objeto del cual posea *experimentum*. Explica Fabro:

---

<sup>856</sup> MANZANEDO, M.F., "Las propiedades de la fantasía y sus relaciones con otras potencias". *Revista de Filosofía*, 1965. Vol. 24, núm. 94-95, p. 256.

<sup>857</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 252. Este es un punto conflictivo, por cuanto Fabro parece atribuir un protagonismo excesivo a la facultad cogitativa, la cual, en última instancia, es una facultad instrumental del intelecto. Anteriormente se ha comentado la atribución de la capacidad de captar la sustancia individual a la cogitativa, que es precisamente una consecuencia directa de esta perspectiva, que cabría llamar "averroeuizante" de la actividad cogitativa. Por alejarse del interés del trabajo en demostrar la actualidad de la psicología tomista, no se profundiza en la discusión de este aspecto, aunque se toman con reservas las interpretaciones que puedan poner en cuestión la principalidad de la facultad superior en la dinámica psíquica humana.

<sup>858</sup> MANZANEDO, M.F., "Las propiedades de la fantasía y sus relaciones con otras potencias". *Revista de Filosofía*, 1965. Vol. 24, núm. 94-95, p. 258.

La inducción es precisamente el proceso ordinario con el que la cogitativa separada del primer nacimiento de los universales y de los primeros principios en el progreso que realiza el alma desde abajo hacia arriba: no es improbable que por una inducción regresiva se aplique lo universal a lo singular en el acto de la percepción. Creo que en la psicología árabo-tomista tal proceso de inferencia existe de hecho en las primeras percepciones y en los primeros estadios, y también en la conciencia desarrollada para los objetos poco conocidos y que se presentan en situaciones fenoménicas “no familiares”: en estos casos la delimitación perceptiva llega como conclusión de un proceso del que el sujeto conoce las fases del principio, del desarrollo y del final y por su cuenta las dirige al fin. Y cogitativa viene de *cogitare*, es decir cribar.

Sin embargo en los casos de percepción de objetos familiares, la inferencia, como proceso, no se da y lástima de nosotros que para cada percepción tuviésemos que rehacer desde el principio el proceso de inducción que una vez nos ha llevado allí.<sup>859</sup>

La habilidad en la percepción de intenciones que le es posible al ser humano por la cogitativa, así como relacionar ciertos recuerdos por la actividad reminiscente, no serían explicables en ausencia de una facultad de conocimiento superior, el intelecto; que dirige y potencia su acción. Cabe mantener que, a pesar de la perfección de la cogitativa humana, es la facultad intelectual la que abstrae la especie universal, por la que se entiende la cosa. Si se olvida esta potencia agente del intelecto, en cuanto formador de la especie universal, el planteamiento epistemológico queda totalmente cambiado, pues queda subsumido en la pura pasividad, como ocurre en el planteamiento empirista. Comenta Francis A. Walsh: «*El rechazo de esta causa instrumental intermediaria del conocimiento tiende a abrir la puerta para la identificación entre sensación y el concepto: hace posible que la sensación sea la causa principal de conocimiento y deja al intelecto totalmente pasivo al sentido*».<sup>860</sup>

Desde el planteamiento tomista, en cambio, se entiende que hay actividad cognoscitiva, no sólo pasividad, y es precisamente la trascendencia de su origen (intelectual) que hace del hombre un ser espiritual y libre. Ello no comporta un dualismo, sino una estrecha relación que está sólidamente justificada en el hilemorfismo aristotélico, desde el que se entiende la emanación de las potencias inferiores de una superior. Además, como consecuencia de la unión substancial entre alma y cuerpo, se puede explicar que la actividad intelectual dependa –aunque no derive– de la disposición de las potencias psíquicas corporales.

Manzanedo plantea tres corolarios respecto de la actividad intelectual humana: Primero, que «*la perfección de nuestros actos intelectivos depende extrínsecamente de la perfección de nuestras potencias internas*»; Segundo, que «*la fatiga o cansancio que experimenta el hombre al entender y discurrir no proviene del mismo entendimiento (que es una facultad*

---

<sup>859</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 338.

<sup>860</sup> WALSH, F.A., "Phantasm and Phantasy". *The New Scholasticism*, 1935. Vol. 9, núm. 2, p. 128. «*The rejection of this intermediary instrumental cause of understanding tends to open the door for identification of sensation and concept: it makes it possible for the sensation to be the principal cause of understanding and renders the intellect wholly passive to the sense*».

*anorgánica), sino de la acción de las potencias sensitivas de que depende objetivamente y extrínsecamente el intelecto»; y, finalmente, que «las operaciones intelectivas son, de suyo, intemporales (pues son acciones espirituales). Pero nuestras intelecciones se realizan de hecho (per accidens) en el tiempo, por razón de su dependencia de los fantasmas (que son representaciones temporales)».*<sup>861</sup> Estos principios que enuncia el autor sintetizan la psicología tomista.

---

<sup>861</sup> MANZANEDO, M.F., "Las propiedades de la fantasía y sus relaciones con otras potencias". *Revista de Filosofía*, 1965. Vol. 24, núm. 94-95, p. 252-253.



## 7 Diálogo con la psicología contemporánea

En este apartado se hará referencia a algunos temas clave en psicología y las explicaciones que ha dado la psicología moderna y contemporánea al respecto. Se compararán estos enfoques con el planteamiento tomista, teniendo especialmente en cuenta la teoría de los sentidos internos, mediante la cual se hará patente su actualidad; permitiendo explicar de un modo más integrado en el ser personal los procesos psicológicos en cuestión.<sup>862</sup>

La mayoría de las explicaciones sobre psicología tienen como sustrato la filosofía moderna (Empirismo y/o Racionalismo); otras buscan afianzar sus desarrollos acercándose a la Biología, considerando a la filosofía como una inteferencia para el saber verdaderamente "científico" del ser humano –cuando en realidad, esta idea es una asunción pre-científica, que va en detrimento de la posibilidad de una explicación integral de la persona humana. Por el contrario, la integración de los conocimientos acerca del ser humano es posible y debe partir de unos presupuestos filosóficos verdaderos y no encerrarse en el paradigma científico moderno que, por su naturaleza, no permite integrar todas las dimensiones presentes en el ser humano –al menos, no sin interpretarlas reductivamente.

El planteamiento psicológico tomista –así lo defendemos en el presente trabajo– es una base sólida que puede integrar los saberes sobre el hombre desarrollados en otros ámbitos, como la Biología. Así se intenta mostrar a lo largo del trabajo. El desarrollo de los subapartados sucesivos, por lo tanto, incidirá en algunos de los descubrimientos y teorías de la psicología contemporánea, para luego evaluarlos desde la visión tomista y así integrarlos en el saber acerca del ser humano.

La capacidad integradora del planteamiento tomista y su actualidad ha sido puesta a prueba recientemente por Giuseppe Butera, quien contrasta la teoría cognitiva de Aaron Beck con la psicología de santo Tomás.<sup>863</sup> Anteriormente a este autor, otros muchos autores han reconocido la potencia de la propuesta tomista, como es el caso de Karl Jaspers, psiquiatra y filósofo:

El estudio de la psicología de Santo Tomás vale la pena todavía hoy. Es el modelo originario y la realización de un gran tipo. Sus clasificaciones merecen ser meditadas. Exponemos algunas: Tomás distingue el conocimiento sensorial y el poder sensorial como inmediatamente dependientes del cuerpo, de la razón y del poder espiritual como mediatamente dependientes del cuerpo. Lo sensorial se divide primero en los sentidos externos, el tacto, el gusto, el olfato, el oído, la vista; en segundo lugar, en las capacidades sensoriales internas, entre las cuales el sentido general (por él se vuelven

---

<sup>862</sup> Cf. FREEMAN, W.J., "Nonlinear Brain Dynamics and Intention According to Aquinas". *Mind & Matter*, 2008. Vol. 6, núm. 2, p. 232-233.

<sup>863</sup> Cf. BUTERA, G., "Thomas Aquinas and Cognitive Therapy: An Exploration of the Promise of the Thomistic Psychology". *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 2010. Vol. 17, núm. 4.

conscientes las diversas sensaciones de los sentidos y es captado lo sensible general – movimiento y sosiego, unidad y multiplicidad, tamaño, figura; es el centro en el que se agrupan en una unidad todos los sentidos), la imaginación (conserva las impresiones y las reproduce en la representación y la fantasía), el juicio sensorial (los instintos, los impulsos instintivos, la capacidad instintiva de estimación, superan la percepción e incluyen un juicio; son una especie de participación en la razón), la memoria sensorial (conserva las experiencias sensoriales provistas con un signo del tiempo). A esto se añade en tercer término la capacidad sensorial del *appetitus concupiscibilis, irascibilis* y las pasiones (*passiones*).<sup>864</sup>

A pesar del reconocimiento de Jaspers hacia santo Tomás, el autor entiende que debe rechazarse su propuesta por incurrir en una generalización absoluta que perjudica la comprensión del cuerpo y el alma. En esa misma página sigue:

Pero el defecto está aquí, como siempre en tales esbozos, en que con la concepción total se adquiere un esquema de la idea pero no un objeto explorable del conocimiento real. Una generalización absoluta del ser substancial de la unidad cuerpo-alma se vuelve contra las otras dos especies absolutas del ser, alma y cuerpo. Para nosotros el tipo de concepción de Tomás debe rechazarse lo mismo que el de Descartes. Importa en verdad abandonar las generalizaciones absolutas en favor del conocimiento preciso, aunque particular, que avanza paso a paso, pero nunca es dueño del conjunto. Pues el todo, simplemente por la esencia del conocimiento que realiza el hombre en el tiempo, es imposible para éste. El conocimiento es verídico sólo en el espacio de lo abarcable que nos queda abierto. Si queremos reconocer lo que tiene efectos tanto psíquicos como físicos en un todo desbordante, que es primero entre ambos, desaparece para nosotros en la claridad de hechos determinados, palpables, que no son nunca ese todo.<sup>865</sup>

La seguridad que aporta el método científico de análisis no lleva necesariamente a una reducción materialista, según Jaspers, quien reconoce el elemento psíquico para entender ciertos trastornos psicopatológicos. Desde la posición tomista se matizaría esa idea, en cuanto todo proceso del viviente es formalmente psíquico aún en los niveles más orgánicos, y no se comprende la armonía en los actos del viviente si no es desde la unidad en el principio formal que es el alma. Parece ser una muestra de ello la existencia de trastornos psicósomáticos, para cuya comprensión se necesita afirmar la unidad cuerpo-alma.

Otro autor que reconoce la fuerza de la psicología tomista es Erich Fromm, quien comenta al respecto: «*En Tomás de Aquino se encuentra un sistema psicológico del cual se puede probablemente aprender más que de gran parte de los actuales manuales de tal disciplina;*

---

<sup>864</sup> JASPERS, K., *Psicopatología general*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 256.

<sup>865</sup> *Ibid.*, p. 256-257.

se encuentran en él interesantísimos y muy profundos tratados de temas como narcisismo, soberbia, humildad, modestia, sentimientos de inferioridad, y muchos otros». <sup>866</sup>

William Commins también afirma la actualidad de la psicología tomista, señalando la ventaja que adquiere respecto de los planteamientos contemporáneos, por su distinción y precisión en el uso de los términos psicológicos, que los planteamientos modernos confunden. Procurándolo mostrar en las siguientes páginas, se avanza ya aquí, afirmando con Commins, que la psicología contemporánea peca de una excesiva simplificación conceptual y cierta confusión en el uso de los términos psicológicos y filosóficos.

Para establecer un diálogo entre la psicología tomista y las propuestas modernas deben salvarse ciertas distancias conceptuales. Así lo muestra Commins al contrastar las diferentes conceptualizaciones del término inteligencia; de las que distingue dos usos: como facultad y como habilidad. El primer uso sería predominante en la psicología clásica y el segundo, en la moderna y contemporánea; <sup>867</sup> demostrándose así la necesidad de la claridad y precisión en el uso de términos para poder hablar de forma consistente acerca de la realidad y contrastar las distintas propuestas explicativas –precisión que caracteriza las explicaciones del Doctor Angélico.

Melvin Glutz apunta que la mayoría de los estudios de la inteligencia realizados desde la psicología experimental se refieren a la facultad estimativa o cogitativa: «*La mayoría de las investigaciones acerca de la inteligencia, realizada por los psicólogos experimentales, es realmente una investigación acerca de la estimativa o cogitativa, la razón particular en el hombre*».

Parece que, a pesar de la diferente utilización de los términos, es posible interpretar los estudios modernos de psicología de la inteligencia a la luz de lo que santo Tomás explica de los sentidos internos, especialmente de la actividad estimativa. Sigue comentando el autor:

El estudio de la percepción, uno de los campos principales de la psicología moderna, encuentra su lugar natural en la filosofía bajo la discusión acerca del sentido cogitativo. Hay una doctrina bien desarrollada en santo Tomás acerca de la cogitativa, pero por mucho tiempo fue eclipsada en los manuales escolásticos. La falta de estudio de la percepción y la cogitativa conlleva una sobre-simplificación trágica e ingenua en las

---

<sup>866</sup> FROMM, E., "Psicología per non psicologi". En: Fromm, E., *L'amore per la vita*. Milán: Mondadori, 1992, p. 82. T.N.

<sup>867</sup> COMMINS, W.D., "What Is "Faculty Psychology"?" *Thought*, 1933. Vol. 8, núm. 1, p. 57. «*Thus, intelligence, when it is, as in modern psychology, taken as ability, may rightly be spoken of with reference to both man and animals. It is only a question of seeing whether the performances of monkeys, for instance, in getting food outside a cage, are as efficient as that of a child (or a grown-up, for that matter), when placed in a like situation. Intellect, on the other hand, (or intelligence, when defined as the specific act of the intellect), cannot be attributed to the brute because we are here speaking of a certain quality of mental functioning, of which he gives no sign of possession –intellect is a qualitative term*».

explicaciones del proceso de la cognición sensorial. El filósofo debe considerar la cuestión, y no hay razón por la cual deba contentarse con pocas generalidades. La perfección de su ciencia le reclama para que acometa el tema hasta los pormenores de la percepción y establezca las leyes que la gobiernan.<sup>868</sup>

Hay autores, en cambio, que recelan de la posibilidad del diálogo que se pretende. Rudolf Allers ve una dificultad en la comparación entre algunos aspectos de la doctrina tomista y la psicología moderna. Explica, por ejemplo, que el término "instinto" tiene un significado en la psicología contemporánea que no permite asimilarlo a "facultad estimativa" de un modo directo, debiendo concretar la relación que se establece entre ambos conceptos.<sup>869</sup> Al respecto, Echavarría puntualiza: «*Lo que la psicología moderna llama "instinto", en la visión tomista no pertenece tanto al orden afectivo, cuanto al cognoscitivo, sobre todo a la estimativa*».<sup>870</sup>

En todo caso, la discusión entre la psicología filosófica tomista y la psicología biológica actual puede llegar a una comunión en el conocimiento verdadero de la realidad, en cuanto es conocida desde perspectivas distintas pero inseparables –como son inseparables la figura y la extensión o, genéricamente hablando, la materia y la forma.

En los intentos de actualización de la psicología tomista, a veces no es posible una traducción de los conceptos sin perder precisión explicativa; en tales casos deberá optarse por mantener la terminología que explique más certeramente la realidad psicológica, aunque implique utilizar términos metaempíricos. En este ámbito, el atomismo perceptivo ha sido puesto en cuestión por la psicología gestáltica; de modo parecido a como el operacionalismo psicológico puede ser objetado desde la teoría aristotélica de las potencias psíquicas.

Para entender el diálogo que se pretenderá en los siguientes apartados se debe tener en cuenta que: (1) Ciencia se toma en un sentido clásico, es decir, no limitada al conocimiento adquirido a través del método moderno empírico-matemático, sino al conocimiento de la realidad a partir de sus causas; y (2) la afirmación de la espiritualidad del ser humano, por la cual se entiende que es un ser que trasciende el mundo físico material.

Por esta concepción de lo que constituye el saber científico, no es improcedente el estudio de los procesos psicológicos desde un método filosófico, a través del cual se alcanza una

---

<sup>868</sup> GLUTZ, M.A., "Toward an Integrated Psychology". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1958. Vol. 32, p. 142-145.

<sup>869</sup> R. Allers escribe, en una crítica a Mark A. Gaffney «*It is a mistake to identify the vis aestimativa with "instinct" in the modern sense of the word. The vis aestimativa supplies, in the whole of instinctual behavior, only the cognitive part. The data of this power become instinctus, which is a releasing agent, for the sensitive appetite. But instinct as used in today's biology and psychology comprises much more than what Aquinas understood by the term*».

<sup>870</sup> ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Universitat Abat Oliba CEU, 2005, p. 136.

explicación acerca de los principios explicativos de éstos, que se conocen como facultades psíquicas.

El presente estudio no pretende abarcar todos los aspectos psicológicos relacionables con la explicación tomista sino algunos, entre los cuales figuran: lo inconsciente, los esquemas, el aprendizaje y los modelos epistemológicos actuales. Se han escogido estos temas, pues parecen ser los más directamente vinculados con la actividad de los sentidos internos.

## 7.1 *Percepción y pensamiento*

El presente apartado toma el nombre del libro de Cornelio Fabro: *Percepción y pensamiento*,<sup>871</sup> compartiendo con él la actualidad de la teoría de los sentidos internos para entender la vida psíquica. Su vasto estudio de los psicólogos modernos<sup>872</sup> le lleva a la conclusión de que los principios psicológicos aristotélico-tomistas no son incompatibles con los descubrimientos de la psicología experimental moderna, por lo que siguen siendo válidos para dar una explicación integral acerca de los procesos psicológicos. Fabro no sólo defiende la actualidad del tomismo sino que descubre en las explicaciones de los científicos que estudia un acercamiento a la doctrina clásica.

Frente a estas severas posturas está el hecho curioso de que la primera indicación y el punto de partida de la Gestalttheorie procede precisamente de una escuela aristotélica, la de Franz Brentano, y es hoy lugar común en los tratados modernos de Biología y de Psicología el ver en la noción biológica de *Ganzheit* y en la psicológica de Gestalt un contenido aristotélico y como un indicio del retorno que hace la ciencia moderna, después de tanta aberración de mecanicismo y asociacionismo sensista, a las concepciones fundamentales de quien mercedamente se considera como el padre de la investigación experimental en las ciencias de la vida en Occidente.<sup>873</sup>

En la misma línea está Rudolf Allers, quien se lamenta del desconocimiento mutuo entre la psicología tomista y la experimental, por el que se cae en melentendidos terminológicos; aunque a veces los desacuerdos no sean terminológicos sino también en la interpretación de los hechos. Explica Allers:

La teoría de la percepción o las ideas de la Gestalt no sólo permiten sino que hacen necesario el sentido común (*sensus communis*); también la patología apunta en la misma dirección. He intentado mostrar que la controversia de los "pensamientos sin imagen" es principalmente debida a estos mutuos desacuerdos, los experimentalistas al desconocer aquello a lo que los psicólogos Escolásticos se refieren cuando hablan de la indispensabilidad del fantasma para formar y utilizar la noción abstracta, y los Escolásticos al ignorar los hechos descubiertos por la psicología experimental.<sup>874</sup>

El análisis de las teorías psicológicas acerca de la percepción se dividirá en dos subapartados, que abordarán, por un lado, el esquematismo de raíz kantiana como sustrato

---

<sup>871</sup> Cf. FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008.

<sup>872</sup> Su análisis histórico se encuentra de forma más extensa y como prolegómeno a *Percepción y Pensamiento* en su obra: *Fenomenología de la percepción*. Cf. FABRO, C., *La Fenomenologia della Percezione*. Roma: Editrice del Verbo Incarnato, 2006.

<sup>873</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 74.

<sup>874</sup> ALLERS, R., "The Vis Cogitativa and Evaluation". *The New Scholasticism*, 1941. Vol. 15, núm. 3, p. 195; Cf. ALLERS, R., "The Intellectual Cognition of Particulars". *The Thomist*, 1941. Vol. 3, núm. 1, p. 102 y ss. Rudolf Allers pone en relación diversos modos de explicar los pensamientos sin imagen, ya sea mediante las nociones de "complejo", "patrón" o "esquema". Ibid., p. 120. «One has to beware, moreover, of confusing certain mental facts with images, because the former sometimes lend themselves to symbolization by tangible images. What G.E. Mueller or O. Selz would call "complexes", or what G.C. Myers refers to as "patterns" may be symbolized by certain tangible schemata. [...] This does not prove, however, that these patterns or schemata are, as such, of a palpable nature».

del que se nutre la psicología de la percepción, seguido de la defensa que hace Fabro de la teoría tomista de los sentidos internos.

### **7.1.1 *El legado kantiano en psicología: el esquematismo***

En este primer subapartado se abordará el desarrollo de la psicología en cuanto se ha nutrido de la filosofía moderna, viendo la fructificación de sus propuestas filosóficas, especialmente el Asociacionismo empirista y el Esquematismo. Se hará referencia a la propuesta de Pierre Janet, la psicología de la percepción de la escuela de la Gestalt y, finalmente, la psicología evolutiva de Jean Piaget, en cuanto propuestas más significativas y claramente influidas por la filosofía moderna.

Las teorías contemporáneas de la percepción hunden sus raíces en las propuestas empiristas y racionalistas surgidas en la Edad Moderna; significadas especialmente por John Locke (1632-1704) y David Hume (1711-1776) en el Empirismo; y por René Descartes (1596-1650) e Immanuel Kant (1724-1804) en el Racionalismo –referidos anteriormente en el presente trabajo.

Por una parte, la herencia principal del planteamiento filosófico empirista es el Asociacionismo, doctrina por la cual se defiende que la realidad exterior es representada interiormente en el sujeto por medio de la asociación de las sensaciones simples (elementales) provenientes de los objetos percibidos. Para los psicólogos fielmente empiristas, la mente es una “tabula rasa” absolutamente, es decir, recibe pasivamente las impresiones simples que captan los órganos de los sentidos y éstas son asociadas –siguiendo unas leyes de asociación– para recrear, interiormente, el objeto exterior.

La concepción de la mente “vacía” y la simplicación de la percepción a asociación pasiva de estímulos elementales, constituyen los pilares de los primeros planteamientos de la psicología experimental. Wilhelm Wundt (1832-1920) parece asumir esta propuesta epistemológica, explicando del siguiente modo la tarea de la psicología científica:

La representación de un cuerpo externo consta de las representaciones parciales de sus partes. Nosotros referimos un sonido, por simple que sea, a una dirección en el espacio, y de este modo lo asociamos con las representaciones bastante más complejas del espacio externo. Un sentimiento, un acto volitivo se refiere a una sensación cualquiera que suscita el sentimiento, a un objeto que es querido, y así continuando. En presencia de una naturaleza tan compleja de los hechos psíquicos, la investigación científica debe llevar a cabo consecutivamente tres tareas. La primera consiste en el análisis de los procesos compuestos; la segunda en poner de manifiesto las conexiones entre los elementos

encontrados por el análisis y la tercera en la investigación de las leyes que presiden la aparición de tales conexiones.<sup>875</sup>

La propuesta empirista humeana rechaza que la mente sea agente del proceso perceptivo, siendo la percepción el resultado de la asociación involuntaria de una serie de percepciones (ideas simples), las cuales se atraen entre ellas por presentarse simultáneamente o sucesivamente, entre otras posibilidades.<sup>876</sup>

Por otra parte, la psicología también recibe influencia de los planteamientos racionalistas, que parecen ser incompatibles con los empiristas; aunque «*en el criticismo kantiano, la arquitectónica de la racionalidad se realiza desde una doble lucha contra el empirismo y contra el racionalismo dogmático, pero simultáneamente se produce una "síntesis" de estas dos escuelas*».<sup>877</sup> Así, Kant considera una estructura de conocimiento *a priori*<sup>878</sup> por la cual no se recibe pasivamente el estímulo, sino que el perceptor conoce la realidad estructurada por la mente (fenómeno).<sup>879</sup>

De los diversos usos que haya tenido en psicología la noción de esquema, Immanuel Kant es el referente histórico-filosófico principal.<sup>880</sup> El esquema –del griego σχήμα, que significa “figura”–, en su uso moderno, trasciende la referencia a una imagen pura. La propia percepción orienta de algún modo a la interacción con el objeto percibido y no es una imagen “neutra”, ni un simple conglomerado de percepciones;<sup>881</sup> lo cual obliga a un planteamiento que trascienda los límites del empirismo asociacionista para explicar adecuadamente los actos psíquicos, especialmente los superiores. Explica Allers:

Contrariamente a la opinión de Sigwart, Wundt, o James Mill, el significado actual de una frase no está constituido de imágenes. En el pensamiento silogístico, el significado de las premisas se aprehende conceptualmente; esto es definitivamente una experiencia intelectual, y no sensorial.<sup>882</sup>

---

<sup>875</sup> WUNDT, W.M., *En Compendio de psicología*. Madrid: La España Moderna, 1902, p. 12.

<sup>876</sup> Cf. HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana: autobiografía*. Madrid: Tecnos, 2008, p. 54 y ss.

<sup>877</sup> LONDOÑO RAMOS, C.A., "Avatares del constructivismo: de Kant a Piaget". *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 2008. núm. 10, p. 78.

<sup>878</sup> Ibid., p. 84. «*El apriorismo en Kant, es un sistema de principios que se considera preformado y fijo. El entendimiento ya está hecho y acabado, sólo requiere la experiencia para actualizarse. Al parecer, Kant parte de un "innatismo" o un preformismo del entendimiento, que daría lugar a múltiples formas de construcción hipotética*».

<sup>879</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 201. «*Lo schema perciò di una situazione complessa è quel procedimento che ce ne rende padroni: a volte esso è fornito da meccanismi fisiologici inconscienti, a volte è un'operazione cosciente semivolontaria o volontaria. È un'operazione che mette in rilievo, ritiene rinforza ed all'occasione fa ricordare alcuni elementi utilizzabili, mentre trascura e ricaccia nell'ombra tutto il resto che può ingombrare*».

<sup>880</sup> Cf. Ibid., p. 193 y ss.

<sup>881</sup> Ibid., p. 195-196. «*Lo schema di un concetto è questa condizione formale e pura della sensibilità, alla quale si restringe il concetto dell'intelletto nel suo uso, e schematismo dell'intelletto puro è il modo di comportarsi dell'intelletto con questi schemi. Lo schema non è perciò una immagine, ma piuttosto la rappresentazione di un metodo per rappresentare una molteplicità, secondo un certo concetto, in una immagine: schema di un concetto è la rappresentazione di procedimento generale onde la inaugurazione porge a esso concetto la sua immagine*».

<sup>882</sup> ALLERS, R., "The Intellectual Cognition of Particulars". *The Thomist*, 1941. Vol. 3, núm. 1, p. 123. T.N.



En el planteamiento kantiano, la mente es una instancia con una actividad característica, agente en la configuración esquemática de las representaciones perceptivas; en el planteamiento asociacionista característico del empirismo, en cambio, la percepción es un proceso pasivo en el que se pasa de la dimensión física a la psicológica asumiendo un cierto “doble-aspectismo” de la situación perceptiva (impresión-sensación), en la que se dan conglomerados de sensaciones que resutan de las características de la situación perceptiva: simultaneidad entre ciertas sensaciones, regularidad en su aparición temporal, etc. Como se verá más adelante, la propuesta conductista “clásica” parece derivar de la concepción asociacionista, pues su idea de base es que se forma un patrón de respuestas como por cierta asociación eficaz, sobre una primera respuesta conductual innata. Los últimos desarrollos en psicología cognitiva, en cambio, parecen reeditar este asociacionismo en clave computacional, como procesamiento de la información. Por otro lado la neurociencia entendería el asociacionismo empirista original bajo el prisma neurológico, es decir, reduciéndolo a formación de conexiones y redes neuronales.<sup>883</sup>

Pierre Janet (1859-1947) es un autor que incorporó el evolucionismo para explicar la vida psíquica, por la cual ésta se desarrollaría desde los actos más simples (reflejos) a los más complejos (intelectuales, sociales), guiada por la adaptación. En su estructura, es una propuesta de cariz mecanicista, pero que incorpora conceptos como tendencia, percepción, adaptación, entre otros, que parecen trascender el planteamiento mecánico estímulo-reacción que subyace en su propuesta. A su explicación de la actividad perceptiva e instintiva en los animales se pueden hacer ciertas consideraciones desde la perspectiva tomista.<sup>884</sup>

El planteamiento de Janet aplica la teoría de la evolución a la formación de los esquemas perceptivos, uniendo de alguna manera la perspectiva asociacionista con la esquematista, aunque negando aspectos diferenciales de ambas perspectivas, por ejemplo, la asunción de cierta tendencialidad innata o “reflejos básicos” por la que se asume cierta actividad del individuo; y también, la formación de los esquemas a partir de la experiencia, no considerándolos elementos *a priori*.

---

<sup>883</sup> DZIB-GOODIN, A., "La arquitectura cerebral como responsable del proceso de aprendizaje". *Revista Mexicana de Neurociencia*, 2013. Vol. 14, núm. 2, p. 84. «*La investigación neurocientífica sugiere que las capacidades humanas, dependen de la arquitectura de redes neuronales, la cual se relaciona con el espacio donde se desarrolla el cerebro y depende de la estimulación del medio, moldeando de manera particular cada estructura, algunas sobreexpuestas a estímulos que impiden el desarrollo de otras, bajo dos supuestos: la ley del más fuerte y el uso relacionado con las respuestas ambientales*».

<sup>884</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 214. «*Meno complessa di quella del Piaget, la teoria dello Janet contiene non meno chiaramente una descrizione fenomenologia appropriata della funzione della cogitativa, in quanto essa consiste nell'apprensione di oggetti e contenuti concreti per via di una "collatio" che è un raffrontare attivo di immagini, schemi, idee, ricordi di situazioni passate con le presenti*».

Janet distingue el acto reflejo del acto perceptivo. Entiende el reflejo como un acto instantáneo e involuntario que es consecuencia de un estímulo. Sin embargo, el acto reflejo, reconoce, *«resulta insuficiente para asegurar la adaptación vital»*.<sup>885</sup> Buytendijk también hace notar la insuficiencia del reflejo que, aunque pueda dar razones suficientes para explicar la masticación, la respiración, la succión, los gestos de defensa o apoyo, etc., no parece poder explicar la construcción de nidos por parte de los pájaros o las arañas.<sup>886</sup>

El reflejo es una respuesta automática ante un estímulo. Puede suceder, sin embargo, que una reacción refleja no satisfaga lo que el estímulo despierta, entonces aparecen los denominados reflejos en cascada. Siguiendo el ejemplo de Janet: ante el estímulo del hambre se da de forma refleja una agitación del cuerpo que permite descubrir en el campo visual un alimento. Este estímulo visual provoca un movimiento de la cabeza y el cuerpo hacia el alimento, cuyo contacto con el hocico provoca el reflejo de abrir la boca y morder. El éxito de esta cascada de *«azares favorables»*<sup>887</sup> para lograr alimentarse permite reemplazar los reflejos simples por una "conducta esquemática" o "esquema perceptivo" que constituye la mayoría de conductas instintivas de los animales.<sup>888</sup> La naturaleza del "acto perceptivo" *«consiste en provocar un acto esquemático completo mediante un estímulo parcial»*.<sup>889</sup> Así, los actos perceptivos serían actos instintivos más complejos que los reflejos, que, a su vez, se explicarían como derivados de los reflejos.

La equiparación de la "conducta esquemática" con un "esquema perceptivo" connota una identificación del conocer con el actuar (interactuar); sin embargo, tanto los esquemas perceptivos completos como la conducta esquemática, parecen exigir la actividad estimativa, pues el esquema perceptivo es completo cuando incorpora una valoración acerca de la realidad, que no se da por la representación imaginaria, aunque la suponga. Tampoco debe reducirse el conocimiento a la conducta esquemática, pues la interacción de quien percibe con la realidad que es percibida está condicionada por la naturaleza del sujeto, siendo el conocimiento acerca de una misma realidad muy distintos en un carnívoro y en un herbívoro; aún y así, Janet no parece profundizar en la tendencia natural del

---

<sup>885</sup> JANET, P., *Las Primeras manifestaciones de la inteligencia*. Madrid: Lib. Beltrán, 1936, p. 49. Este argumento no se contradice con: *«Cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animae sensitivae, quot sufficient ad vitam animalis perfecti»*. En: TOMÁS DE AQUINO. S.T. I, q. 78, a. 4, co.

<sup>886</sup> Cf. BUYTENDIJK, F.J.J., *Traité de psychologie animale*. París: Presses Universitaires de France, 1952, p. 160; *Ibid.*, p. 150. T.N. *«El movimiento de mamar no puede ser considerado como un reflejo: es una verdadera acción. Nos apoyamos, para este juicio, no solamente sobre la variabilidad y la complejidad de esta función, sino sobre todo sobre el hecho de que un reflejo es un proceso sufrido, en un sentido pasivo, que nos afecta: algo que llega al individuo. En cambio, la acción consiste en un movimiento espontáneo: el individuo se mueve, se pone en relación con el mundo exterior»*. T.N.

<sup>887</sup> JANET, P., *Las Primeras manifestaciones de la inteligencia*. Madrid: Lib. Beltrán, 1936, p. 51.

<sup>888</sup> *Ibid.*, p. 52. *«La mayor parte de los instintos animales están constituidos por conductas esquemáticas de este tipo, más o menos complicadas; y es probable que en el niño pequeño reemplacen pronto éstas a los reflejos primitivos»*.

<sup>889</sup> *Ibid.*, p. 53.

animal como determinante en la formación de los esquemas cognoscitivos. Así, los esquemas no tienen una dimensión tendencial, justificada por la naturaleza de quien conoce, sino que son analizados como reacciones “ciegamente” adaptativas. El autor explica:

Las acciones que llamamos perceptivas parecen determinadas por la intervención de objetos exteriores y no simplemente por estímulos superficiales; tratan de modificar dichos objetos en vez de separar sencillamente tales estímulos de la superficie del cuerpo. Un pájaro ve a cierta distancia granos en el suelo, se aproxima, los coge con el pico y los come; un zorro oye el ruido que hace una gallina o percibe el olor de un conejo y corre tras ellos, los alcanza, mata y alimenta con su carne; un conejo perseguido por un carnívoro huye del mismo, llega a la madriguera y se esconde. En todos estos actos el punto de partida está determinado por un objeto complejo, la presa alimenticia o el refugio, y el acto termina con la utilización de este objeto y su transformación: hay adaptación a los objetos y no simplemente a los estímulos superficiales.<sup>890</sup>

En esta explicación no queda claro qué entiende Janet por “adaptación”. Intuitivamente podría entenderse como principio de acción o norma de conducta. Sin embargo, esta definición no sólo caería en un círculo vicioso con la definición de instinto –el instinto permite la adaptación y la adaptación provoca la aparición del instinto– sino que exige implícitamente una referencia a la naturaleza de la especie animal en cuestión, que Janet parece no considerar.

Janet entiende que las “conductas esquemáticas” son fruto de una evolución de los reflejos simples, cuya sucesión en cascada, por «*azares favorables*», resulta en ventaja para la supervivencia del animal. A pesar del detalle con el que se explican los reflejos en cascada y su interiorización en esquemas, Janet no habla de deseos ni necesidades satisfechas, sino de adaptación y de una incorporación de acciones favorables excesivas.

Los “esquemas perceptivos”, comenta Janet, permiten anticipar el futuro en el estímulo que perciben: representan una «*reacción preventiva*»<sup>891</sup> que permite al animal defenderse mejor del peligro. Tomando el ejemplo de Janet, separar el brazo antes del pellizco. La idea de anticipación aparece, por un lado, en Aristóteles, cuando explica que el intelecto delibera acerca de las imágenes. Por otro lado, este aspecto también se explica por la actividad de la facultad estimativa.<sup>892</sup> La estimación acerca de un objeto es una valoración de su relación respecto del sujeto, que puede recurrir a la experiencia anterior que se ha tenido con el objeto y así la estimación permite valorar los sucesos “anticipándolos” y

---

<sup>890</sup> Ibid., p. 48.

<sup>891</sup> Ibid., p. 49.

<sup>892</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1999, 431 b 1-15; Cf. ZARAGÜETA BENGOCHEA, J., *Cogitativa*. [En línea]. <[http://www.canalsocial.net/ger/ficha\\_GER.asp?id=5657&cat=filosofia](http://www.canalsocial.net/ger/ficha_GER.asp?id=5657&cat=filosofia)>. [2014/03/05].

comportarse acorde con la intención del sujeto –por ello debe considerarse la estimación como un grado de conocimiento superior a la simple captación de los estímulos.

Desde la concepción tomista, se entiende que las gallinas coman granos de maíz porque los estima como convenientes; que el conejo huya del zorro porque lo estima nocivo; que el lobo persiga al ciervo porque lo estima conveniente para alimentarse, etc. Este modo de explicar la vida animal –por la que se atribuye a los animales la capacidad de valorar la realidad– no es menos científica sino que es más precisa porque no reduce la actividad animal a reflejos, pero tampoco les atribuye inteligencia. Como comenta Buytendijk:

La conducta “inteligente” de los animales, su “compreensión” de la situación y del propósito, su “penetración”, demostrada por la actividad animal con tanta evidencia que profanos y científicos se ven obligados a comentar frecuentemente: todo eso, en verdad, es obra del conocimiento. No es un conocimiento racional, ni en el sentido psicológico, ni en la acepción gnoseológica: es un forma propia, una modalidad sui generis de procesos del pensamiento, y esta forma se manifiesta, en el organismo animal, en su propia estructura ontológica senso-motriz, en el dominio de las conductas; es la silueta, el contorno, la sombra, cuyo testimonio plano, sin tercera dimensión, atestigua a la vez la existencia de la luz y de la forma global, de la Gestalt, que ella representa y figura.<sup>893</sup>

Ciertamente, el determinismo con el que se dan tales conductas instintivas parece hacer posible entenderlas como conductas reflejas pero la complejidad de los esquemas parece exigir otra explicación. Janet explica: «*Se puede decir que la vida psicológica de muchos animales está compuesta de un número considerable de esquemas perceptivos que constituyen parte esencial de los instintos*». <sup>894</sup> Es necesario notar la concepción de los instintos como “acciones instintivas” que asume Janet, la cual diverge de la concepción clásica, que no reduce el instinto a la acción sino que la entiende como inclinación natural.

Cabría pensar que los esquemas de acción no constituyen esencialmente el instinto, sino que el instinto (en cuanto inclinación natural) favorece la esquematización de la realidad, la cual, representada imaginativamente es relacionada con ciertas ventajas o desventajas a la naturaleza individual del animal. Fabro, tomando como referente la actividad estimativa, distinta de la cogitativa, parece dar una explicación más completa de este aspecto psicológico, justificando la rapidez de la estimación que hace el animal –en detrimento de la apertura a distintos significados y modos de respuesta, pues están limitados al horizonte supervivencial–, en contraste con la lentitud de la cogitación humana, pues en cuanto participa de la razón, discurre acerca de la realidad conocida, más allá de subjetividad individual, es decir, del significado en relación a él. Explica Fabro: «*Desde el punto de vista funcional la diferencia está en el hecho de que el animal aprende inmediatamente las*

---

<sup>893</sup> BUYTENDIJK, F.J.J., *Traité de psychologie animale*. París: Presses Universitaires de France, 1952, p. 130. T.N.

<sup>894</sup> JANET, P., *Las Primeras manifestaciones de la inteligencia*. Madrid: Lib. Beltrán, 1936, p. 54.

*“intenciones” que convienen a su vida: sin embargo el hombre debe adquirirlas con las repetidas experiencias de confrontación de la cogitativa».*<sup>895</sup>

Janet explica que las “conductas perceptivas” pueden ser erróneas cuando son fruto de una mala percepción del estímulo, desencadenando una mala anticipación.<sup>896</sup> A diferencia de los reflejos, las “conductas perceptivas” requieren una sucesión de estímulos y reacciones que los hace menos automáticos, lo cual los libera hasta cierto punto de un determinismo absoluto. «*La acción está estereotipada porque el animal persigue una víctima o construye la madriguera siempre del mismo modo*»;<sup>897</sup> no obstante, en esta cadena pueden interferir estímulos que hagan variar el curso de la acción. Janet interpreta esta interferencia como un «*obstáculo que puede dar origen a otros actos esquemáticos que inhiben total o parcialmente al primero*».<sup>898</sup> Estas interferencias, por otra parte, aumentarían el abanico de interacciones posibles sujeto-objeto –fundamento epistemológico constructivista sobre el que se incidirá más adelante.

Para explicar el dinamismo de las “conductas esquemáticas”, Janet distingue un estadio intermedio entre la latencia y la consumación. Cuando se da un estímulo, se despierta una tendencia hacia un acto, que denomina fase de erección, en la cual la conducta se dirige de un modo característico hacia la consumación. En algunos casos, requiere una inhibición de la conducta, estando “al acecho”. Janet entiende ésta como una transformación de la fase de erección en fase de espera, principio de la memoria.

Para poner en evidencia la importancia de la erección en los actos perceptivos es por lo que hemos designado a éstos, con alguna frecuencia, con el nombre de tendencias suspensivas. Se trata, en efecto, de tendencias que pueden detenerse en distintos momentos de su activación, manteniéndose durante algún tiempo en suspenso sin llegar inmediatamente a la consumación completa.<sup>899</sup>

La incompletud en la realización de un esquema perceptivo recuerda al conocido como “efecto Zeigarnik”,<sup>900</sup> por el que es mayor el recuerdo de las tareas incompletas que en aquellas completadas. Sin embargo, la comprensión de la memoria desde esta perspectiva no explicaría la génesis de los recuerdos conservados en la memoria sin relación con necesidades insatisfechas.

---

<sup>895</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 184.

<sup>896</sup> Aristóteles también habla de los errores perceptivos, a nivel imaginativo. Cf. ARISTÓTELES, "Acerca de los ensueños". En: La Croce, E. y Bernabé Pajares, A., *Acerca de la generación y corrupción - Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 2008, 460 b 16-17.

<sup>897</sup> JANET, P., *Las Primeras manifestaciones de la inteligencia*. Madrid: Lib. Beltrán, 1936, p. 54.

<sup>898</sup> *Ibid.*, p. 55 y ss.

<sup>899</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>900</sup> Cf. LANDRUM, R.E., "Sensitivity of implicit memory to input processing and the Zeigarnik effect". *Journal of General Psychology*, 1993. Vol. 120, núm. 2, p. 92. «*In 1927, Bluma Zeigarnik formulated the hypothesis that needs cause tension that persist until the needs are satisfied. Zeigarnik tested this hypothesis by giving subjects a number of tasks and allowing them to complete some tasks while leaving others unfinished. She found that subjects remembered the unfinished tasks better, the “Zeigarnik effect”*».

El planteamiento que hace Janet de la conducta animal basada en “esquemas perceptivos”, es decir, en modos reaccionar ante los estímulos-objeto podría considerarse un precedente de la epistemología constructivista, sobre la que se profundizará más adelante.<sup>901</sup> La esencia del conocimiento según el constructivismo es la adquisición de modos de interacción con el objeto, una interacción que iría evolucionando por la maduración neuronal del sujeto, en el que el conocer equivaldría a una interacción adecuada (adaptativa) y funcional con el objeto. Se apunta ya en este ejemplo que pone Janet:

Quando percibimos un objeto, un sillón, por ejemplo, decimos que viéndole sabemos lo que es, que le reconocemos; pero creemos no realizar ninguna acción en este momento porque nos mantenemos de pie, inmóviles percibiendo el sillón. Se trata de una ilusión, pues en realidad existe ya en nosotros el acto característico del sillón, lo que hemos denominado esquema perceptivo; en este caso, el acto de sentarnos de una manera peculiar en dicho sillón. Todos los estudios sobre la agnosia muestran claramente que este síntoma está siempre asociado con alguna forma de la apraxia. [...] Para que éste sea en efecto un sillón y no un libro, es preciso que un detalle del mismo despierte la tendencia a sentarse de una manera particular.<sup>902</sup>

La propuesta esquematista de Janet podría considerarse precursora de la epistemología constructivista, que desarrolla haciendo referencia a los descubrimientos sobre el condicionamiento que hizo su contemporáneo Pavlov. Lo explica del siguiente modo:

Los reflejos condicionados de Pavlov son casi completamente esquemas perceptivos. El estímulo eficaz da origen a una reacción compleja que dependía primitivamente de otro reflejo, es decir, que hay una asociación, una combinación de varias acciones reflejas reunidas por una conducta esquemática. Ha sido necesaria una larga evolución para hacer más completas estas transformaciones, y todos los instintos tienen un largo pasado.<sup>903</sup>

La escuela conductista, a pesar de la posibilidad de integrar en su explicación el esquematismo de Janet, adoptó una explicación externista del ser humano, basada exclusivamente en la conducta manifiesta. En la historia de la psicología reciente, los herederos del conductismo radical inicial han ido adoptado posturas más abiertas, aceptando variables internas al individuo como intervinientes en la conducta. Su

---

<sup>901</sup> LONDOÑO RAMOS, C.A., "Avatares del constructivismo: de Kant a Piaget". *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 2008. núm. 10, p. 76. «La tesis central del constructivismo sostiene que el conocimiento no es una copia de lo real –como piensa el realismo ingenuo–; tampoco es una pura invención creativa, como sucede con la literatura. El conocimiento, así como la comunicación y los criterios éticos, son construcciones análogas a las de la geometría o del álgebra. Esto significa que a partir de la acción sobre los objetos y con los otros sujetos, se efectúan combinaciones de relaciones que permiten aprender inteligentemente y tomar conciencia de las operaciones».

<sup>902</sup> JANET, P., *Las Primeras manifestaciones de la inteligencia*. Madrid: Lib. Beltrán, 1936, p. 59-60; Este conocimiento a través de la acción también se traslada a la esfera social: *Ibid.*, p. 82. «*Compadecernos del dolor ajeno no consiste solamente en realizar actos que alivien su pena, sino en repetir en nuestro interior, en fase de erección, los gestos que realizaríamos si tuviéramos el mismo sufrimiento*».

<sup>903</sup> *Ibid.*, p. 63.

pragmaticidad, sin embargo, les ha prevenido de cualquier profundización epistemológica – aunque desarrollan ciertas teorías y técnicas terapéuticas interesantes.<sup>904</sup>

La Escuela de la Gestalt –cuyos principales representantes son Max Wertheimer (1880-1943), Kurt Koffka (1886-1941) y Wolfgang Köhler (1887-1967)–<sup>905</sup> mantiene una perspectiva esquematista, como también lo hace el constructivismo –aunque este último no apriorista en los esquemas, como propone Kant y mantiene la escuela de la Gestalt.<sup>906</sup>

La teoría de la Gestalt se gestó en la Escuela de Berlín, fundada por Carl Stumpf (1848-1936), discípulo de Brentano. Como reivindicaciones principales de esta propuesta psicológica, cabe destacar, por un lado, la afirmación de que la percepción inmediata es de totalidades significantes (*Gestalten*); por otro, que existe un isomorfismo psicofísico.

Por un lado, Frente al empirismo asociacionista, la teoría de la Gestalt mantiene que la percepción inmediata es de un contenido estructurado (*Gestalten*) y no de sensaciones elementales (ideas simples) sin significado asociadas entre ellas por contigüidad. «*Wertheimer valientemente afirmaba que la percepción humana es inherentemente organizada en totalidades con significado, a menudo generadas de la experiencia y el contexto*». <sup>907</sup> Estas totalidades consituirían el contenido básico de la percepción, no dirigida por factores asociativos sino por un proceso dinámico de organización.<sup>908</sup>

Por otro lado, y completando la primera tesis, se afirma la existencia una fundamentación orgánica de la organización de las "*gestalten*" percibidas, que sería la actividad neuronal y los campos de energía generados. D.B. King entiende esta fundamentación orgánica como un "realismo fenoménico", que conecta con la perspectiva de la neurociencia cognitiva:

La psicología Gestáltica propugnó un tipo de realismo fenoménico, argumentando en favor de una comparabilidad funcional de las experiencias fenoménicas y la fisiología. La experiencia perceptual está directa y dinámicamente relacionada con el funcionamiento neuronal del cerebro. Esta visión tiene mucho en común con las actuales tendencias en la neurociencia cognitiva. En el momento presente, el campo de la neurociencia cognitiva examina las relaciones entre las funciones cognitivas y los procesos neuronales en un

---

<sup>904</sup> Cf. WOLPE, J., *The Practice of behavior therapy*. New York: Pergamon Press, 1990; BANDURA, A., *Teoría del aprendizaje social*. Madrid: Espasa-Calpe, 1982.

<sup>905</sup> KING, D.B. et al., "The Legacy of Max Wertheimer and Gestalt Psychology". *Social Research*, 1994. Vol. 61, núm. 4, p. 911. «*Together with his colleagues Kurt Koffka and Wolfgang Kohler, Wertheimer established Gestalt psychology as a viable and dynamic movement in psychology by the 1920s*».

<sup>906</sup> Ibid., p. 910. «*En reacción al atomismo ciego común en la psicología de su tiempo, Wertheimer formuló la teoría Gestáltica mientras estaba en Frankfurt y continuó su obra en Berlín. Estaba convencido de que el método científico ofrecía la mejor esperanza para demostrar y desarrollar sus ideas holísticas. Para Wertheimer, la teoría Gestáltica no era meramente una teoría de la percepción o del pensamiento, o una teoría de la psicología; era, más bien una cosmovisión (Weltanschauung), casi una religión omniabarcadora*».

<sup>907</sup> Ibid., p. 911. T.N.

<sup>908</sup> Ibid., p. 912. «*Form perception is not driven by associative factors but by a dynamic process of organization. Assemblages of lines and dots are not perceived as unrelated, piecemeal units or as a chaotic mass, but are instead grouped into meaningful configurations based on their similarity, proximity, closure, continuity, and the like, and governed by dynamic processes such as Prägnanz, a tendency toward simple Gestalten*».

modo que recuerda a la concepción Gestáltica clásica de isomorfismo (la idea que la forma de la experiencia subjetiva es fundamentalmente la misma que la forma de los sucesos cerebrales que subyacen a la experiencia). La actual neurociencia de la percepción también ha arrojado nueva luz sobre las ideas Gestálticas tradicionales.<sup>909</sup>

El isomorfismo psicofísico, principio mediante el cual se afirma que el correlato neurológico determina la experiencia perceptiva, también es explicado por Köhler –viniendo a reformular en clave biológica el apriorismo del esquematismo kantiano.<sup>910</sup> Köhler –de acuerdo con la explicación de Gloria Ayob– encontró en el isomorfismo una manera de resolver el problema de la relación cuerpo-mente. Explica la autora:

Si un isomorfismo de propiedades estructurales se mantiene entre el sustrato neuronal y el contenido perceptual especificado en términos de organización perceptiva, esto, para Köhler, constituiría los principios de la solución al problema mente-cuerpo, esto es, el problema de explicar cómo la actividad neuronal se relaciona con el contenido mental.<sup>911</sup>

La base neuronal de la organización perceptiva, entendida como determinada por su actividad, hace de la psicología de la Gestalt una teoría materialista,<sup>912</sup> que reducirá el conocimiento a la actividad neuronal en la medida en la que no explicita una capacidad cognoscitiva ulterior a la percepción gestáltica y que la trascienda.

El “realismo fenoménico” perceptivo reduce el conocimiento que se puede tener de la realidad a fenómenos –que son estructuras unificadas de significado– cuya razón de ser es la actividad cerebral; situación ante la cual cabría plantear si la teoría gestáltica concibe la gestalt perceptiva como un epifenómeno. Entonces, los esquemas perceptivos, que son las “*gestalten*” mantendrían la característica apriorística de Kant, aunque fundada en la constitución orgánica del cerebro y de su actividad –el conocimiento no es propiamente de “cosas” sino de “objetos”.

Como se argumentará más adelante, en defensa de la vigencia de la psicología tomista que hace Fabro, la explicación de la Escuela de la Gestalt haría referencia solamente al primer momento de la percepción, análogo al que la psicología tomista se refería con la actividad del *sensus communis*; aunque afirmando la capacidad humana de un conocimiento ulterior, tanto al nivel perceptivo como intelectual.<sup>913</sup>

---

<sup>909</sup> Ibid., p. 924. T.N.

<sup>910</sup> AYOB, G., "The Aspect-Perception Passages: A Critical Investigation of Köhler's Isomorphism Principle". *Philosophical Investigations*, 2009. Vol. 32, núm. 3, p. 266. «Gestalt psychologists (Köhler in particular) held the view that there is a neural-perceptual isomorphism, i.e. that there are neural correlates of conscious experience. Köhler referred to this view as “the principle of isomorphism”».

<sup>911</sup> Ibid., p. 267.

<sup>912</sup> Ibid., p. 270. «The isomorphism principle was intended to be a stronger, explanatory thesis, according to which patterns of neural activation determines the content of our visual experiences».

<sup>913</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 76. «L’organizzazione dei dati sensoriali, che i Berlinesi hanno studiati sotto il termine “Gestalt”, nella psicologia aristotelico-tomista va riferita al senso comune: è il senso comune che conduce a termine il primo momento del processo percettivo, la “Gestaltung”»; MOORE, T.V., "Gestalt



Sintéticamente, las objeciones a la teoría de la Gestalt se podrían resumir en dos: por un lado, buscar el principio de organización en la "forma" y no en el significado –cuando, en realidad, es el significado que determina la "buena forma"; por otro lado, la organización real previa de los sensibles comunes, por los que cierta estructura es recibida –la agrupación de estímulos semejantes y próximos es una característica real recibida en la percepción, no impuesta aprioricamente por la actividad perceptiva. Desde el tomismo se defiende el conocimiento de las cosas, no sólo de los fenómenos u objetos mentales que éstas provocan en nosotros. Domet de Vorges argumenta este punto del modo siguiente:

Nosotros no agrupamos los fenómenos sensibles de la misma manera que los animales. Lo primero que nos llama la atención en ellos es la existencia; y poseyendo la idea de existencia, los agrupamos en vistas a discernir las existencias individuales. Cuano nos reencontramos un cierto conglomerado de cualidades sensibles que aparecen simultáneamente de una manera constante, pues una no deja de ser sin que todas las demás dejen de ser, nuestro primer movimiento es de afirmar: ahí hay un ser; y este ser, lo llamamos una cosa, una sustancia.<sup>914</sup>

La última propuesta psicológica a la que se hará referencia, en cuanto influenciada por el apriorismo kantiano,<sup>915</sup> es la epistemología genética de Jean Piaget (1896-1980), en cuya propuesta epistemológica se hace patente también una influencia del evolucionismo.<sup>916</sup> Su propuesta se conoce bajo el nombre de "Epistemología genética", que Piaget justifica así:

"Psicología genética" se refiere al desarrollo individual (ontogénesis). Dicho esto, podríamos vernos tentados a considerar las expresiones "psicología del niño" y "psicología genética" como sinónimas; sin embargo, un importante matiz las diferencia: si la psicología del niño estudia a éste por él mismo, se tiende hoy, por el contrario, a denominar "psicología genética" a la psicología general (estudio de la inteligencia, de las percepciones, etc.) pero en tanto que trata de explicar las funciones mentales por su modo de formación, o sea, por su desarrollo en el niño: p. ej.: después de haber estudiado los razonamientos, operaciones y estructuras lógicas en el adulto solo, esto es, en el estado acabado y

---

psychology and scholastic philosophy (II)". *The New Scholasticism*, 1934. Vol. 8, núm. 1, p. 67. «If now we consider what the school of Wertheimer, Koehler and Koffka has been studying under the term of Gestalt or configuration, we wil see that they are such things as Aristotle referred to ἡ κοινὴ αἴσθησις».

<sup>914</sup> VORGES, D.D., *La perception et la psychologie thomiste*. París: Roger, A.; Chernoviz, F., 1892, p. 90. T.N.

<sup>915</sup> LONDOÑO RAMOS, C.A., "Avatares del constructivismo: de Kant a Piaget". *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 2008. núm. 10, p. 76-77. «El constructivismo piagetiano continúa, amplía y corrige el 'constructivismo' kantiano sobre la base de la acción, pues ésta implica una coordinación de la experiencia. Conocemos a partir de estructuras que se adecuan, es decir, se asimilan y se acomodan a los cambios. El constructivismo es un criticismo porque sostiene que nuestro saber se ejerce por medio de estructuras de la inteligencia que ordenan la experiencia activa y que, por tanto, siempre comprendemos a partir de una red de reglas (clasificar, deducir, transformar, etc.). El saber se reestructura a partir de condiciones previas, incrementando su coherencia y universalidad. Esta evolución se produce, tanto en la psicogénesis del individuo como en la historia de las ciencias».

<sup>916</sup> PIAGET, J., *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Barral, 1980, p. 12. «Vamos a intentar describir la evolución del niño y el adolescente en términos de equilibrio. Desde este punto de vista el desarrollo mental es una construcción continua, comparable a la edificación de un gran edificio que, con cada adición, sería más sólido, o más bien, al montaje de un sutil mecanismo cuyas fases graduales de ajustamiento tendrían por resultado una ligereza y una movilidad mayor de las piezas, de tal modo que su equilibrio sería más estable».

estático, lo que ha conducido a algunos autores (*Denkpsychologie* alemana) a ver en el pensamiento un “espejo de la lógica”, se ha terminado por preguntarse si la lógica era innata o el resultado de una construcción progresiva, etc. Con objeto de resolver tales problemas, se recurre entonces al niño; y, por este hecho la psicología infantil se ve promovida al rango de “psicología genética”, lo cual equivale a decir que se convierte en instrumento esencial de análisis explicativo para resolver los problemas de la psicología general.<sup>917</sup>

Jean Piaget utiliza la noción de “esquema” como eje desde el que se articula su psicología genética: «*Los esquemas de acción son las primeras herramientas de adaptación y entendimiento del mundo cotidiano*». <sup>918</sup> Es una postura que se declara opuesta a la empirista, cuyo asociacionismo critica en base a experimentos que medían las ondas cerebrales y cuya unimodalidad cognoscitiva también refuta, haciendo evidente que los diversos contenidos mentales no son innatos sino que aparecen en determinados estadios del desarrollo intelectual.<sup>919</sup>

Mediante el recurso a los esquemas<sup>920</sup> se pretende explicar cómo es el conocimiento que uno adquiere de la realidad, consistiendo el conocer en formar distintos tipos de esquemas derivados de los reflejos innatos. En los niveles superiores de conocimiento, los esquemas serían más abstractos, pero igualmente “interactivo-cognoscitivos” de la realidad. Explica Piaget:

Las estructuras variables serán, por tanto, las formas de organización de la actividad mental, bajo su doble aspecto motor o intelectual, por una parte, y afectivo, por otra, así como según sus dos dimensiones individual y social (interindividual). Para una mejor comprensión distinguiremos seis etapas o períodos de desarrollo, que señalan la aparición de estas estructuras construidas sucesivamente: 1ª. La etapa de los reflejos o ajustes

<sup>917</sup> PIAGET, J. y INHELDER, B., *Psicología del niño*. Madrid: Morata, 1973, p. 12-13.

<sup>918</sup> MILONE, R.A., "La noción de esquema en Kuhn y Piaget: Interacción de la filosofía y psicología de la ciencia". *Ludus Vitalis*, 2012. Vol. 20, núm. 38, p. 47.

<sup>919</sup> PIAGET, J. y INHELDER, B., *Psicología del niño*. Madrid: Morata, 1973, p. 74. «*La psicología asociacionista consideraba la imagen como un prolongamiento de la percepción, y como un elemento del pensamiento, porque éste no consistía sino en asociar sensaciones e imágenes. Ya vimos que, en realidad, las “asociaciones” son siempre asimilaciones. En cuanto a las imágenes mentales, existen, por lo menos, dos buenas razones para dudar de su filiación directa a partir de la percepción. Desde el punto de vista neurológico, la evocación interior de un movimiento desata las mismas ondas eléctricas, corticales (EEG) o musculares (EMG) que la ejecución material del movimiento, lo que equivale a decir que su evocación supone un esbozo de ese movimiento. Desde el punto de vista genético, si la imagen prolongara, sin más, la percepción, debería intervenir desde el nacimiento, siendo así que no se observa ninguna manifestación de ello durante el período senso-motor, y parece iniciarse únicamente con la aparición de la función semiótica*».

<sup>920</sup> MILONE, R.A., "La noción de esquema en Kuhn y Piaget: Interacción de la filosofía y psicología de la ciencia". *Ludus Vitalis*, 2012. Vol. 20, núm. 38, p. 46. «*Los esquemas son necesarios para la adaptación al entorno. [...] Los esquemas serían identificables también como conceptos prácticos, útiles para incorporar objetos a las acciones. La relación esquema/ mundo requiere la asimilación de los objetos en un esquema preexistente y la acomodación de éste a la entrada discrepante de aquéllos. Además, el esquema representa una situación de la realidad, permitiendo operarla internamente y usarla en situaciones equivalentes o similares. Los esquemas son ‘marcos móviles’ que se aplican sucesivamente a cierto tipo de contenidos que los satisfacen. El hecho que se acomoden y modifiquen estructuralmente a las cosas, a la vez que las asimilan, expresaría la calidad interactiva, dinámica y flexible que Piaget les asignó. De este modo los esquemas serían la antítesis de compartimentos estancos en los que ‘forzosamente’ se vierte la realidad*».

hereditarios, así como las primeras tendencias instintivas (nutriciones) y las primeras emociones. 2ª. La etapa de las primeras costumbres motrices y de las primeras percepciones organizadas, así como los primeros sentimientos diferenciados. 3ª. La etapa de la inteligencia sensorio-motriz o práctica (anterior al lenguaje), de las regulaciones afectivas elementales y de las primeras fijaciones exteriores de la afectividad. Estas primeras etapas constituyen por sí mismas el período del lactante (hasta la edad de un año y medio a dos años, o sea anteriormente al desarrollo del lenguaje y del pensamiento propiamente dicho). 4ª. La etapa de la inteligencia intuitiva, de los sentimientos interindividuales espontáneos y de las relaciones sociales de sumisión al adulto (de los dos a los siete años, o segunda parte de la "primera infancia"). 5. La etapa de las operaciones intelectuales concretas (inicio de la lógica), y de los sentimientos morales y sociales de cooperación (de los siete a los once-doce años). 6. La etapa de las operaciones intelectuales abstractas, de la formación de la personalidad y de la inserción afectiva e intelectual en la sociedad de los adultos (adolescencia).<sup>921</sup>

Piaget explicó el esquematismo desde una perspectiva genética, es decir, desde una concepción evolutiva de la formación de los distintos esquemas, propuesta que representa un progreso respecto de la rigidez apriórica de los esquemas kantianos,<sup>922</sup> manteniendo una posición totalmente "*a posteriori*", en la cual todo contenido mental y el modo en el que es concebido es resultado de una evolución –además de asumir que el conocer consiste en interactuar con la realidad, ya sea físicamente, ya sea mediante esquemas. Piaget propone que los esquemas mediante los cuales la persona se representa la realidad evolucionan desde las interacciones físicas con los objetos del entorno, que se interiorizan a partir de esquemas sensorio-motrices y evolucionan hasta esquemas mentales, esquemas formales.<sup>923</sup> Explica el mismo Piaget que «*desde los movimientos espontáneos y*

---

<sup>921</sup> PIAGET, J., *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Barral, 1980, p. 13-14; Cf. PIAGET, J. y INHELDER, B., *Psicología del niño*. Madrid: Morata, 1973, p. 17-23.

<sup>922</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 202. «Kant, per l'errore metodico di procedere dell'alto verso il basso, non s'è accorto che la dottrina degli schemi avvia naturalmente ad una teoria genetica delle idee generali, secondo la quale lo schema è una flora dalle forme molteplici, di cui anche se molte possono non rassomigliare al concetto ed altre esserne la caricatura, altre invece si presentano come quasi concetti o nucleo di una teoria delle forme dinamiche della vita (amore, odio, speranza), come delle sue forme teoretiche (idea, giudizio, raziocinio, scienza, religione...) è dato da una teoria degli schemi, ed è da lamentare assai che la psicologia sia ancora all'a b c di quest ricerca. I risultati più consistenti in materia sono dovuti allo stesso Revault d'Allonnes per la vita già formata, al Rey e soprattutto al Piaget per la vita infantile».

<sup>923</sup> MILONE, R.A., "La noción de esquema en Kuhn y Piaget: Interacción de la filosofía y psicología de la ciencia". *Ludus Vitalis*, 2012. Vol. 20, núm. 38, p. 47-48. «Tres reglas de composición interna, de cara a la cognición, propuso la psicología genética: asociatividad; reversibilidad, e identidad. Las tres caracterizan al grupo de desplazamiento que habilita para la estructuración del espacio, el tiempo y atribuir causalidad en el mundo de lo práctico. Posteriormente, conforme avanza el desarrollo de la inteligencia, los esquemas de acción pueden transformarse en esquemas representativos, esto es, en esquemas de acciones interiorizadas, los cuales coexisten con la aparición del lenguaje articulado. Estos esquemas interiorizados continúan siendo marcos de asimilación de la realidad y a través del flujo regido por la asimilación y la acomodación se agrupan en totalidades: las estructuras operatorias concretas, y conforme a lo expuesto, tal como sugiere Coll, este proceso también es aplicable con leves modificaciones a las operaciones formales y a las estructuras operatorias formales. La construcción, elaboración, diferenciación, reajuste y reorganización de los esquemas sería, por tanto, núcleo conceptual del enfoque piagetiano».

*del reflejo a los hábitos adquiridos y de éstos a la inteligencia hay una progresión continua».*<sup>924</sup>

Primero, el niño no se limita a razonar por medio de actos sobre lo que ve y manipula, pero evoca, en imágenes y palabras, la meta perseguida y los medios que se deben emplear. Después, y por el hecho de que rebasa el campo perceptivo por medio de la representación, le es posible deformar esta realidad representada según sus deseos y subordinarla a la meta que se asigna. Razonamiento práctico o teleológico en su fuente, como si se tratara de simples coordinaciones sensorio-motoras, el primer razonamiento del niño alcanza de antemano esa libertad de deformación que caracteriza por otra parte al juego simbólico o de imaginación.<sup>925</sup>

Mediante este planteamiento, Piaget adapta la intuición estática<sup>926</sup> de la Gestalt al desarrollo madurativo influido por la idea evolutiva de la adaptación, que es concebida como el equilibrio dinámico entre la asimilación, consistente en *«"asimilar" el mundo exterior a las estructuras ya construidas»*, y la acomodación, para *«reajustar éstas en función de las transformaciones experimentadas, y por tanto, "acomodarlas" a los objetos externos»*; de tal manera que: *«se puede denominar "adaptación" al equilibrio entre estas asimilaciones y acomodaciones; esta es la forma general del equilibrio psíquico y el desarrollo mental aparece entonces, en su progresiva organización, como una adaptación siempre más precisa a la realidad».*<sup>927</sup>

Además, hay un claro énfasis en la acción e interacción,<sup>928</sup> distinta a la aplicación apriorística de esquemas –que es también una explicación activa del conocer.<sup>929</sup> Piaget abandona el fenomenismo apriorístico para proponer un fenomenismo evolutivo en el cual el conocimiento consiste en construir esquemas, que en un primer momento parten de la manipulación física:

La inteligencia aparece, efectivamente, mucho antes que el lenguaje, o sea mucho antes que el pensamiento interior que supone la utilización de los signos verbales (del lenguaje interiorizado). Pero se trata de una inteligencia totalmente práctica, que se aplica a la

---

<sup>924</sup> PIAGET, J. y INHELDER, B., *Psicología del niño*. Madrid: Morata, 1973, p. 16-17.

<sup>925</sup> PIAGET, J., *La Formación del símbolo en el niño: imitación, juego y sueño, imagen y representación*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 320.

<sup>926</sup> PIAGET, J., *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Barral, 1980, p. 182 *«Esta teoría es el prototipo de un estructuralismo sin génesis, al ser las estructuras permanentes e independientes del desarrollo. [...] La génesis sigue siendo secundaria y la perspectiva fundamental preformista».*

<sup>927</sup> *Ibid.*, p. 16-17.

<sup>928</sup> Cf. CATURELLI, A., "Examen crítico de la psicología evolutiva de Jean Piaget y su influencia en la educación". *Psicologica: Revista Argentina de Psicología Realista*, 1980. Vol. 4, núm. 1, p. 78 y ss.

<sup>929</sup> LONDOÑO RAMOS, C.A., "Avatares del constructivismo: de Kant a Piaget". *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 2008. núm. 10, p. 92. *«Los métodos que actualmente denominamos activos, son el centro de las pedagogías constructivas; no obstante, estos métodos ya eran ampliamente recomendados por Kant, no sólo en cuanto al uso del experimento en las escuelas, sino en cuanto al hacer, en la producción del objeto».*

manipulación de los objetos y que no utiliza, de las palabras y conceptos, más que percepciones y movimientos organizados en "esquemas de acción".<sup>930</sup>

De esta forma, el espacio, el tiempo y la causalidad son concebidos también como esquemas fruto de la coordinación de otros anteriores y, por lo tanto, no reconocidos como percibidos sino como contruidos.<sup>931</sup> Dice Piaget:

Cuatro procesos fundamentales caracterizan esta revolución intelectual llevada a cabo durante los dos primeros años de la existencia: se trata de las construcciones de las categorías del objeto y el espacio, de la causalidad y del tiempo, todas ellas a título, naturalmente, de categorías prácticas o de acción pura, pero aún no de nociones del pensamiento.<sup>932</sup>

Este planteamiento recuerda a la concepción kantiana del espacio y el tiempo, entendidos como formas *a priori* de la sensibilidad y no como un conocimiento *a posteriori*. Explica Londoño:

Kant ofrece ejemplos de juicios sintéticos *a priori*, como los principios del entendimiento; éstos, a su vez, son el fundamento explicativo de las ciencias físicas, su organización se constituye en la metafísica crítica. Estos principios se organizan de acuerdo con las cuatro categorías de la lógica formal: la cantidad, la cualidad, la relación y el modo, en conexión con las formas de la intuición sensible: el espacio –como sentido externo– y el tiempo – como sentido interno.<sup>933</sup>

Desde la concepción aristotélico-tomista se mantiene que el espacio y el tiempo son cualidades que pueden considerarse sensibles, en cuanto son la medida de la cantidad y la medida del movimiento, respectivamente. Son, por lo tanto, cualidades reales que son percibidas en las cosas, no construcciones provisionales –idea que relega al conocedor a mantenerse en un cierto escepticismo fenomenista en el cual el conocimiento de la realidad es "hipotético"<sup>934</sup> y estable en base a su "pragmaticidad".<sup>935</sup>

Piaget conjuga el esquematismo con el evolucionismo, por el que se explica que éstos progresan hacia niveles superiores, más abstractos:

Los "esquemas" de acción, contruidos a partir del nivel de la fase precedente y multiplicados mediante estas nuevas conductas experimentales, se hacen susceptibles de coordinarse entre sí, mediante asimilación recíproca, a la manera de lo que serán más

<sup>930</sup> PIAGET, J., *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Barral, 1980, p. 20.

<sup>931</sup> Cf. PIAGET, J. y INHELDER, B., *Psicología del niño*. Madrid: Morata, 1973, p. 26-29.

<sup>932</sup> PIAGET, J., *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Barral, 1980, p. 23.

<sup>933</sup> LONDOÑO RAMOS, C.A., "Avatares del constructivismo: de Kant a Piaget". *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 2008. núm. 10, p. 81.

<sup>934</sup> Cf. *Ibid.*, p. 83-84.

<sup>935</sup> PIAGET, J., *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Barral, 1980, p. 54. «En efecto, asistimos, en cada uno de los aspectos tan complejos de la vida psíquica, tanto si se trata de la inteligencia o de la vida afectiva, de las relaciones sociales o de la actividad caraterísticamente individual, a la aparición de nuevas formas de organización que completan los esquemas de las construcciones presentes durante el período precedente y les aseguran un equilibrio más estable, inaugurando también una serie ininterrumpida de nuevas construcciones».

tarde las nociones o conceptos del propio pensamiento. En efecto, una acción apta para ser repetida y generalizada en nuevas situaciones es comparable una especie de concepto sensorio-motriz.<sup>936</sup>

En esta nueva propuesta epistemológica, el *quid* del conocimiento no se encuentra tanto en las asociaciones sobre los reflejos innatos, como en la adquisición y maduración de esquemas manipulativos, interactivos con cada realidad –cuya primera manifestación es el acto reflejo.<sup>937</sup> R.A. Milone, explicando la evolución de los esquemas, argumenta:

Con el paso del tiempo y la acumulación de experiencias los esquemas reflejos evidencian cierto desacople. Por ejemplo, el succionar pueda darse en el vacío si no se orienta hacia la fuente de estimulación. Así pues, la asimilación de los objetos al acervo organizado de acciones que configuran el esquema da con resistencias probando el mencionado desajuste. Este desajuste tiende a ser compensado mediante la reorganización de acciones a través de la acomodación del respectivo esquema. Por tanto, “los desajustes suponen, pues, una pérdida momentánea del equilibrio de los esquemas y los reajustes el logro, también momentáneo, de un nuevo equilibrio”. Así, dinámicamente, la trama de las invariantes funcionales asimilación-acomodación que conlleva a los ajustes y reajustes, los esquemas reflejos se van diferenciando y construyen nuevos esquemas de acción de mayor complejidad —dejan de ser esquemas reflejos. Los nuevos esquemas de acción también serán formas organizadas que se mantienen y aplican a situaciones y objetos pertinentes. Entonces, el acrecentamiento del conjunto de esquemas resulta, no sólo de la diferenciación sucesiva de los esquemas reflejos, sino que también sucede en el marco de la coordinación de los esquemas existentes, los cuales, remarca la teoría piagetiana, genera nuevos esquemas, como un proceso recursivo y no meramente reiterativo. De esa forma, la inteligencia del recién nacido avanza y se complejiza mediante los esquemas de acción. En tal sentido, este mecanismo del desarrollo le permitirá atribuir significados al mundo en el que está inserto, categorizando e identificando objetos y situaciones conocidas y nuevas. Para Piaget, los esquemas de acción son las primeras herramientas de adaptación y entendimiento del mundo cotidiano.<sup>938</sup>

Las situaciones nuevas y problemáticas son el motor de la evolución de los esquemas, ya que obligan a generar nuevos esquemas perceptivos más potentes e interiorizados.<sup>939</sup> La adquisición y uso del lenguaje juega un papel determinante en esta maduración de los esquemas. Explica Piaget:

---

<sup>936</sup> Ibid., p. 21.

<sup>937</sup> La explicación de Piaget no sólo vincularía la actividad cognoscitiva, sino también la afectiva, la cual también sería explicada desde el dinamismo evolutivo. Ibid., p. 26. «Una vez establecido esto resulta evidente que a la primera fase de las técnicas reflejas corresponderán los impulsos instintivos elementales, relacionados con la nutrición, así como esa especie de reflejos afectivos que son las emociones primarias. En efecto, se ha demostrado recientemente el parentesco de las emociones con el sistema fisiológico de las actitudes o posturas: los primeros miedos, por ejemplo, pueden estar relacionados con pérdida de equilibrio o con bruscos contrastes entre un acontecimiento fortuito y la actitud anterior».

<sup>938</sup> MILONE, R.A., "La noción de esquema en Kuhn y Piaget: Interacción de la filosofía y psicología de la ciencia". *Ludus Vitalis*, 2012. Vol. 20, núm. 38, p. 47.

<sup>939</sup> Cf. CATURELLI, A., "Examen crítico de la psicología evolutiva de Jean Piaget y su influencia en la educación". *Psicologica: Revista Argentina de Psicología Realista*, 1980. Vol. 4, núm. 1, p. 79.

Con la aparición del lenguaje las conductas se modifican profundamente en su aspecto afectivo e intelectual. Además de todas las acciones reales o materiales que es dueño de efectuar al igual que durante el período precedente, el niño es capaz, mediante el lenguaje, de reconstituir sus acciones pasadas bajo la forma de relato y de anticipar sus acciones futuras mediante la representación verbal. De ello se derivan tres consecuencias esenciales para el desarrollo mental: un posible interambio entre individuos, o sea, el principio de la socialización de la acción; una interiorización de la palabra, o sea, la aparición del pensamiento propiamente dicho, que tiene como soportes el lenguaje interior y el sistema de signos; finalmente, y de forma primordial, una interiorización de la acción como tal, que de ser puramente perceptiva y motriz, pasa a reconstituirse en el plano intuitivo de las imágenes y las "experiencias mentales".<sup>940</sup>

La evolución madurativa de los esquemas está dinamizada por el desequilibrio que genera una situación novedosa o problemática, ante la cual los esquemas que se poseen no permiten una relación adecuada con la realidad. «*De modo general el equilibrio de las estructuras cognoscitivas debe concebirse como una compensación de las perturbaciones exteriores mediante actividades del sujeto que constituyen respuestas a estas perturbaciones*». <sup>941</sup> Esta conflictividad favorece una dialéctica entre acomodación y asimilación, que se alternan para lograr la formación de nuevos esquemas que permitan una mayor adaptación. Explica Piaget:

Gracias a la coordinación creciente de los esquemas sensorio-motores, a la aceleración de los movimientos y a la interiorización de las acciones bajo forma de esbozos anticipadores, el niño logra ya, en la etapa VI de este desarrollo, bocetos representativos, cuando hay equilibrio actual entre la asimilación y la acomodación; imitaciones diferidas, cuando alcanza el segundo, y esquemas lúdicos y simbólicos, cuando alcanza la primera. Es entonces cuando la adquisición del lenguaje se hace posible y cuando la palabra o signo colectivo permite evocar los esquemas hasta entonces simplemente prácticos.<sup>942</sup>

Entonces, la capacidad simbólica y representativa del conocimiento humano consiste en la interiorización de los esquemas manipulativos, que son reconstruidos simbólicamente mediante el uso de las palabras. El lenguaje no es, por lo tanto, expresión del concepto sino la interiorización de los esquemas manipulativos convertidos en simbólicos. Así, por ejemplo, la palabra "comer" sería una representación simbólica de un determinado esquema manipulativo en relación con la comida, que a su vez habría evolucionado a partir de esquemas de acción rudimentarios. A. Caturelli interpreta esta propuesta explicativa

---

<sup>940</sup> PIAGET, J., *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Barral, 1980, p. 28.

<sup>941</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>942</sup> PIAGET, J., *La Formación del símbolo en el niño: imitación, juego y sueño, imagen y representación*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 328.

acerca del conocimiento como fruto de su sustrato filosófico nominalista,<sup>943</sup> además de defender que el pensamiento es anterior a la palabra como signo, pues lo supone.<sup>944</sup>

Existen una serie de conductas que preludian la evocación verbal, que aparecen simultáneamente: la imitación diferida, el juego, el dibujo y la imagen mental. El lenguaje es una representación verbal formada por signos arbitrarios que se apoya en imágenes mentales. Explica Piaget:

Al término del período senso-motor, el niño ha adquirido una capacidad suficiente, en dominio de la imitación así generalizada, para que se haga posible la imitación diferida: realmente, la representación en acto se libera entonces de las exigencias senso-motoras de copia perceptiva directa para alcanzar un nivel intermedio en el que el acto, desprendido así de su contexto, se hace signifiante diferenciado y, consecuentemente, en parte ya representación en pensamiento. Con el juego simbólico y el dibujo, ese paso de la representación en acto a la representación-pensamiento se ve reforzado: el “simular dormir” del ejemplo recién citado no es tampoco, aún, sino un acto desligado de su contexto, pero es también un símbolo generalizable. Con la imagen mental, seguidamente, la imitación no es ya sólo diferida, sino interiorizada, y la representación que hace posible, disociada así de todo acto exterior en favor de esos esbozos o bosquejos internos de acciones que la soportarán en lo sucesivo, está entonces presta para convertirse en pensamiento. La adquisición del lenguaje, hecha accesible en esos contextos de imitación, cubre finalmente el conjunto del proceso, asegurando un contacto con los demás, mucho más potente que la simple imitación y que permite a la representación naciente aumentar sus poderes apoyándose en la comunicación.<sup>945</sup>

La propuesta de Piaget enfatiza la evolución dialéctica de los esquemas dinamizada por la asimilación y la acomodación, que, a la vez que implica una interiorización de los esquemas sensorio-motores en esquemas lógico-simbólicos, comporta una salida del egocentrismo cognoscitivo inicial. Explica Piaget: *«Como el esquema de acción, el concepto supone, en*

---

<sup>943</sup> CATURELLI, A., "Examen crítico de la psicología evolutiva de Jean Piaget y su influencia en la educación". *Psicológica: Revista Argentina de Psicología Realista*, 1980. Vol. 4, núm. 1, p. 88. «Todo esto explica que Piaget, desde el punto de vista filosófico, sea un nominalista para quien no hay “conceptos” sino “clases”; así, “hombre” es una “clase general” y solamente existe el singular; de ahí que sea imposible a la inteligencia, que solamente es la equilibración de estructuras, trascender el mero orden de lo dado empíricamente. Las consecuencias que esta actitud tendrá para la educación serán simplemente desastrosas. El mejor ejemplo de este nominalismo radical es la conocida opinión de Piaget sobre la causalidad a la que se considera estrechamente unida a las operaciones del sujeto, como sabemos; pero lo importante es que “la causalidad sería una especie de atribución de nuestras operaciones a los objetos, concebidos como operaciones que actúan unas sobre las otras”. Es decir, la causalidad no es una relación real entre la causa y el efecto, sino una “atribución” de nuestras operaciones a los objetos; es lo mismo que decir que la causalidad no existe en el orden real. La distancia con Hume es nula».

<sup>944</sup> *Ibid.*, p. 99. «Por eso el hombre habla, porque piensa y no piensa porque habla. La palabra, como signo del pensamiento, lo supone. La falta de “función semiótica” desde que es y, por eso, en determinado momento de su desarrollo, se actúa como poder de emitir símbolos simbólicos».

<sup>945</sup> PIAGET, J. y INHELDER, B., *Psicología del niño*. Madrid: Morata, 1973, p. 64.



*efecto, un juego complejo de asimilaciones (la asimilación conceptual es el juicio) y de acomodaciones (es decir, de aplicaciones a la experiencia)».*<sup>946</sup>

Podemos constatar, a modo de conclusión, la profunda unidad de los procesos que, partiendo de la construcción del universo práctico, debida a la inteligencia sensorio-motriz del lactante, desemboca en la reconstrucción del mundo mediante el pensamiento hipotético-deductivo, pasando por el conocimiento del universo concreto debido al sistema de las operaciones de la segunda infancia. Hemos visto que estas sucesivas construcciones han consistido continuamente en descentrar el punto de vista inmediato y egocéntrico del principio para situarlo en una coordinación cada vez más amplia de relaciones y nociones, de tal forma que cada nueva agrupación terminal integra cada vez más la actividad propia, adaptándola a una actividad cada vez más extensa.<sup>947</sup>

La teoría que infiere Piaget de las observaciones del desarrollo intelectual infantil se formula en un lenguaje funcional que atiende a los fenómenos; aunque puede objetarse a su propuesta que concatena los fenómenos observados mediante un denominador filosóficamente débil, como es la asunción, de facto, de que se pasa de una etapa a otra evolutivamente. No parece haber una justificación de la evolución madurativa de los esquemas –son de distinta naturaleza: física, imaginativa y lógico-simbólica– más allá de que se observan tales en determinadas edades.

Por un lado, desde un punto de vista fisiológico, parecería indispensable poder identificar cambios en la actividad y la estructura neuronal que justificasen los esquemas cognoscitivos que son característicos de cada etapa madurativa. De hecho, reconoce Piaget: *«aún conocemos muy mal los detalles y, en particular, no sabemos casi nada de las condiciones de maduración que hacen posible la constitución de las grandes estructuras operatorias».*<sup>948</sup>

Por otro lado, desde un punto de vista psicológico, cabría distinguir las diversas actividades mentales, que parecen englobarse indiscriminadamente bajo la noción de “inteligencia” – que parecería identificar con “posesión de un esquema”;<sup>949</sup> cuando no, afirmar la existencia de principios psíquicos que expliquen la diversidad de operaciones, como se mantiene en la psicología de las facultades aristotélico-tomista. Además, en la explicación piagetiana acerca de los esquemas no se distingue la acción predicamental, como es agarrar algo, de la operación anímica, que es una cualidad. Piaget hace un uso indiscriminado del término

---

<sup>946</sup> PIAGET, J., *La Formación del símbolo en el niño: imitación, juego y sueño, imagen y representación*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 328.

<sup>947</sup> PIAGET, J., *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Barral, 1980, p. 93.

<sup>948</sup> PIAGET, J. y INHELDER, B., *Psicología del niño*. Madrid: Morata, 1973, p. 153.

<sup>949</sup> Las actividades mentales que Piaget considera bajo la noción de “intuición” implican procesos psicológicos distintos, como son la imaginación creativa y la memoria procedimental, desde los cuales podría explicarse el esquema sensorio-motriz. Cf. PIAGET, J., *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Barral, 1980, p. 43-48.

“acción” para explicar tanto la interacción física del niño con una cosa como la representación mental que haga de ella –ambos “esquemas de acción”.

Como pilares de la propuesta piagetiana, cabe considerar la “surgencia” evolutiva de los esquemas cognitivos superiores a partir de los inferiores y cuatro factores generales a tener en cuenta en la evolución mental: el crecimiento orgánico, la experiencia interactiva con los objetos de la realidad, la interacción-transmisión social y un equilibramiento por autorregulación, por los cuales se explica la dinámica evolutiva de los esquemas cognoscitivos.<sup>950</sup>

A pesar de la coherencia interpretativa que la propuesta genética parece lograr a un nivel fenoménico, es decir, en cuanto se puede evidenciar en el desarrollo mental de los niños la sucesión de los distintos tipos de esquemas y la integración de los inferiores en los superiores, el autor reconoce la provisionalidad de su planteamiento, explicando que:

El gran problema que suscitan la existencia de tal desarrollo y la dirección integradora que puede reconocerse ahí *a posteriori* consiste, entonces, en comprender su mecanismo. Ese problema prolonga el que se plantean los embriólogos cuando se preguntan en qué medida la organización ontogenética resulta de una preformación o de una epigénesis y cuáles son sus procesos de orden causal. Baste decir que nos encontramos aún en soluciones provisionales y que las teorías explicativas del porvenir sólo satisfarán si consiguen integrar en una totalidad armoniosa las interpretaciones de la embriogénesis, del crecimiento orgánico y del desarrollo mental.<sup>951</sup>

La madurez intelectual, aunque suponga un cierto grado abstracción respecto de lo concreto, pues se logran esquemas lógicos, no parece salir de la matriz conceptual operativa; es decir, la inteligencia formal, sigue consistiendo en un cierto operar sobre la realidad, lo cual no es ajeno al planteamiento kantiano pues, aunque «*la abstracción de la coordinación de acciones como génesis de la inteligencia es desconocida por Kant, no obstante, en su Pedagogía, la acción se considera clave para la comprensión del conocimiento*». <sup>952</sup> Pensar, en definitiva, consiste en realizar operaciones lógico-matemáticas.<sup>953</sup> Caturelli, comentando las consecuencias pedagógicas de la aplicación de la psicología piagetiana, dice:

---

<sup>950</sup> Cf. PIAGET, J. y INHELDER, B., *Psicología del niño*. Madrid: Morata, 1973, p. 152-156.

<sup>951</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>952</sup> LONDOÑO RAMOS, C.A., "Avatares del constructivismo: de Kant a Piaget". *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 2008. núm. 10, p. 91.

<sup>953</sup> PIAGET, J., *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Barral, 1980, p. 73-74. «*De todo ello se deduce una conclusión general: el pensamiento del niño no se convierte en lógico más que por medio de la organización de sistemas de operaciones que obedecen a leyes de conjunto comunes: 1º Composición: dos operaciones de un conjunto pueden componerse entre sí y dar además una operación del conjunto. (Ej. 1+1=2). 2º Reversibilidad: toda operación puede ser invertida. (Ej. +1 en -1). 3º La operación directa y su inversa dan una operación nula o idéntica. (Ej. +1-1=0). 4º Las operaciones pueden asociarse entre sí de todas las formas*»; Cf. *Ibid.*, p. 151-165.

El maestro debe ordenar, experimentar, sugerir, de modo que el niño manipule por sí mismo los objetos hacia lo nuevo; para esto es necesario respetar meticulosamente los estadios o etapas de la inteligencia. Los planes deben ajustarse a las etapas y el profesor debe crear "situaciones-test" (experimentos) que le permitan desatar la iniciativa del niño, hacerle capaz de producir lo nuevo que surge, como se sabe, del conflicto cognoscitivo. Todo el proceso se orienta hacia la necesidad de resolver (adaptación) situaciones, afrontar problemas; en ese sentido, en la etapa de las operaciones concretas, por ejemplo, es necesario evitar que el niño medite o reflexione sobre una situación, que forme teorías, porque, para ello, debe esperar al estadio de las operaciones formales. De este modo, Piaget se transforma en teórico de la escuela activa y una suerte de experimentalismo activista que confiere a la praxis una supremacía total. La introspección y, sobre todo, lo que un San Agustín hubiese llamado el proceso de interiorización espiritual, quedan eliminados.<sup>954</sup>

La explicación acerca del razonamiento conceptual, característico de la filosofía e históricamente considerado como superior al pensamiento matemático –en el cual se considera la realidad bajo la categoría de la cantidad–, quedaría insuficientemente considerado. Piaget reconoce los conceptos que están implicados en el conocer humano, pero parece preferir su interpretación bajo una perspectiva cuantitativa. Reflexiona el autor:

En el terreno concreto de la conservación de la materia veo dos dificultades. En primer lugar esa materia que se conserva para el niño antes que el peso y el volumen es una realidad que no se puede ni percibir ni medir. ¿Qué es una cantidad de materia cuyo peso varía, al igual que ocurre con su volumen? No es nada accesible a los sentidos: la sustancia. Resulta muy interesante ver que el niño empieza por la sustancia, al igual que los presocráticos, antes de llegar a conservaciones verificables por medio de medidas. En efecto esta conservación de la sustancia es la de una forma vacía. Nada la sobrentiende desde el punto de vista de la medida o de la percepción posibles. No veo en qué forma la experiencia habría impuesto la idea de la conservación de la sustancia antes que las de peso y volumen. Esta idea es exigida, por tanto, por una estructuración lógica, mucho más que por una experiencia y, en todo caso, no es debida únicamente a la experiencia.<sup>955</sup>

La psicología reciente ha querido romper con la concepción matematizante de la inteligencia en favor de la consideración de otras dimensiones intelectuales, las cuales hacen patente que la inteligencia no se reduce en última instancia a la matemática –aunque así lo pretenda el cientificismo. Con matices hacia la teoría de las inteligencias múltiples, en cuanto asigna objetos muy diversos bajo la noción de inteligencia, se le debe reconocer la verdad en su reivindicación de la riqueza y variedad de la actividad intelectual humana. En este sentido, la tradición clásica ya distinguía tres grados de abstracción

---

<sup>954</sup> CATURELLI, A., "Examen crítico de la psicología evolutiva de Jean Piaget y su influencia en la educación". *Psicologica: Revista Argentina de Psicología Realista*, 1980. Vol. 4, núm. 1, p. 80.

<sup>955</sup> PIAGET, J., *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Barral, 1980, p. 192.

intelectual,<sup>956</sup> que pueden diversificarse en sub-especies –requiriendo de forma especial la actividad de los sentidos internos por cuanto más inmerso en la materia sea el objeto de estudio. En este sentido, Caturelli argumenta contra Piaget:

La incomprensión y confusión de Piaget en filosofía es asombrosa y, al no comprender, por ejemplo, las distinciones de diversos planos que hace Maritain en filosofía de la naturaleza, confunde lo que Maritain distingue y designa al libro de este último como “un catálogo de disparates filosóficos”. El dogmatismo científico de Piaget le hace suponer que la filosofía tiene por objeto sólo hipótesis indemostradas (no indemostrables), de modo que es cuestión de tiempo que todo su campo pase al dominio de la ciencia; de ese modo vuelve Piaget a un par de siglos hacia el iluminismo que creía en el progreso indefinido del conocimiento científico.<sup>957</sup>

Un último punto que parece insuficientemente desarrollado en Piaget es lo referente a la dimensión afectiva del psiquismo humano. Al respecto, refiere una explicación energetista de tipo psicoanalítico, que Piaget parece compartir; aunque ello no le impida explicitar divergencias con esta corriente psicológica, en referencia a elementos que considera insuficientemente valorados en el psicoanálisis, como son la socialización<sup>958</sup> y de determinadas construcciones cognoscitivas que surgen en la evolución de la inteligencia como factores relevantes en la maduración afectiva.<sup>959</sup> Hablando del aspecto afectivo de las reacciones senso-motoras, explica Piaget:

El aspecto cognoscitivo de las conductas consiste en su estructuración, y el aspecto afectivo, en su energética (o, como decía P. Janet, en su “economía”). Estos dos aspectos son, a la vez, irreducibles y complementarios: no hay que extrañarse, pues, de hallar un paralelismo notable entre sus respectivas evoluciones. De un modo general, en efecto, mientras el esquematismo cognoscitivo pasa de un estado inicial centrado sobre la acción propia a la construcción de un universo objetivo y descentrado, la afectividad de los mismo niveles senso-motores procede de un estado de indiferenciación entre el “yo” y el “entorno” físico y humano para construir a continuación un conjunto de cambios entre el

---

<sup>956</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1998, 1059 a y ss.

<sup>957</sup> CATURELLI, A., "Examen crítico de la psicología evolutiva de Jean Piaget y su influencia en la educación". *Psicologica: Revista Argentina de Psicología Realista*, 1980. Vol. 4, núm. 1, p. 101-102.

<sup>958</sup> PIAGET, J. y INHELDER, B., *Psicología del niño*. Madrid: Morata, 1973, p. 148. «Durante mucho tiempo se han considerado las novedades afectivas propias de la adolescencia que se preparan desde la fase de doce a quince años como dependientes, sobre todo, de mecanismos innatos y casi instintivos. Esto lo admiten aún con frecuencia los psicoanalistas cuando centran sus interpretaciones de esos niveles sobre la hipótesis de una “reedición del Edipo”. En realidad, el papel de los factores sociales [...] es mucho más importante y se ve favorecido, en mayor grado de lo que se sospechaba, por las transformaciones intelectuales a las que acabamos de referirnos».

<sup>959</sup> *Ibid.*, p. 149. «A. Freud y E. Erikson han insistido mucho en las “identificaciones sucesivas” con los mayores que sirven de modelos y liberan de las elecciones infantiles, con el peligro, además, de una “difusión de identidad”; pero lo que apenas han visto es el papel de la autonomía concreta adquirida durante la segunda infancia, ni, sobre todo, el de las construcciones cognoscitivas que permiten la anticipación del futuro y esa apertura a los valores nuevos de que ahora hablamos».

“yo” diferenciado y las personas (sentimientos interindividuales) o las cosas (intereses variados, según los niveles).<sup>960</sup>

La energía afectiva parece entenderse, entonces desde una concepción doble-aspectista de la realidad mental, en la cual, paralelamente a la evolución de los esquemas cognoscitivos, se da también una evolución; partiendo de un estado energético indiferenciado que se va dirigiendo a los objetos que se distinguen del yo. Dice Piaget: *«La afectividad constituye la energética de las conductas cuyas estructuras corresponden a las funciones cognoscitivas, y si la energética no explica la estructuración, ni a la inversa, ninguna de las dos podría funcionar sin la otra»*.<sup>961</sup> Piaget parece así asimilar la dimensión afectiva bajo la perspectiva del esquematismo que caracteriza las estructuras cognoscitivas. Comenta él mismo: *«Es precisamente esa unidad de la conducta la que hace los factores de la evolución comunes a esos dos aspectos, cognoscitivo y afectivo; y su irreducibilidad no excluye en absoluto un paralelismo funcional»*.<sup>962</sup>

Además, fundamenta la moralidad en la socialización, tomando una perspectiva “cognitivo-cultural” de la evolución de la moral. Comenta Caturelli:

Lo que comúnmente llamamos la objetividad moral no existe, ni siquiera antes de los 7 años porque se trata de una pseudo-objetividad impuesta por la autoridad adulta que reclama sumisión. Es claro que para Piaget, autonomía no significa (como para nosotros) libre autodeterminación de la voluntad en orden al bien (o no en orden al bien), sino la absoluta primacía de la acción subjetiva. [...] Como en el marxismo y en el pragmatismo, la moral depende solamente de la mutua cooperación social y adquiere todo su valor en ella.<sup>963</sup>

En el siguiente apartado se hará referencia a este recorrido engarzado por la noción de “esquema”, en orden a hacer un balance de su novedad en relación a la propuesta tomista y una valoración sobre los principios que justifican los diferentes desarrollos, en contraste con los principios de la psicología tomista.

### **7.1.2 Actualidad de la psicología aristotélico-tomista**

Este apartado busca hacer una valoración de la psicología de la percepción basada en los postulados de la filosofía moderna que se han expuesto anteriormente a luz de la psicología de santo Tomás de Aquino, la cual, reconoce Allers:

---

<sup>960</sup> Ibid., p. 31.

<sup>961</sup> Ibid., p. 116.

<sup>962</sup> Ibid., p. 157.

<sup>963</sup> CATURELLI, A., "Examen crítico de la psicología evolutiva de Jean Piaget y su influencia en la educación". *Psychologica: Revista Argentina de Psicología Realista*, 1980. Vol. 4, núm. 1, p. 103.

Es, en muchos sentidos, más moderna de lo que uno sospecharía de entrada. A pesar de que no resuelve todos los hechos, está más de acuerdo con la realidad que la psicología que fue aceptada y enseñada a lo largo de casi todo el período desde el inicio de la investigación experimental hasta el siglo XX. Las psicologías sensista y asociacionista se han demostrado incapaces de lidiar con ciertos problemas, especialmente aquellos en referencia a la operación superior de la mente.<sup>964</sup>

El análisis que se hará seguidamente, prestará especial atención a las repercusiones psicológicas de los fundamentos filosóficos asumidos por la psicología, haciendo patente que los principios filosóficos, muchas veces presupuestos, no son inocuos sino que justifican los desarrollos psicológicos y los determinan. Refiriéndose a las dos propuestas filosóficas desarrolladas de un modo especial en la modernidad, explica Allers:

Cada sistema filosófico tiene problemas que pertenecen sólo a él mismo y que, o bien no existen en otro sistema o bien son problemas marginales. El idealismo absoluto, por ejemplo, no tiene que explicar la "afinidad" que las categorías tienen para la realidad trascendente, una cuestión de central importancia en la crítica kantiana del conocimiento. Igualmente, el problema de la individuación no existe en la filosofía nominalista en cuanto considera que los individuales son la única realidad y que los universales son productos de la mente o hasta indicaciones "operacionales".<sup>965</sup>

Una primera observación que puede hacerse a estas teorías filosóficas, en las que se funda la moderna psicología de la percepción, es que tanto la epistemología racionalista como la empirista presentan lagunas epistemológicas que las convierten en teorías sesgadas, es decir, que no explican el conocimiento humano en su plenitud sino hipertrofiando alguno de sus aspectos.<sup>966</sup> Por un lado, el Asociacionismo perceptivo que se propone desde el Empirismo exagera la importancia de la sensación elemental y no contempla la capacidad de formar esquemas de la realidad percibida ni la elaboración activa de la percepción; en consecuencia, no puede explicar adecuadamente la experiencia. Por otro lado, la Teoría Gestáltica derivada de la concepción esquematista kantiana defiende inapropiadamente la pre-estructuración de la percepción, afirmando la independencia (apriórica) de los esquemas respecto de la realidad.<sup>967</sup>

Curiosamente, ambos desarrollos psicológicos comparten una laguna explicativa en lo que se refiere a la actividad mental, más allá de la percepción, y de su papel en el conocimiento. En lo que se refiere al planteamiento asociacionista, la pasividad perceptiva

---

<sup>964</sup> ALLERS, R., "The Intellectual Cognition of Particulars". *The Thomist*, 1941. Vol. 3, núm. 1, p. 116.

<sup>965</sup> *Ibid.*, p. 95. T.N.

<sup>966</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 129. «L'associazionismo ha sopravvalutato i fattori empirici, il gestaltismo quelli naturali; di fatto dalle rispettive critiche è risultato che gli uni e gli altri intervengono secondo una certa misura, anche quando si sia rinunciato al principio sistematico dell'empirismo».

<sup>967</sup> *Ibid.*, p. 212. «All'Associazionismo si deve dire che ciò che regola l'esperienza attuale non è l'esperienza passata, semplicemente ripetuta, ma uno "schema" della medesima, una struttura; in questo ha ragione la Gestalttheorie. Ma alla Gestalttheorie bisogna dire che gli schemi non hanno una struttura propria indipendente dall'attività assimilatrice che li ha fatti sorgere».

y ausencia de abstracción intelectual no explica satisfactoriamente la universalización y la inducción; no sin caer en una postura nominalista falta de sustento –que acabará asumiendo la fisiología cerebral como fundamento esencial de los procesos psíquicos. Además, desde su concepción del conocimiento, el percibir/pensar queda reducido a una actividad combinadora –involuntaria– de las percepciones; lo cual pertenecería más bien a la actividad imaginativa en la visión clásica. Entonces, la formulación aristotélica por la que se considera que no se puede pensar sin imágenes, sería reformulada como “pensar es asociar imágenes”.

En el análisis psicológico del conocimiento humano debe tenerse en cuenta que «*el concepto es general y comunicable; la imagen, singular y egocéntrica*»;<sup>968</sup> de tal manera que, en la medida en la que el conocimiento de la realidad trasciende la imagen singular, es necesario considerar una actividad ulterior a la imaginación y distinta a ella, cuyo objeto no es la imagen sino un objeto general que las incluye, el concepto (universal) –que el planteamiento empirista no considera. Explica Allers:

Entre los resultados de la investigación experimental moderna, de entrada uno debe incluir el renovado reconocimiento de una diferencia esencial entre imagen o percepción, por un lado, y concepto, por otro lado. Los psicólogos anteriores, que estaban dominados por la filosofía sensista derivada de Hume y los otros empiristas, aceptaron el concepto como nada más que una imagen generalizada de la que las características individuales habían sido eliminadas, de tal manera que la imagen encajaría en cualquier individuo de una determinada clase; otros, influenciados por los prejuicios nominalistas, consideraron el concepto como un mero signo o símbolo, útil para clasificar y razonar como un nombre genérico, pero no distinto en cuanto naturaleza, en cuanto fenómeno mental, de la representación o imagen del mundo.<sup>969</sup>

En lo que se refiere al planteamiento gestáltico, critica Fabro: «*Los gestaltistas han cometido el error de negar el “desarrollo psíquico”*». <sup>970</sup> Esta crítica vendría justificada por la consideración rígida de los esquemas que estructuran la percepción de un modo determinado. En el planteamiento general de la Gestalt no parece contemplarse la posibilidad de evolución en el tipo de estructuración gestáltica de la percepción –que Piaget, en cambio, convertirá en piedra angular de su teoría epistemológica. Esta concepción de la percepción deriva del planteamiento kantiano, al cual Fabro observa:

Las relaciones son perceptibles como los mismos contenidos con los cuales se dan y en los que están implicadas (*eingebettet*). No es la consciencia la que funda las relaciones entre nuestros contenidos de percepción, sino que son dadas a la consciencia, la que no tiene

---

<sup>968</sup> PIAGET, J., *La Formación del símbolo en el niño: imitación, juego y sueño, imagen y representación*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 308.

<sup>969</sup> ALLERS, R., "The Intellectual Cognition of Particulars". *The Thomist*, 1941. Vol. 3, núm. 1, p. 121. T.N.

<sup>970</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 207. T.N.

más que captarlas en acto. Con todo esto no se quiere decir que todas las relaciones presentes en un contenido sean inmediatamente perceptibles: el ejercicio y la educación pueden ayudar mucho, tanto que los especialistas en cualquier ciencia o arte captan enseguida, en el ámbito de la propia especialidad, un número de relaciones mayor que las que captaría un profano y con mayor precisión.<sup>971</sup>

La organización de la percepción, es decir, la percepción gestáltica, no puede atribuirse exclusivamente a la aplicación de unas leyes perceptivas *a priori*, como tampoco considerar que es un proceso de unificación absolutamente proveniente de la experiencia, sin por ello caer en imprecisiones epistemológicas. Santo Tomás afirma que *«una parte cualquiera de una magnitud continua se siente, sin duda, en el todo, en cuanto que está en potencia en este mismo todo, aunque como separada no se sienta en acto»*,<sup>972</sup> dando razón a la idea de una percepción holística previa a una percepción elementarista, pero cabe reconocer también que la percepción de la totalidad no es estática sino que puede matizarse y enriquecerse. Explica Fabro:

Es importante destacar que los esquemas, en cuanto intermediarios entre los contenidos de experiencia y aquellos racionales, tienen una íntima relación con ambos polos de la vida humana. Manteniendo, sin embargo, que el esquema perceptivo, aunque pueda ser muy complejo, permanece siempre en el origen (cogitativa) y en el contenido (intenciones individuales) ligado a la experiencia, se debe mantener que esto permanece ligado, por derecho de nacimiento, a la experiencia, y tanto la experiencia como las categorías racionales, deben mostrar su propia consistencia en el plano fenomenológico.<sup>973</sup>

La noción de esquema que parece manejar Cornelio Fabro no se ajustaría estrictamente a la concepción gestáltica sino a una asimilación propia de esta noción al *experimentum* de la psicología tomista, el cual conjugaría imágenes y recuerdos valorativos –y, por lo tanto, emociones.

De acuerdo con Fabro, la teoría esquematista tiene mayor potencia explicativa que la asociacionista, pues *«no es la imagen aislada el fundamento del comportamiento perceptivo, sino el esquema, al que pueden conducir las imágenes en el desarrollo de la vida, y la imagen puede reducirse a lo más a un soporte del esquema»*.<sup>974</sup> Sin embargo, cabe tener en cuenta que para Piaget, *«todo depende de un concepto de experiencia puramente extrínseca porque la malla de fenómenos que deben ser investigados en modo*

---

<sup>971</sup> Ibid., p. 132.

<sup>972</sup> TOMÁS DE AQUINO, "De sensu et sensato". En: Cruz Cruz, J., *Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el sentido y lo sensible y sobre la memoria y la reminiscencia*. Pamplona: EUNSA, 2001, Sec. 3, cap. 17 (18), núm. 279, p. 298; Ibid., Tract. 1, lect. 18, núm. 15. *«Videtur autem secunda expositio melior, quia per hoc solvitur obiectio praedicta, quia scilicet pars quaelibet continuae magnitudinis sentitur quidem in toto, prout est in potentia in ipso, licet non sentiatur in actu quasi separata»*.

<sup>973</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 231.

<sup>974</sup> Ibid., p. 215.



*alguno supone una interioridad espiritual»*<sup>975</sup> –crítica sobre la que se profundizará más adelante.

La reivindicación de los gestálticos frente a los empiristas no supone históricamente una aportación original, sino que recuerda a una idea que ya estaba presente en el planteamiento aristotélico-tomista. Apunta Fabro: «*La organización de los datos sensoriales, que los Berlineses han estudiado bajo el término "Gestalt", en la psicología aristotélico-tomista está referida al sentido común: es el sentido común el que lleva a término el primer momento del proceso perceptivo, la "Gestaltung"*». <sup>976</sup> Además, Fabro hace notar ciertas insuficiencias en las explicaciones la escuela de la Gestalt, por lo que se refiere a la esencia de las "*gestalter*" y su lugar en el proceso aprehensivo de la realidad.

Se podría considerar que, generalmente, la idea de Fabro es que la percepción estructurada de la que habla la Escuela de la Gestalt tiene que ver con los objetos que, desde la óptica tomista, se atribuyen al *sensus communis*:

La organización de los datos sensoriales, que los Berlineses han estudiado bajo el término "Gestalt", en la psicología aristotélico-tomista se debe referir al sentido común: es el sentido común el que lleva a cabo el primer momento del proceso perceptivo, la "Gestaltung" la función del sentido común es aquella por la cual se opera la síntesis sensorial: este recoge, funda y organiza los datos provenientes del mundo externo. Pero todo esto, como se ha dicho, no es suficiente; también es necesario interpretar estos datos, y es sobre este punto que la explicación de la escuela de Berlín es insuficiente. <sup>977</sup>

Aunque en los desarrollos psicológicos acerca de la percepción, los postualdos del asociacionismo empirista hayan acabado conjugándose con el esquematismo racionalista, debe enfatizarse que en la postura racionalista, a diferencia de la empirista, la mente tiene un papel activo en la percepción; lo cual se patentiza en la idiosincrasia de la experiencia psíquica de cada individuo. La evolución histórica de la concepción esquematista apriorista ha incorporado la experiencia como factor dinamizador, concretándose en la interacción física como raíz de la que surge el esquema perceptivo. En este sentido, F.J.J. Buytendijk (1887-1974), en la misma línea que su contemporáneo Piaget, explica:

Esto que nosotros conocemos como actividad animal –capturar una presa, buscar alimento, huir frente a un enemigo, etc.– no consiste en asociaciones de excitaciones (percepciones) y reacciones (movimientos), sino en unidades senso-motoras indivisas, aunque heterogéneas y diferenciadas. En la globalidad de estos fenómenos, el elemento sensorial no es nunca ni en parte aislada del motor, ni el movimiento experimentado lo es de la espontaneidad; tampoco se puede ver en uno de estos factores la causa del otro.

---

<sup>975</sup> CATURELLI, A., "Examen crítico de la psicología evolutiva de Jean Piaget y su influencia en la educación". *Psicologica: Revista Argentina de Psicología Realista*, 1980. Vol. 4, núm. 1, p. 97.

<sup>976</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 76.

<sup>977</sup> *Ibid.*, p. 76. T.N.

Aunque el movimiento expresivo y la acción constituyen las formas fundamentales, senso-motrices, de la actividad animal, su separación concreta no es nunca totalmente efectuada.<sup>978</sup>

Fabro también aboga en favor de una concepción esquematista de la percepción, diciendo que: «*La base de toda conducta o situación psíquica no es la imagen común o la "constelación", sino que es siempre un esquema, que a su vez surge de las condiciones sociales y de las disposiciones individuales innatas o adquiridas, permanentes o transitorias con las cuales nos acercamos a un objeto o resolvemos una situación dada*».<sup>979</sup>

Desde el realismo epistemológico se mantiene que mediante el conocimiento se llega a conocer la realidad y, por lo tanto, la percepción es un primer estadio que ya aprehende las características accidentales de una cierta realidad percibida y algunas de sus relaciones; por este motivo, la noción de "Gestalt" es vista por Fabro como importante pero insuficiente para explicar el conocimiento de la realidad porque «*es necesario además interpretar estos datos, y es en este punto donde la explicación de la Escuela de Berlín resulta insuficiente*».<sup>980</sup> Esta opinión es compartida por Vincent Van Heer, que apunta:

Los Gestaltistas toman el percepto total como lo dado. No está siempre claro si con percepto quieren significar una sustancia unificada, un campo de visión total, o la conciencia de las propiedades de la circunstancia total u objeto. En este percepto, dicen, podemos analizar las distintas cualidades sensibles de alguna forma, a pesar de que los datos sensibles elementales no son importantes. Pueden argumentar correctamente, en contra de los sensistas, que la percepción sensorial nunca es puramente pasiva y mecánica, pero se encuentran en graves dificultades para explicar cómo la mente activa pone significado en el percepto.<sup>981</sup>

Esta idea, ya apuntada anteriormente, es un aspecto de la vida psíquica que es necesario analizar cuidadosamente. La psicología tomista ofrece esta oportunidad al distinguir unos sentidos formales de otros intencionales, basándose, a su vez, en la clasificación aristotélica de los tipos de cualidades sensibles. La distinción aristotélica de sensibles *per se* –de los cuales los hay propios y comunes– y sensibles *per accidens*, resulta crucial para desarrollar una teoría del conocimiento completa.

La falta de distinción entre tipos de sensibles, así como la aparente referencia de los esquemas perceptivos, exclusivamente, a la percepción unificada de las cosas, hace

---

<sup>978</sup> BUYTENDIJK, F.J.J., *Traité de psychologie animale*. París: Presses Universitaires de France, 1952, p. 117. T.N.

<sup>979</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 201. «*La base di ogni comportamento o situazione psichica non è l'immagine comune o la "costellazione", ma è sempre uno schema; lo schema a sua volta sorge dalle condizioni sociali e dalle disposizioni individuali native od acquisite, permanenti o transitorie con le quali ci avviciniamo ad un oggetto o risolviamo una situazione data*».

<sup>980</sup> FABRO, C., *Percepción y pensamiento*. Pamplona: Eunsa, 1978, p. 94

<sup>981</sup> HEER, V.V., "Gestalt Psychology: Empirical or Rational?". *The New Scholasticism*, 1943. Vol. 17, núm. 4, p. 361. T.N.

patente una parte de la actividad perceptiva. Ésta a la que se estaría haciendo referencia es una actividad que desde la visión clásica se atribuye al *sensus communis* y a la imaginación, en cambio, si en el esquema perceptivo (Gestalt) se quiere hacer referencia a cualidades que van más allá de las sensibles *per se*, debe considerarse una actividad psíquica distinta, atribuida, consecuentemente, a otra facultad cuyo acto es un conocimiento –u organización de la percepción– superior. Moore acusa a los autores gestálticos de evitar la explicación de los procesos psíquicos de conocimiento, interpretación, distintos de la síntesis sensorial o gestalt.<sup>982</sup> Acusando esta carencia en el planteamiento de la Gestalt, añade Fabro: «*La patología confirma así, definitivamente, contra la teoría de la Gestalt, la distinción entre forma y significado: la primera es dada por la configuración, la segunda exige la interpretación*», que también objeta Moore.<sup>983</sup>

Estos dos estadios perceptivos son llamados por Fabro: la organización primaria y la organización secundaria; que coincidirían con la actividad de los sentidos internos: los formales y los intencionales, respectivamente. La organización primaria agruparía al sentido común y la imaginación; la organización secundaria, la cogitativa y la memoria. Mediante el uso de esta nueva terminología, busca acercarse a los planteamientos psicológicos modernos afines. Fabro parece considerar que los desarrollos de la escuela de la Gestalt son análogos a los objetos del sensorio común, aunque en otras ocasiones hace un uso laxo de la noción “Gestalt” al referirla también a los esquemas elaborados por los sentidos internos. Asumiendo la distinción de Stumpf, habría varias categorías de “*gestalten*”.

Esto que se pretende, cuando se atribuye, e.g. una determinada Gestalt a una imagen, no es más que una aprehensión compleja de relaciones (Inbegriff), en la cual se conserva la condición de transportabilidad. Esta red de relaciones, susceptible de ser transportada, es algo que ciertamente pertenece al pensamiento, y es esto propiamente y no la pura impresión configurada, que es la esencia de la Gestalt.<sup>984</sup>

Fabro alaba el progreso que supone el planteamiento gestáltico de Stumpf porque defiende que la aprehensión de las relaciones es inmanente al contenido perceptual, a diferencia de los planteamientos empirista y racionalista, quienes defienden que la asociación es posterior, interna y pasiva.<sup>985</sup> De alguna manera, la consideración de Stumpf se acerca a

---

<sup>982</sup> MOORE, T.V., "Gestalt psychology and scholastic philosophy (II)". *The New Scholasticism*, 1934. Vol. 8, núm. 1, p. 67. «*But what the Berlin school cannot explain and always evades is the process of knowing, understanding and interpreting, clearly recognized by Aristotle as different from the specific functions of sense and the sensory synthesis of the sensus communis*».

<sup>983</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 161. T.N; MOORE, T.V., "Gestalt psychology and scholastic philosophy (II)". *The New Scholasticism*, 1934. Vol. 8, núm. 1, p. 73. «*The sensory synthesis alone cannot constitute the meaning*».

<sup>984</sup> Cf. FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 108.

<sup>985</sup> *Ibid.*, p. 113. «*La spiegazione associazionista era fallita, e così pure quella razionalista, perché avevano fatto entrare le relazioni, nel processo percettivo, dall'estrínseco, per via dell'abitudine acquisita o per l'attività*

un planteamiento más realista de la actividad perceptiva –como ocurre, por ejemplo, al percibir un acorde musical, cuyas notas no se perciben separadas sino en relación con las demás. A pesar de los logros que haya podido significar la propuesta gestáltica, Fabro es contundente en su crítica, afirmando que:

Los Gestaltistas se han quedado a mitad de camino, si es que no han vuelto atrás. Y esto por dos graves errores de método igualmente perjudiciales: uno fenomenológico, el haber nivelado indiferentemente todos los contenidos perceptivos en la categoría uniforme de “Gestalten”, suprimiendo la realidad de los “estratos objetivos”; el otro de interpretación, al concebir las “Gestalten” fenoménicas como efectos únicos adecuados ulteriores a “Gestalten” de naturaleza psicofísica, subyacentes al sistema nervioso, a las que corresponderían exactamente.<sup>986</sup>

En la pretendida lucha en contra del materialismo subyacente al Asociacionismo, los gestálticos –comenta Fabro– podrían estarlo defendiendo de una forma sutil, por el hecho de no distinguir entre forma y significado. Explica Fabro:

Weizsäcker aunque rechaza el isomorfismo estricto, se refugia al fin, también él, en una forma de paralelismo; sobre todo Weizsäcker no distingue entre forma y significado de los objetos. Es esta la deficiencia más grave en la explicación psicológica de la Teoría de la Gestalt que Weizsäcker declara aceptar sin restricción, de tal modo que se tiene la impresión de que estos psicólogos egregios, que han merecido tanto bien en la lucha en contra del empirismo materialista, al final también corren el peligro de caer en otra de sus formas, más sutil y refinada.<sup>987</sup>

Si no se teoriza adecuadamente la esencia del fenómeno perceptivo en su aspecto psíquico, queda relegado a ser un epifenómeno de la actividad neuronal; o se asume un paralelismo psico-físico más o menos estricto, pero dualista. El problema al que apunta Fabro es que el significado es un elemento cognoscitivo clave para entender el conocimiento humano en su plenitud<sup>988</sup> y la percepción explicada desde la psicología de la Gestalt no parece considerar suficientemente la importancia del rol que desempeña el significado en el conocer humano.<sup>989</sup> Explica Fabro: «*Lo que en el proceso perceptivo es*

---

*dell'intelletto: il progresso dello Stumpf, innegabile, consiste nell'aver fatto le relazioni immanenti ai contenuti percettuali. L'Empfindungskomplex contiene le relazioni, sia che queste vengano avvertite, sia che restino inavvertite; avvertite che siano, l'Empfindungskomplex diventa per la coscienza un Verhältnissanz, cioè una Gestalt».*

<sup>986</sup> Ibid., p. 12. T.N.

<sup>987</sup> Ibid., p. 121. T.N.

<sup>988</sup> Ibid., p. 193. «*Il Dilthey e lo Stumpf, [...], hanno visto il fallimento del Kantismo nell'incapacità in cui esso si trova di incorporare la "forma" ed il "significato" alla materia o contenuti d'esperienza sensibile».*

<sup>989</sup> En este punto, desde la antropobiología se ha destacado la importancia del significado, argumentando una apertura limitada a la significatividad del mundo circundante (*umwelt*) en los animales, en contraste con la apertura ilimitada del ser humano a la significatividad del mundo (*welt*). Cf. PRIETO LÓPEZ, L., *El hombre y el animal: nuevas fronteras de la antropología*. Madrid: BAC, 2008; UEXKÜLL, J.V., *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Madrid: Espasa-Calpe, 1945; BUYTENDIJK, F.J.J., *Traité de psychologie animale*. París: Presses Universitaires de France, 1952, p. 169. «*Mais elle façonne le saisissable –et ceci vaut por tous les objets de son ambiance– non pas en créant de nouvelles formes et possibilités de comportement, mais en les développant à partir d'une organisation*

más importante, no es la Gestalt, como estructura y organización de los elementos sensoriales, sino que es un factor nuevo, el significado que la Gestalt llega a tener para el sujeto, y por el cual sólo esta puede “emerger” respecto del fondo». <sup>990</sup> Efectivamente, es desde la comprensión, desde el significado del objeto, que éste podrá ser percibido adecuadamente como unidad gestáltica, dando razón de las leyes de la percepción gestáltica.

La doctrina clásica permite afirmar una verdad –*adaequatio intellectus et rei*– en la percepción estructurada, basándose en la distinción entre sensibles propios y comunes, ambos sensibles *per se* y, por lo tanto, objeto de las facultades sensitivas externas (los cinco sentidos). <sup>991</sup> La consideración de los sensibles comunes como objetos de los cinco sentidos permite afirmar que la aprehensión directa de la realidad está mínimamente organizada, y no es simplemente un caos de sensaciones que la mente organiza, mediante la aplicación de unas estructuras *a priori*. Al respecto, Fabro pretende demostrar que las “cualidades de forma” de las que habla Stumpf –quien se separa en este aspecto de los demás gestaltistas– serían identificables con los sensibles comunes. <sup>992</sup>

El sentido común no “estructura” el objeto en el sentido “gestaltista”: el objeto está ya estructurado en la primera aprehensión, hecha por los sentidos externos, en cuanto que cada sensible propio es *inseparable* y está acompañado siempre por algún sensible común. La organización primaria se da desde el principio; pero se trata de una organización de mínimo contenido objetivo y aún confusa. En el sentido común, por la copresencia en el sujeto de todos los datos actuales de los sentidos respecto al mismo objeto, este objeto adquiere ante todo un valor propio, definido como objeto real, y después puede tener una cierta integración y corrección, incluso respecto a los sensibles comunes, por la cual la Gestalt, presente desde el principio se hace mas nitida y plena. <sup>993</sup>

El aristotelismo y el gestaltismo parecen confluir en la afirmación de que al percibir la realidad se perciben “formas” o “estructuras”, pero difieren en la explicación acerca de su génesis. El realismo queda garantizado en la visión clásica pero no en la gestáltica, al no admitir que la recepción sensible contiene un mínimo de organización y atribuirle deductivamente en virtud del isomorfismo psico-físico, por el que «*la organización perceptiva le viene al material sensorial enteramente del interior y en un segundo*

---

*préexistente, qui constitue l'a priori matériel du comportement animal. Cette organisation comprend à la fois l'animal et son univers environnant».*

<sup>990</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 75.

<sup>991</sup> En este punto, Fabro destaca la discrepancia entre el planteamiento tomista y el de san Alberto Magno, quien, siguiendo un texto espurio de santo Tomás, afirmaba que los sensibles comunes eran el objeto propio del sentido común –dificultando así la concepción realista del conocimiento.

<sup>992</sup> Cf. *Ibid.*, p. 102.

<sup>993</sup> *Ibid.*, p. 93. T.N.

*momento, o sea cuando el sistema central de las corrientes transversales del recuerdo ha alcanzado, según las leyes intrínsecas a su estado, una nueva condición de equilibrio».*<sup>994</sup>

La organicidad de los procesos perceptivos es una realidad reconocida en el planteamiento tomista, aunque su formulación biológica esté completamente superada. Además, se destaca muy acertadamente el papel de la memoria en la percepción organizada de la realidad. Su importancia es fundamental en la formación de los esquemas sensibles, lo cual parece ser olvidado por los gestálticos, que tímidamente la mencionan cuando hacen referencia a la influencia de la experiencia en la percepción<sup>995</sup> –término que utilizan más para referirse al acto perceptivo presente, y no tanto al recuerdo que se actualiza al percibir.<sup>996</sup> Parecen, en cambio, decantarse más por resaltar el origen apriorístico del esquema<sup>997</sup> –idea de clara influencia kantiana– en detrimento de la influencia de la experiencia anterior como factor estructurante de la percepción. Hablando de la memoria, explica Piaget:

El problema de la memoria es, ante todo, un problema de delimitación. No toda la conservación del pasado es memoria, ya que un esquema (desde el esquema senso-motor hasta los esquemas operatorios: clasificación, "seriación", etc.) se conserva por su funcionamiento, incluso independiente de toda "memoria", o, si se prefiere, la memoria de un esquema es ese esquema en sí mismo. Puede, pues, suponerse que lo que se llama comúnmente memoria, una vez desembarazada de los residuos de la psicología de las facultades, no es otra cosa que el aspecto figurativo de los sistemas de esquemas en su totalidad, a partir de los esquemas senso-motores elementales (en los que el aspecto figurativo es el reconocimiento perceptivo) hasta los esquemas superiores, cuyo aspecto figurativo de orden mnésico será el recuerdo-imagen.<sup>998</sup>

Al comentario de Piaget cabría hacer dos observaciones: Por un lado, la primera observación de Piaget parece estar apuntando a la conservación de la imagen en la facultad imaginativa, distinta de la intención de preteridad que es objeto propio de la memoria. Ciertamente, no se identifica la imagen con su preteridad y por este motivo en la psicología tomista se distingue la conservación de la imagen y la intención de pasado, pertenecientes a la imaginación y la memoria, respectivamente. Además, esto parece ser

---

<sup>994</sup> Ibid., p. 40. T.N.

<sup>995</sup> KING, D.B. et al. , "The Legacy of Max Wertheimer and Gestalt Psychology". *Social Research*, 1994. Vol. 61, núm. 4, p. 911. «*Wertheimer boldly asserted that human perception is inherently organized into meaningful Gestalten, often drawing from experience and context*».

<sup>996</sup> Cf. AYOB, G., "The Aspect-Perception Passages: A Critical Investigation of Köhler's Isomorphism Principle". *Philosophical Investigations*, 2009. Vol. 32, núm. 3.

<sup>997</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 40. «*L'organizzazione percettiva viene al materiale sensoriale tutta dall'interno ed in un secondo tempo, quando cioè il sistema centrale delle correnti trasversali di raccordo abbia raggiunto, secondo le leggi intrinseche al suo stato, una nuova condizione di equilibrio*».

<sup>998</sup> PIAGET, J. y INHELDER, B., *Psicología del niño*. Madrid: Morata, 1973, p. 86.

una ventaja conceptual respecto de Piaget, quien parece no poder desembarazarse de la naturaleza figurativa de los esquemas, que también aplica a los contenidos mnésicos.<sup>999</sup>

Desde la concepción tomista, a diferencia de la piagetiana, la pretereidad es un sensible *per accidens*, una intención, y la imagen es un sensible *per se*, una forma –como se ha comentado anteriormente.

Por otro lado, aunque se distinga la pretereidad de la imagen conservada, cabe considerar que ambas pertenecen a la dimensión sensible, pues ambas intervienen en la formación y conservación de representaciones operativas, que contienen una serie de movimientos ordenados según un antes y un después. En este sentido, no es superior el “esquema mnésico” al “fantasmático” –aunque deba tenerse en cuenta que por la operación de la cogitativa y la memoria, cuyos objetos son intenciones particulares, se alcance un nivel de conocimiento sensible superior al puramente figurativo.

Desde la visión clásica, el *experimentum*<sup>1000</sup> contenido en la memoria sería este esquema sensible superior desde el que la percepción es estructurada de tal manera que el sujeto perceptor no sólo la percibe como unificada en el objeto, sino que es, además, interpelado por ella, es decir, despierta en él un movimiento apetitivo en relación a ella porque es valorada por la cogitativa. Además, también puede considerarse una cierta influencia de esta estructuración sensible superior –siguiendo la terminología fabriana– en la percepción gestáltica “primaria”, en la cual se consideran cualidades inmediatamente sentidas.

En el planteamiento tomista, cuando uno conoce, por ejemplo, la utilidad de una determinada herramienta, con más fuerza percibe sus cualidades inmediatamente sensibles perteneciendo a la *Gestalt* percibida, es decir, las diversas cualidades de la herramienta quedan más fuertemente cohesionadas en el esquema. Hasta pueden percibirse subjetivamente deformadas las dimensiones de las cualidades, por cuanto el *experimentum* las tiene relacionadas con ciertas emociones; por ejemplo, el tamaño de los dientes de un lobo, la belleza física de la persona amada, la calidez de su voz, etc. Esta percepción

---

<sup>999</sup> Ibid., p. 88. «El enlace de los recuerdos con los esquemas de acción, sugerido por los hechos precedentes y añadido a la esquematización de los recuerdos como tales, estudiada por F. Bartlett, permite concebir esa conciliación, mostrando la importancia de los elementos motores u operatorios a todos los niveles de la memoria. Como, por otra parte, la imagen que interviene en el recuerdo parece constituir una imitación interiorizada, lo que implica igualmente un elemento motor, la conservación de recuerdos particulares viene a inscribirse, sin dificultad, en ese posible cuadro de interpretación».

<sup>1000</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 229. «Per il fatto poi che la cogitativa, deputata allo *experimentum*, è la facoltà direttiva della vita interiore e quella che apprende i valori reali concreti, lo schematismo, aristotelico-tomista supera decisamente la doppia difficoltà in cui si è arenato lo schematismo kantiano: di far piovere gli schemi nella sensibilità dalla spontaneità del *Verstand* e di limitare il contenuto alle sole qualità formali, anzi al solo ordinamento nel tempo. Hanno fatto perciò molto bene lo *Stumpf* e soprattutto il *Piaget*, contro E. *Cassirer*, ad affermare che una teoria adeguata dello schematismo, quale esso è conosciuto dalla moderna fenomenologia, si risolve in una critica ed in un ripudio deciso della teoria kantiana, che purtroppo passa ancora come l'unica teoria dello schematismo anche in ambienti antkantiani, nei quali schema e schematismo sono sinonimi di categorie e di a priori».

“deformada” desde las emociones vinculadas a ella, se hará patente en los dibujos infantiles, así como también en la percepción de las cosas que tiene una persona que sufre de algún trastorno afectivo –manifestando así hipersensibilidad a los comentarios desaprobatorios, o una interpretación sesgada de la realidad.<sup>1001</sup>

La cogitativa parece ser la facultad responsable del reconocimiento de las emociones en los demás, mediante la valoración de la expresión facial y demás lenguaje corporal no verbal como una captación de intenciones, hasta cierto punto innata, hasta cierto punto aprendida. Así, entonces, de igual modo que los animales interpretan instintivamente el lenguaje no verbal de sus congéneres,<sup>1002</sup> el ser humano puede también captar el estado emocional de los demás; con la diferencia que el ser humano puede perfeccionar su capacidad interpretativa del lenguaje no verbal, ya sea por la convivencia prolongada con las personas en las que reconoce ciertas emociones, o bien por el estudio teórico de la manifestación de las emociones y un entrenamiento en su identificación. Comenta Fabro al respecto:

El conocimiento más ordinario se tiene por medio de un proceso de interpretación de los “medios de expresión”: fisionomía, gestos, modo de hablar y de comportarse, cada uno de los cuales está ligado en nuestra experiencia a sentimientos especiales. Hay en este campo quienes están más dotados que otros: hay algunos que al primer contacto con alguna persona se sienten presos de una impresión, que irrumpe casi con violencia, de simpatía, antipatía, benevolencia o dureza, que las más de las veces, sin que el sujeto mismo se puede decir por qué, da exactamente en el blanco. Pero es probable que en todo esto exista un proceso mínimo de interpretación. Interpretación que se reduce, a fin de cuentas, a un uso de “esquemas”: esquemas, en el caso, de contenido subjetivo que llegan a ser objetivados. Análogamente la percepción de los hombres como hombres de los animales, de los vivientes, de los cuerpos puede resultar de la actualización de los esquemas objetivos propios: el “sentido” de realidad parece que no se tiene más que por el acercamiento de los esquemas objetivos a los subjetivos de la propia corporeidad, vida, sensibilidad, pasiones, inteligencia.<sup>1003</sup>

Santo Tomás no desarrolla en su obra cómo se da la actividad de reconocimiento de las emociones de los demás, pero su explicación acerca de la facultad cogitativa permite

---

<sup>1001</sup> DÁVILA FIGUERAS, A. et al. , "Niveles de ansiedad, depresión y percepción de apoyo social en estudiantes de Odontología de la Universidad de Chile". *Revista de Psicología*, 2011. Vol. 20, núm. 2, p. 168. «Una persona aislada y deprimida tenderá a percibir menor apoyo social que una persona que no posea tales sentimientos. El postulado del efecto moderador del apoyo social cobra relevancia, pues ante circunstancias percibidas como amenazantes, la suficiencia de apoyo amortigua la aparición de síntomas de tipo depresivo»; Cf. BECK, A.T., *Terapia cognitiva de la depresión*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.

<sup>1002</sup> PRIETO LÓPEZ, L., "Aclaraciones sobre la inteligencia y el lenguaje de los animales". En: Diosdado, C., Rodríguez Valls, F. y Arana, J., *Neurofilosofía: perspectivas contemporáneas*. Madrid: Plaza y Valdés, 2010, p. 98. «la diferencia entre comunicación afectiva y comunicación significativa, o, lo que es igual, entre la expresión del propio estado orgánico y la manifestación del modo propio de ser de la cosa conocida, representa la diferencia esencial entre el lenguaje humano y la comunicación animal».

<sup>1003</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 384.



explicar esta actividad como perteneciente a esta facultad. Tampoco está reñido con la explicación tomista el hecho de que la "empatía" pueda darse a un nivel no consciente; pues siendo la cogitativa una facultad orgánica, participada imperfectamente de la razón, su actividad puede no ser plenamente consciente. La cierta confirmación de un *experimentum* puede automatizar las valoraciones hacia una determinada situación o realidad, que es percibida de una misma manera.

Rudolf Allers (1883-1989), adopta una postura más escéptica ante las propuestas de la Gestalt que Cornelio Fabro. Allers defiende la psicología tomista de los sentidos internos como fundamento más explicativo de la percepción que las explicaciones posteriores;<sup>1004</sup> en cambio, Fabro intenta compatibilizar –aún reconociendo ciertas limitaciones– las aportaciones de las propuestas modernas acerca de la psicología de la percepción con el planteamiento tomista. Además, Allers tampoco acaba de ver resuelta la continuidad en el proceso cognoscitivo que Fabro reconoce solventada con la teoría de la cogitativa. Explica Allers:

Las varias sugerencias sobre cómo encontrar una respuesta a la cuestión del espacio entre el intelecto y el particular deja este espacio tan ancho como antes. Éllas son, en cambio, indicaciones de que el espacio debe resolverse desde alguna teoría, en cuanto está resuelto en la realidad. El problema es más de naturaleza metafísica que psicológica. Se solucionará, probablemente mejor, desde el terreno de la ontología que desde el de la psicología. Los intentos de descubrir cualquier medio entre el intelecto y los sentidos o lo inmaterial y lo material parecen destinados al fracaso. El análisis y la descripción psicológicas pueden aportar algunas indicaciones valiosas en la dirección en la que investigación metafísica debe tomar.<sup>1005</sup>

El conocimiento intelectual es la última "etapa" de la actividad cognoscitiva y la que da sentido y significado al proceso perceptivo. En él, el ser humano abstrae un concepto de la realidad percibida; pero también se da el proceso inverso, que es el reconocimiento de un particular que ejemplifica la idea universal –la "*conversio ad phantasmata*", de la que se ha hablado anteriormente. Fabro echa en falta una explicación de la actividad de reconocimiento en el planteamiento de la Gestalt, que no ve explicable sino desde la relación del sentido común con la imaginación y la cogitativa.<sup>1006</sup> En este punto, Cornelio

---

<sup>1004</sup> ALLERS, R., "The Psychology of the Interior Senses". *The New Scholasticism*, 1942. Vol. 16, núm. 2, p. 197. «*The analysis of Gestalt or configuration, especially the studies on apparent movement, and the studies on the perceptual process have discovered facts which are much better explained by the notion of the sensus communis than by any other theory. Many modern explanations, in fact, make use of the very notion, although they may not employ, or even know, the term. Pathology too has revealed many facts which demand that an agent, like the sensus communis, be assumed*».

<sup>1005</sup> ALLERS, R., "The Intellectual Cognition of Particulars". *The Thomist*, 1941. Vol. 3, núm. 1, p. 155. T.N.

<sup>1006</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 164. «*Ma come può la mente incorporare un contenuto intelligibile nei complessi sensoriali? Non soltanto perché sono "Gestalten", ma perché già mostrano in sé realizzato in concreto quel significato che la mente ha appreso in astratto: così nell'oggettivazione non c'è passaggio equivoco*

Fabro estaría apuntando un planteamiento que podríamos considerar más cercano al de Averroes y que difiere de la apreciación que hace Francisco Canals, entendiendo la captación de la sustancia del particular desde el intelecto en cuya reflexión estaría contenido la comprensión del particular a modo de "conversio ad phantasma".

De todas formas, a pesar de las diversas interpretaciones, la explicación clásica permite entender que la realidad pueda categorizarse porque ha sido entendida y, por lo tanto, se pueden identificar (reconocer) a los singulares como materializaciones del concepto; aunque Allers observa: *«el reconocimiento, sin embargo, normalmente no consiste en una comparación de una nueva impresión con una imagen; en cambio, consiste en la conciencia de que el nuevo objeto –lo mismo sucede en los objetos del intelecto– encaja en algún marco o constelación previamente existente»*.<sup>1007</sup>

Una epistemología que no contemple el nivel de la comprensión intelectual, quedará reducida a una identificación de los objetos por aproximación, por cuantía de características materiales idénticas –como en un cálculo de probabilidades basado en estadísticas– además de no poder explicar el significado más allá de las relaciones operativas del objeto con lo demás. La ciencia moderna es reflejo de esta idea y, por su compromiso con lo "empirificable", considera inválido todo conocimiento que se aleje del dato concreto; a lo sumo, lo aceptará como categoría lógica o como constructo –que frecuentemente es una definición operativa, es decir, no dice lo que es sino el modo de obtenerlo. Así ocurre en el planteamiento piagetiano, en el que la inteligencia es entendida como *«la capacidad de resolver problemas a partir de la coordinación de esquemas, cuya organización forma estructuras: y las estructuras de la inteligencia, a su vez, evolucionan por períodos cuyo proceso de maduración depende del medio cultural»*.<sup>1008</sup>

Hay dos principios de la epistemología tomista, que son claves para una explicación adecuada acerca de la psicología de la percepción: por un lado, la continuidad en la aprehensión de la realidad desde la sensación hasta la intelección; por otro lado, la distinción de diversas potencias psíquicas intervinientes en el proceso cognoscitivo, integradas en la superior, la intelectual. Como explica Allers: *«Este término [continuatio] sólo expresa el hecho de que hay una indudable cooperación de las facultades sensitivas y las potencias intelectuales, y una penetración, por así decirlo, de la última en la primera de tal manera que, hasta una simple operación sensitiva tiene cierta cantidad de*

---

*fra generi diversi, ma continuità e mutua solidarietà fra modi di uno stesso genere di contenuti. La funzione del "senso comune" abbisogna perciò di essere integrata con quella della cogitativa».*

<sup>1007</sup> ALLERS, R., "The Intellectual Cognition of Particulars". *The Thomist*, 1941. Vol. 3, núm. 1, p. 160. T.N.

<sup>1008</sup> LONDOÑO RAMOS, C.A., "Avatares del constructivismo: de Kant a Piaget". *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 2008. núm. 10, p. 86.

*intelectualidad mezclada*». <sup>1009</sup> En este aspecto, la facultad cogitativa juega un papel importante, como se ha referido anteriormente, y que Allers reconoce en el pensamiento del Aquinate, al decir que: «*en relación a la noción interesante e importante de "continuidad" entre el intelecto y las facultades sensitivas, santo Tomás apela a la razón particular, o vis cogitativa, como medio entre estos dos niveles de la operación mental*». <sup>1010</sup>

Este principio es fundamental para entender la cognición humana en toda su plenitud sin caer en posturas dualistas, que históricamente han evolucionado en monismos materialistas o idealistas, o posturas reduccionistas, que no distinguen adecuadamente las diferentes actividades psíquicas. Aunque en la actualidad, la psicología "científica" no se aparta de los modelos funcionales que, en el fondo, la llevan hacia una consideración monista materialista reductiva de la actividad psíquica –entendida como un procesamiento de la información, de base neurológica.

Inspirada también en el esquematismo, surgió la idea de que los esquemas debían entenderse como entidades flexibles y cambiantes a lo largo del proceso de maduración psíquica. Así surge el constructivismo epistemológico, <sup>1011</sup> como propuesta que se distingue de la Gestáltica al considerar que los esquemas, que llamará "constructos", son el medio por el que se interactúa con la realidad. Ambas propuestas se sitúan en un fenomenismo esquematista –cercano al idealismo, en el caso del constructivismo radical. Así, George Kelly sería un ejemplo de esta postura en psicología, pues, basándose en la subjetividad de la esquematización perceptiva, propone el *alternativismo constructivo* como el camino terapéutico desde el que la persona que sufre algún tipo de trastorno afectivo o de mala autoimagen podrá aliviar el sufrimiento psíquico, que el autor atribuye a esquemas perceptivos disfuncionales. <sup>1012</sup>

Cornelio Fabro entiende la propuesta piagetiana como un punto intermedio entre el Asociacionismo y el Gestaltismo, <sup>1013</sup> y que fue precedida por Revault d'Allones:

Mientras Kant había concebido únicamente un esquematismo descendente desde el entendimiento hacia la sensibilidad, sin que por lo demás la alcanzara jamás, Revault d'Allones observa que no es menos importante dar lugar a un esquematismo inverso, de origen fisiológico y sensorial, que puede ascender hacia el concepto, y que de igual forma

<sup>1009</sup> ALLERS, R., "The Intellectual Cognition of Particulars". *The Thomist*, 1941. Vol. 3, núm. 1, p. 155. T.N.

<sup>1010</sup> Ibid., p. 106. T.N.

<sup>1011</sup> LONDOÑO RAMOS, C.A., "Avatares del constructivismo: de Kant a Piaget". *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 2008. núm. 10, p. 76. «*El criticismo kantiano es una de las fuentes filosóficas del constructivismo, además del pragmatismo que remite el conocimiento a la acción y de la dialéctica hegeliano-marxista, por su referencia a la praxis, a las estructuras y a la dinámica en la evolución del entendimiento*».

<sup>1012</sup> Cf. KELLY, G.A., *Psicología de los constructos personales: textos escogidos*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2001.

<sup>1013</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 209. «*Fra le due ipotesi antagoniste, il sintetismo assoluto (Associazionismo) e l'assoluto totalitarismo (Gestaltismo), c'è posto per una teoria intermedia, quella degli schemi dinamici di assimilazione o dell'intelligenza sensorio-motrice*».

puede alcanzarlo o quedarse a mitad de camino. Es verdad, como dice Kant, que, para objetivarse, el concepto tiene siempre necesidad de un esquema; pero el esquema puede permanecer incluso sin el concepto y detenerse en un estadio anterior. Un idiota, que tiene la corteza cerebral deficiente y que no puede llegar a los conceptos generales y abstractos, esquematiza sus impresiones bajo las formas intuitivas concretas: delante, detrás, durante, después, cerca, arriba, abajo, movimiento, ritmo, etc. Percibe los relieves y las perspectivas; discierne muchos objetos y algunas personas: interpreta prácticamente algunos gestos, como de amenaza, de benevolencia... Todo esto es un cierto anticipar y por lo tanto un padecer la influencia de los esquemas.<sup>1014</sup>

La explicación piagetiana de la formación de los esquemas argumenta una evolución de éstos a partir de las primeras interacciones manipulativas con las cosas; de tal manera que de un modo natural se daría una sucesiva creación de esquemas simbólicos y lógicos derivados de los primeros. Explica Piaget:

Se sabe que Stern ha descrito los primeros razonamientos infantiles como inferencias que no proceden ni de lo singular a lo general, ni de lo general a lo singular, sino de lo singular a lo singular: la "transducción" precedería así a la inducción y a la deducción. [...] la transducción es un razonamiento sin encajes reversibles de clases jerárquicas ni relaciones. Siendo un sistema de coordinaciones sin encajes, por conexión directa entre esquemas semi-singulares, la transducción será, pues, una especie de experiencia mental que prolonga las coordinaciones de esquemas sensorio-motores en el plano de las representaciones, y como estas representaciones no constituyen conceptos generales, sino simplemente esquemas de acción evocados mentalmente, como resultado de éstos seguirán siendo intermediarios entre el símbolo visual y el mismo concepto.<sup>1015</sup>

Ante la propuesta evolucionista de los esquemas cabría plantear una objeción, que es la necesidad de justificar la generación de esquemas substancialmente distintos a partir de los manipulativos, ya sea por un cambio a nivel orgánico, ya sea justificando la construcción de los esquemas superiores en alguna capacidad psíquica. En este sentido, la "epistemología genética" no justifica la aparición de los esquemas sino remitiendo a que son fruto de una evolución de patrones de manipulación. Observa Echavarría:

Con su "esquematismo", la teoría piagetiana de la inteligencia no parece superar el nivel imaginativo –pues el esquema es una imagen, una figura (en griego «*schema*»)-, o de la cogitativa. Si se llega al nivel del intelecto, éste queda reducido, como mucho, a su dimensión físico-matemática, en realidad técnica, de dominio de la realidad. En la doctrina de Piaget, además de ser eliminado el aspecto contemplativo del intelecto, y quedar como mucho éste reducido al nivel más bajo de la práctica, se nota la ausencia de la noción del

---

<sup>1014</sup> Ibid., p. 201-202. Al respecto de la opinión radical sobre la incapacidad del "idiota" para alcanzar los conceptos universales, cabría plantear que fuese una incapacidad relativa, por la cual podría haber un uso imperfecto del intelecto.

<sup>1015</sup> PIAGET, J., *La Formación del símbolo en el niño: imitación, juego y sueño, imagen y representación*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 321-322.

conocimiento como transformación inmaterial. Todos estos defectos parecen permanecer en la recientes teorías de la psicología cognitiva.<sup>1016</sup>

Es necesario distinguir entre el nivel de conocimiento sensible y el nivel intelectual, que la psicología tomista justifica en las diversas potencias psíquicas, para explicar de un modo argumentado los diversos frutos de la actividad cognoscitiva humana. La propuesta piagetiana no desarrolla suficientemente una explicación acerca del sustrato desde el que se justifica la actividad psíquica así como tampoco una distinción entre los géneros de actividad psíquica –carencia que podría remitirse a la psicología cartesiana, y su simplificación de la *res cogitans*; sin embargo, Piaget aboga por la inteligencia como instancia estructurante del conocimiento, es decir, como responsable de la organización de lo conocido, afirmando que: «*ni la imitación, ni el juego, ni el dibujo, ni la imagen, ni el lenguaje, ni siquiera la memoria [...] se desarrollan ni se organizan sin la ayuda constante de la estructuración propia de la inteligencia*».<sup>1017</sup>

El modo de referirse a la inteligencia parece paradójico, dada la naturaleza genética que el autor defiende respecto de ella. Parecería caer en una cierta redundancia, por cuando cada etapa: imitación, juego, etc. Es un estadio de la inteligencia; o bien, refiriéndose a una instancia estructurante de la percepción que no aparecería hasta la madurez intelectual.

La psicología tomista, al distinguir el nivel sensible del intelectual, debe explicar, entonces, el modo en el que se comunican ambos;<sup>1018</sup> pues al concebir que la plenitud del conocimiento humano en el “*verbum*”, es indispensable para mantener el realismo cognoscitivo. Explica Fabro:

La admisión de un conocimiento propio y distinto de lo singular por parte del intelecto, si bien resuelve un duro problema, plantea otro no menos delicado para una exégesis tomista que se preocupe de la plena coherencia de los principios interesados en la cuestión. Admitido que el entendimiento conozca verdaderamente, y en consecuencia por una cierta asimilación el singular, se debe admitir también que este acto suyo tenga un término mental, puesto que en la gnoseología tomista no se da ninguna asimilación intelectual sin la producción de un “*verbum*” que sea para el alma la expresión interior del objeto conocido.<sup>1019</sup>

La evolución de los esquemas, tal y como los concibe Piaget, está finalísticamente movida hacia la adaptación del individuo a su entorno, de tal manera que en la dinámica cognoscitiva se suceden dialécticamente la asimilación y la acomodación de los esquemas a

---

<sup>1016</sup> ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Universitat Abat Oliba CEU, 2005, p. 141-142.

<sup>1017</sup> PIAGET, J. y INHELDER, B., *Psicología del niño*. Madrid: Morata, 1973, p. 95.

<sup>1018</sup> Cf. ALLERS, R., "The Intellectual Cognition of Particulars". *The Thomist*, 1941. Vol. 3, núm. 1.

<sup>1019</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 258.

las realidades con las que interactúa la persona.<sup>1020</sup> A. Caturelli ve en esta dialéctica piagetiana una convergencia con el materialismo dialéctico, por cuanto la acción consiste en la manipulación de lo real y, además, por cuanto Piaget mantiene que el pensamiento verdaderamente adulto se da solamente en aquél contenido que ha sido socializado.<sup>1021</sup>

Cornelio Fabro procura no rechazar de plano la teoría de la asimilación-acomodación, la cual le parece que explica la actividad psíquica que anteriormente se atribuía a la cogitativa. Dice Fabro: «*En la asimilación-acomodación de los esquemas, tal y como es concebida por Piaget, [hay] una concepción que –no obstante sus intemperancias empiristas– coincide con la naturaleza y las funciones de la cogitativa tomista*».<sup>1022</sup>

La interacción física con el objeto y el movimiento son elementos importantes para conocer la realidad, pues permiten la integración de las cualidades sensibles pertenecientes a cada cosa. Piaget, sin embargo, parece haber exagerado este aspecto del conocimiento al convertir la manipulación física en el contenido del conocimiento. Relacionando la capacidad motriz con la capacidad perceptiva, comenta Fabro al respecto:

Nosotros tenemos la representación del espacio en el que nos movemos; tenemos un esquema representativo de nuestro cuerpo, o sea la representación de un espacio que es ocupado por nosotros, y por tanto un espacio nuestro, un espacio propio del sujeto. Esta representación del espacio nuestro es construida mediante los datos sensoriales, visivos, táctiles, cinestésicos y constituye el “fondo” del que se destacan como “partes” los movimientos de los miembros de nuestro cuerpo. “Espacio externo” y “espacio de nuestro cuerpo” no son pues dos realidades separadas netamente, sino dos realidades en una relación, recíprocamente dinámica y continuamente mudable.

Esta relación se lleva a cabo mediante nuestra capacidad motriz, gracias a la cual, por decirlo así, salimos de nosotros para entrar en el mundo externo, o bien, por la cual el mundo externo “entra” en nosotros, en la esfera del esquema representativo de nuestro cuerpo.<sup>1023</sup>

Aristóteles cuenta el movimiento entre los sensibles comunes, los cuales permiten conocer mejor la realidad, pues evidencian la unidad de pertenencia de diversas cualidades – sensibles *per se*– en una misma cosa. La matematización del movimiento puede confundir acerca del conocimiento inmediato que se tiene de él, llevando a pensar que es fruto de una abstracción. Esta experiencia inmediata del movimiento de las cosas, así como de su extensión, debe servir de argumento en favor de la verdad que se alcanza en el

---

<sup>1020</sup> Ibid. 207. «*Lo sviluppo psichico si organizza in virtù di schemi percettivi attivi, diciamoli “schemi di assimilazione”, dando all’assimilazione infantile una portata non dissimile a quella che il Musatti ha riscontrato nella coscienza matura*».

<sup>1021</sup> Cf. CATURELLI, A., "Examen crítico de la psicología evolutiva de Jean Piaget y su influencia en la educación". *Psicologica: Revista Argentina de Psicología Realista*, 1980. Vol. 4, núm. 1, p. 88.

<sup>1022</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 213.

<sup>1023</sup> Ibid., p. 120-121.

conocimiento sensible. Michotte explica que *«el nivel más alto de pensamiento no añade elementos mentales nuevos a las unidades de experiencia del nivel inferior, sus asociaciones, las emociones que despiertan, etc., pero pueden enriquecerlas por medio de una síntesis comprensiva y el uso de símbolos»*.<sup>1024</sup>

Otro aspecto que se entiende objetable del planteamiento piagetiano es la ausencia de fundamentación psíquica de los diversos géneros de esquemas; no hay una distinción correlativa de las potencias psíquicas. Los esquemas simbólicos y lógicos no pueden ser generados en la misma instancia psíquica que los esquemas sensorio-motrices, como tampoco la acumulación de esquemas sensorio-motrices lleva de por sí a la generación de esquemas superiores –faltaría una distinción formal de los objetos psíquicos. La génesis de lo superior desde lo inferior no puede postularse sin remitir a alguna causa, como también ocurre con la explicación piagetiana acerca de la aparición del lenguaje simbólico. Explica Piaget:

Estas conductas nos hacen asistir a ese momento decisivo en que el lenguaje en formación cesa de acompañar simplemente al acto, para reconstituir la acción pasada y procurar un principio de representación de ésta. La palabra empieza entonces a funcionar como signo, es decir ya no simplemente como parte del acto sino como evocación de éste. Es entonces, y solamente entonces, cuando el esquema verbal llega a desprenderse del esquema sensorio-motor para adquirir, como en el caso de los esquemas imitativos pertenecientes a este mismo nivel, la función de re-presentación, es decir, de nueva presentación.<sup>1025</sup>

La psicología tomista basa su propuesta fundamentando las operaciones psíquicas en unas causas próximas, que son las potencias psíquicas. Además, la jerarquización de éstas le permite explicar los diversos niveles epistemológicos de los contenidos cognoscitivos y no limitarse a clasificarlos fenoménicamente y justificar su relación desde un argumento evolutivo. Fabro explica:

Se debe retener que mucho antes de la aparición de los signos simbólicos de la lógica verbal, mucho antes de la organización de la palabra en proposiciones, existe una lógica imaginativa, muda o no-verbal, ciertamente muy limitada pero que ya, precediendo y sin ayuda de lenguaje, crea y elabora, al menos hasta cierto punto, el número, el concepto, la idea que no es aún la idea conceptual, el juicio, el discurso inferencial. Se quiere decir que en la base de la ideación verbalizada, existe una ideación por vía de “efectos” psico-sensoriales y psíquicos, es decir, una ideación no-verbal por esquematización imaginativa. Si de una zona psíquica infra-conceptual en la cual surgen, se sacuden y viven números, ritmos, conceptos imaginativos no-verbales, juicios imaginativos no-formulados que aún

---

<sup>1024</sup> WAGEMANS J.; LIER R. VAN y SCHOLL B.J., "Introduction to Michotte's heritage in perception and cognition research". *Acta Psychologica*, 2006. núm. 123, p. 3.

<sup>1025</sup> PIAGET, J., *La Formación del símbolo en el niño: imitación, juego y sueño, imagen y representación*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 306.

no son frases. Aún sin el auxilio de la palabra o de otros "signos" propiamente dichos, las estructuras esquemáticas no-verbales se deben considerar racionales, y aún por sí mismas pueden progresar mucho, aunque no tanto como cuando se ayudan con el lenguaje.<sup>1026</sup>

La concepción operacionista que Piaget propone para explicar la inteligencia, la cual supone un cambio respecto de la concepción clásica, es de gran relevancia antropológica. Caturelli, que valora críticamente la propuesta piagetiana, acusa la falta de claridad en la definición del concepto de "estructura", haciendo la siguiente reflexión:

Nos encontramos que la estructura es una suerte de "totalidad" autónoma autocontrolada sin un contenido metafísico, negado por Piaget desde el principio. ¿Cómo es posible comprender la psicología de Piaget si no poseemos un concepto unívoco de estructura que es el acto central de su pensamiento? Esto no se resuelve respondiendo (como François Wahl) que no hay que partir de una definición *a priori* sino del examen del trabajo mismo de los estructuralistas; tampoco se resuelve (como cree Foucault) diciendo que "el estructuralismo es una categoría que existe sólo para los otros, para los que no lo son..." ¿No será mejor confesar que no sabemos ni podemos definir la "estructura" porque carecemos del fundamento de la definición? Pensar una "estructura sin nada estructurado, pretender que la inteligencia es el dinamismo de las "estructuras móviles" y que ella misma es estructura y la equilibración de las estructuras sin que se nos diga lo que es la estructura, es pretender lo imposible.

Caturelli pone de manifiesto una inconsistencia en la que es piedra angular del sistema piagetiano, la noción de "esquema", en la cual no acusa una insuficiente precisión en los términos sino la expresión de una voluntad de prescindir de la necesaria fundamentación última de la realidad, la fundamentación metafísica. Sigue el autor:

Lo que se pretende, en el fondo, es eludir, como en el "constructivismo" de Russell, cualquier tipo de "entidades" ontológicas ("inverificables") sustituyéndolas con una suerte de malla o red que funcione por sí sola. Más aún, el propio Piaget, como no podía ser de otro modo, hace notar que se trata de "una creación continua" y que es una paradoja de la estructura el presentarse como una totalidad cerrada y, a la vez, punto de partida de nuevas estructuras; esto no se resuelve recordando a renglón seguido que la estructura es "un sistema de transformaciones" moviéndose cada vez más hacia lo más complejo...; en modo alguno basta con decir que la asimilación "es la prueba de que existen estructuras" si éstas no son más que "sistemas de transformaciones" en sí mismas sin "nada al comienzo", es decir, sin nada que se transforme; para colmo, la evolución es "equilibrio de la génesis" (es decir, estructura) cuyo funcionamiento "llevará a construir otras estructuras".

El autor sigue analizando críticamente la esencia de la epistemología genética que, al prescindir de una fundamentación suficiente, estaría de algún modo construyendo "castillos

---

<sup>1026</sup> FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 205



en el aire”, los cuales serían el objeto de conocimiento y la misma estructura del conocimiento. Parecería incurrirse en una petición de principio.

¿Para qué seguir? Si, por un lado, “sólo se puede leer el mundo exterior a través de esas estructuras” y, por otro, “esas estructuras se construyen al mismo tiempo que el sujeto lee la realidad”, debemos renunciar a comprender; podría pensarse que, en el comienzo, en el primer acto de lectura del mundo exterior ya debería el sujeto poseer una estructura apta para leer el mundo; pero, si así fuese, habría que admitir que al menos esa estructura inicial o no existe (en cuyo caso el conocimiento del mundo es imposible siempre) o existe, en cuyo caso esa estructura preexiste a la dialéctica asimilación-acomodación; si así fuera, hay algo al comienzo que no puede ser estructura vacía de todo trasfondo metafísico.

Por otro lado, discrepando de la acogida entusiasta que Cornelio Fabro hace de la propuesta piagetiana, considera, contrariamente, Caturelli:

El “constructivismo” de Piaget no debe, entonces, tentarnos con una suerte de posible acercamiento a la gnoseología tomista porque cuando él dice que el conocimiento intelectual “es siempre una reconstrucción endógena de datos exógenos aportados por la experiencia”, podría pensarse que se trata de la presencia intencional de lo otro del sujeto, aportado por la experiencia sensible (fantasma), en continuidad con la cual la inteligencia elabora el conocimiento; pero no hay tal porque, para ello, sería necesario admitir previamente que la inteligencia ya existe como potencia al comienzo del proceso y Piaget ha dicho claramente y consecuentemente que “nada está dado al comienzo” sino sólo aquel no definido “sistema de transformaciones”.

Ciertamente, la propuesta piagetiana no debería ser asumida, de acuerdo con lo dicho, desde una concepción gnoseológica tomista; aunque algunas de las apreciaciones que hace Piaget sean análogas a elementos contemplados en el enfoque tomista –lo cual viene a confirmar la existencia de tales aspectos en el conocimiento de la realidad del que es capaz el ser humano. Al respecto de la propuesta piagetiana, y del estructuralismo en general, comenta Caturelli:

Creo que el problema no tiene solución, no porque el concepto de estructura no pueda ser explicado, sino porque resulta inconcebible sin contenido metafísico, esto es, sin lo estructurado, por así decir; no hay proceso de la inteligencia sin ella y si ella es también mera estructura (a la que todavía no hemos definido) todo resulta incomprendible. Adivino el horror que provocaría en Piaget sostener que así como no hay disposición de partes sin lo ordenado, así como no hay estructura sin lo estructurado, del mismo modo no existe adaptación cognoscitiva sin la inteligencia como potencia (previa) de conocer. Pero esto sería un regreso reaccionario a la ya “superada” doctrina de las facultades. De todos

modos, ahora se ve claro por qué ni Piaget ni ningún estructuralista podrá definir lo que es la estructura. Ellos mismos lo han hecho imposible.<sup>1027</sup>

Por la propia naturaleza de la propuesta epistemológica piagetiana, entiende Caturelli que *«la coincidencia de la estructura asimilación-acomodación con la naturaleza y las funciones de la cogitativa tomista, es imposible, salvo como una aparente y extrínseca analogía»*; pues –parafraseando a Caturelli– Piaget no defiende la existencia del alma ni la permanencia de la identidad del sujeto a través de los cambios: la estructura piagetiana *«es una estructura sin lo estructurado, mientras que la estructura de la que habla el P. Fabro depende, con dependencia metafísica, del principio estructurante»*. En definitiva, sentencia Caturelli: *«me parece una tarea inútil y destinada al fracaso empeñarse en una asimilación imposible»*.<sup>1028</sup>

En el planteamiento de Piaget, la inteligencia es considerada como instrumento para la adaptación y, consecuentemente, su fin último no sería la contemplación de lo conocido sino la acción adaptativa.<sup>1029</sup> Esta nueva forma de formular los actos psíquicos facilitará la confusión de la actividad intelectual con actividades inferiores, de tal manera que se desdibujará la frontera animal-hombre –favorecido también por el materialismo latente a esta nueva concepción. Dice Caturelli: *«Debemos pues creer que Piaget es materialista puesto que él mismo ha afirmado que “la razón humana es un producto de la organización biológica, producto refinado y superior, por supuesto, pero producto al fin como cualquier otro. El hombre, pues, está en el mismo nivel que la bestia»*.<sup>1030</sup>

La pérdida de la noción clásica de la inteligencia<sup>1031</sup> y la confusión de ésta con otras actividades cognoscitivas inferiores,<sup>1032</sup> así como la consideración matemática de la actividad intelectual ha motivado, bien como frutos o como reacción a éstas, teorías como la de las inteligencias múltiples, en la cual prácticamente cualquier actividad, ya sea cognoscitiva o afectiva, se enmarca en algún tipo de inteligencia.<sup>1033</sup>

---

<sup>1027</sup> CATURELLI, A., "Examen crítico de la psicología evolutiva de Jean Piaget y su influencia en la educación". *Psicologica: Revista Argentina de Psicología Realista*, 1980. Vol. 4, núm. 1, p. 81-83.

<sup>1028</sup> Ibid., p. 86.

<sup>1029</sup> Cf. Ibid., p. 92.

<sup>1030</sup> Ibid., p. 87; Ibid., p. 108. *«Al biologismo evolucionista generalizado, debe agregarse su innegable materialismo que, como Piaget ha dicho varias veces, no es un “materialismo ingenuo”, sino científico, dinámico y que le permite considerar a la razón –como ya se vio anteriormente– como un mero resultado de la evolución de la materia organizada»*.

<sup>1031</sup> ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Universitat Abat Oliba CEU, 2005, p. 224. *«La actividad propia del intelecto es la contemplación de la verdad. Por eso, toda doctrina que mine la ordenación del intelecto a la verdad, elimina en el fondo la posibilidad de una plenitud propiamente humana, el hombre queda reducido a su dimensión animal, y su comportamiento es explicado en última instancia por la búsqueda de lo útil o lo placentero para los sentidos, o se transforma en un absurdo que termina en la muerte»*.

<sup>1032</sup> Cf. CATURELLI, A., "Examen crítico de la psicología evolutiva de Jean Piaget y su influencia en la educación". *Psicologica: Revista Argentina de Psicología Realista*, 1980. Vol. 4, núm. 1, p. 97-98.

<sup>1033</sup> Cf. GARDNER, H., *Inteligencias múltiples: la teoría en la práctica*. Barcelona: Paidós, 1995.

La reducción de la inteligencia al discurso matemático, en detrimento de otros aspectos que también pertenecen a la capacidad intelectual humana, ha sido una tendencia en la evaluación psicológica que ha sido recientemente criticada en el ámbito de la psicología. La propuesta de las inteligencias múltiples parece estar motivada por un rechazo a la concepción matematizante –y demás concepciones estrechas– de la inteligencia. Explica Howard Gardner, el promotor de la teoría de las inteligencias múltiples:

Jean Piaget, el gran psicólogo evolutivo, pensaba que estaba estudiando toda la inteligencia, pero “yo” creo que lo que él estudiaba era el desarrollo de la inteligencia lógico-matemática. Pese a nombrar en primer lugar las inteligencias lingüística y lógico-matemática, no lo hago porque piense que son las más importantes: de hecho estoy convencido de que las siete inteligencias tienen el mismo grado de importancia. En nuestra sociedad, sin embargo, hemos puesto las inteligencias lingüística y lógico-matemática, en sentido figurado, en un pedestal.<sup>1034</sup>

El reduccionismo de la inteligencia a la habilidad lógico-matemática es criticable, pero la alternativa de Gardner parece caer en otro extremo, considerando cualquier habilidad humana como inteligencia.<sup>1035</sup> Quizás sería más preciso hablar de habilidades cognitivas múltiples.

La psicología tomista ofrece una alternativa integral que no cae en reduccionismos logicistas, ni tampoco en la sobrextensión de la noción de inteligencia a cualquier habilidad humana. Desde esta perspectiva se entiende lo que Gardner refiere como inteligencias múltiples como la actividad de los sentidos internos que participan de racionalidad; planteamiento que nos permite justificar las distintas actividades mentales sin perder la esencia de la inteligencia –que consiste en conocer la realidad esencialmente.

El planteamiento tomista mantiene que es desde la razón que se dirige la actividad del ser humano –o debiera regirse por ella para ser humana y no simplemente, del hombre. Distinguir unas facultades sensitivas interiores de conocimiento que participan de la racionalidad y considerar diversos ámbitos en los que se desarrolla la actividad intelectual: teórico, práctico y productivo, son dos principios que permiten atribuir inteligencia a actividades diversas sin perder, por ello, lo característico de la actividad intelectual.

---

<sup>1034</sup> Ibid., p. 26.

<sup>1035</sup> Ibid., p. 24-25. «Creo que deberíamos abandonar tanto los tests como las correlaciones entre los tests, y, en lugar de eso, deberíamos observar fuentes de información más naturales, acerca de cómo la gente en todo el mundo desarrolla capacidades que son importantes para su modo de vida. [...] Por el momento no digo nada acerca de si existe una dimensión, o más, de la inteligencia; nada acerca de si es congénita o adquirida. En cambio, subrayo la importancia de la capacidad para resolver problemas y para elaborar productos».

## 7.2 *Lo inconsciente*

En este capítulo se hará, primeramente, una breve historia del inconsciente en Freud para contextualizar adecuadamente las nociones que utiliza y así compararlas, si ha lugar, con las tomistas. No se pretende una explicación exhaustiva del sistema freudiano, pero sí suficiente para la intención de este trabajo.

Sigmund Freud (1856-1939), famoso por su visión idiosincrática de lo "inconsciente"<sup>1036</sup> y el psicoanálisis, no es ni el primero ni el único en dar este tipo de explicaciones acerca de la psique humana; sino que «*la dinámica freudiana se alimenta en última instancia de un modelo que fue edificado en una tradición de la psicología alemana que se remonta hasta principios del siglo XIX, a Herbart*».<sup>1037</sup> Martín Echavarría, explica:

Si bien se suele atribuir al psicoanálisis el "descubrimiento" del inconsciente, su historia es bastante más larga, como por muchos es reconocido, incluido el mismo Freud. Algunos ponen sus orígenes en Nietzsche o Schopenhauer, o en el romanticismo. Otros lo retrotraen a Leibniz. Otros en fin, lo hacen viejo como la filosofía misma. [...] Por un lado, tenemos el "inconsciente freudiano", que no es simplemente un proceso psíquico subconsciente, sino el Ello con sus pulsiones y lo reprimido. Tal inconsciente no es un descubrimiento, sería como decir que Kant descubrió las formas *a priori* o Hegel el espíritu absoluto, sino un principio hermenéutico que forma parte de la teoría psicoanalítica, y que tiene antecedentes claros en Nietzsche y Schopenhauer, y aún anteriores (Herbart). Otra cosa es la afirmación de que hay operaciones cognoscitivas inconscientes, percepciones desapercibidas, y Leibniz suele ser señalado como su mentor. Finalmente, y más en general, otra cosa es decir que hay aspectos del psiquismo que son inconscientes, y eso, si no es viejo como la filosofía misma, al menos se puede encontrar con claridad ya en Platón y Aristóteles.<sup>1038</sup>

Entonces, tanto la teorización freudiana acerca del inconsciente cuanto el psicoanálisis mismo, que Freud enraza en Josef Breuer,<sup>1039</sup> son fruto de una época en la que la psicología se estaba constituyendo como ciencia, al modo moderno. La fisiología y la neurología eran los nuevos referentes de la psicología; así como sus principios, i.e. la física y la química. No es extraño, por lo tanto, que Freud quisiese sumarse a su postulado

---

<sup>1036</sup> FREUD, S., "El "yo" y el "ello"". En: López Ballesteros y de Torres, L. y Numhauser Tognola, J., *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 2701. «*La diferenciación de lo psíquico en consciente e inconsciente es la premisa fundamental del psicoanálisis. Le permite, en efecto, llegar a la inteligencia de los procesos patológicos de la vida anímica, tan frecuentes como importantes, y subordinados a la investigación científica. O dicho de otro modo: el psicoanálisis no ve en la conciencia la esencia de lo psíquico, sino tan sólo una cualidad de lo psíquico, que puede sumarse a otras o faltar en absoluto.[...] Nuestro concepto de lo inconsciente tiene como punto de partida la teoría de la represión. Lo reprimido es para nosotros el prototipo de lo inconsciente*».

<sup>1037</sup> ASSOUN, P., *Introducción a la epistemología freudiana*. México DF: Siglo XXI, 2001, p. 129; Cf. FREUD, S., *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-16)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1984, p. 156.

<sup>1038</sup> ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Universitat Abat Oliba CEU, 2005, p. 194-195.

<sup>1039</sup> Cf. FREUD, S., "Esquema del psicoanálisis". En: López Ballesteros y de Torres, L. y Numhauser Tognola, J., *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 2730-2731.

fisicalista –aunque su entusiasmo neurologista inicial evolucionó con el tiempo hacia una perspectiva más “psicológica”, más “sutil” para su análisis de los trastornos mentales.<sup>1040</sup>

En este acercamiento de la psicología a las demás ciencias modernas, en búsqueda del fundamento sobre el que edificarse, se analogaba el trabajo del psicólogo con el del químico.<sup>1041</sup> Ello daba un nuevo enfoque (empirista) a la psicología; entendiendo, por un lado, los fenómenos psíquicos como elementos y compuestos regidos por unas leyes de asociación, como ocurre con los elementos químicos y sus compuestos –teniendo en cuenta que, «en la medida en que se puede hablar de asociacionismo freudiano, éste se nutre más de la fuente herbartiana que de la fuente anglosajona».<sup>1042</sup> Por otro lado, la “cientificidad” de su análisis diagnóstico, era argumentada del modo siguiente:

No siempre he sido exclusivamente psicoterapeuta. Por el contrario, he practicado al principio, como otros neurólogos, el diagnóstico local y las reacciones eléctricas, y a mí mismo me causa singular impresión el comprobar que mis historiales clínicos carecen, por decirlo así, del severo sello científico, y presentan más bien un aspecto literario. Pero me consuelo pensando que este resultado depende por completo de la naturaleza del objeto y no de mis preferencias personales. El diagnóstico local y las reacciones eléctricas carecen de toda eficacia en la histeria, mientras que una detallada exposición de los procesos psíquicos, tal y como estamos habituados a hallarlas en la literatura, me permite llegar, por medio de contadas fórmulas psicológicas, a cierto conocimiento del origen de una histeria. Tales historiales clínicos deben ser juzgados como los de la Psiquiatría, pero presentan con respecto a éstos la ventaja de descubrirnos la íntima relación dada entre la historia de la enferma y los síntomas en los cuales se exterioriza, relación que buscamos inútilmente en las biografías de otras psicosis.<sup>1043</sup>

Paul-Laurent Assoun pone de relieve que hay una evolución en la propuesta freudiana, en la que se hace eco de los descubrimientos científicos de la época, matizando así su explicación acerca del psiquismo humano. El energetismo sería un elemento de gran relevancia en la doctrina freudiana. Descubriendo las raíces del psicoanálisis, explica Assoun:

---

<sup>1040</sup> ASSOUN, P., *Introducción a la epistemología freudiana*. México DF: Siglo XXI, 2001, p. 48. «Es sabido que esos maestros de la fisiología [Helmoltz, Brücke y Du Bois-Reymond] habían proferido un verdadero juramento fisicalista que Freud adoptó»; FREUD, S., "Esquema del psicoanálisis". En: López Ballesteros y de Torres, L. y Numhauser Tognola, J., *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 2729. «Los neurólogos de aquella época habían sido formados en la sobreestimación de los hechos químico-físicos y patológico-anatómicos, y a lo último se hallaban bajo la influencia de los descubrimientos de Hitzig y Fritsch, Ferrier, Goltz y otros, que parecían demostrar una íntima vinculación, quizá exclusiva de ciertas funciones a determinadas partes del cerebro. Con el factor psíquico no sabían qué hacerse: no podían aprehenderlo; lo abandonaban a los filósofos, a los místicos y a los curanderos; y en consecuencia, no se abría acceso ninguno a los secretos de la neurosis».

<sup>1041</sup> Cf. ASSOUN, P., *Introducción a la epistemología freudiana*. México DF: Siglo XXI, 2001, p. 53 y ss.

<sup>1042</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>1043</sup> FREUD, S., "Estudios sobre la histeria". En: López Ballesteros y de Torres, L. y Numhauser Tognola, J., *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 124.

No es una casualidad si resulta necesario remontarse a un modelo mucho más precoz, más allá del energetismo de finales de siglo al que Ostwald proporcionó sus bases doctrinales, para captar genealógicamente el sentido del energetismo freudiano. En efecto, en esa forma primitiva, el energetismo no se opone realmente al mecanicismo: sirve más bien para radicalizarlo. Así, cuando Herbart se propone cuantificar el análisis de las representaciones, tiende, según sus términos, a una mecánica del espíritu.<sup>1044</sup>

Siguiendo a este autor, se podría afirmar que en el planteamiento freudiano se toma como referente de base un energetismo mecanicista,<sup>1045</sup> una mecánica energetista para entender la dinámica psíquica; siendo esta la esencia de lo que Freud llama "libido": «*Libido significa en el psicoanálisis, primeramente, la energía (concebida como cuantitativamente variable y mensurable) de los instintos sexuales orientados hacia el objeto (en el sentido ampliado por la teoría analítica)*». <sup>1046</sup> De esta manera, se concibe que el psiquismo está alimentado energéticamente por la "libido" y sus transformaciones explican los diversos fenómenos psíquicos.<sup>1047</sup> La represión<sup>1048</sup> es el motivo principal por el que la energía psíquica se transforma, dando pie para hablar de diversos estados de lo psíquico.

En una primera explicación, el "aparato psíquico" estaría formado por tres instancias psíquicas: "inconsciente", "pre-consciente" y "consciente", que más bien cualifican los

---

<sup>1044</sup> ASSOON, P., *Introducción a la epistemología freudiana*. México DF: Siglo XXI, 2001, p. 176.

<sup>1045</sup> LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.B., *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona: Labor, 1968, p. 368. Nota (a). «A menudo se ha señalado la influencia que pudo ejercer sobre Freud la concepción, desarrollada por Herbart, de una verdadera "mecánica de las representaciones" (*Vorstellungsmechanik*). Como indica O. Andersson, "el herbartismo era la psicología dominante en el mundo científico en el que vivía Freud durante los años de su formación científica"».

<sup>1046</sup> FREUD, S., "Esquema del psicoanálisis". En: López Ballesteros y de Torres, L. y Numhauser Tognola, J., *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 2737.

<sup>1047</sup> LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.B., *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona: Labor, 1968, p. 210-212. Voz: LIBIDO. «Energía postulada por Freud como substrato de las transformaciones de la pulsión sexual en cuanto al objeto (desplazamiento de las catexis), en cuanto al fin (por ejemplo, sublimación) y en cuanto a la fuente de la excitación sexual (diversidad de las zonas erógenas). En Jung, el concepto "libido" se amplía hasta designar "la energía psíquica" en general, presente en todo lo que es "tendencia a", appetitus [...] Dado que la pulsión sexual representa una fuerza que ejerce un "empuje", Freud define la libido como la energía de esta pulsión. Este aspecto cuantitativo es el que prevalecerá en lo que será, a partir de la concepción del narcisismo y de una libido del yo, la "teoría de la libido". En efecto, el concepto de "libido del yo" implica una generalización de la economía libidinal, que engloba todo el movimiento de catexis y contracatexis y atenúa el aspecto de significaciones subjetivas que podía evocar la palabra libido; como dice el propio Freud, la teoría se vuelve aquí francamente especulativa. Cabe preguntarse si, al introducir, en *Más allá del principio del placer*, el concepto de Eros como principio fundamental de las pulsiones de vida, tendencia de los organismos a mantener la cohesión de la substancia viva y a crear nuevas unidades, Freud no intentó encontrar también a nivel de un mito biológico la dimensión subjetiva y cualitativa inherente desde un principio a la noción de libido».

<sup>1048</sup> FREUD, S., "Esquema del psicoanálisis". En: López Ballesteros y de Torres, L. y Numhauser Tognola, J., *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 2733 «Con motivo de la represión, y con ello como causa de toda enfermedad neurótica, habíamos de considerar el conflicto entre dos grupos de tendencias anímicas»; LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.B., *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona: Labor, 1968, p. 375. Voz: REPRESIÓN. «En sentido propio: operación por medio de la cual el sujeto intenta rechazar o mantener en el inconsciente representaciones (pensamientos, imágenes, recuerdos) ligados a una pulsión. La represión se produce en aquellos casos en que la satisfacción de una pulsión (susceptible de procurar por sí misma placer) ofrecería el peligro de provocar displacer en virtud de otras exigencias. La represión es particularmente manifiesta en la histeria, si bien desempeña también un papel importante en las restantes afecciones mentales, así como en la psicología normal. Puede considerarse como un proceso psíquico universal, en cuanto se hallaría en el origen de la constitución del inconsciente como dominio separado del resto del psiquismo».

contenidos psíquicos que no estructuran el psiquismo. Freud utiliza la noción de "inconsciente" para referirse a una serie de contenidos psíquicos reprimidos que los individuos, de entrada, no reconocen como propios.<sup>1049</sup>

Hay una correlación entre los procesos psíquicos y los físicos, apuntando a una suerte de paralelismo psicofísico, por el que el desajuste orgánico se manifiesta en forma de pulsión psíquica. Siguiendo a Assoun: «*Se sabe que la pulsión (Trieb) es en Freud la presión cuyo fin es suprimir un estado de tensión que aparece en la fuente somática por medio de un objeto*». <sup>1050</sup> Entonces, esta presión desestabiliza de algún modo el equilibrio psíquico y cuando es reprimido al "inconsciente" no se puede descargar este exceso. Por este motivo se puede afirmar que la dinámica psíquica que plantea Freud es primordialmente instintiva, pulsional.<sup>1051</sup>

La "libido" es la energía dinamizadora de la psique, que catectiza con los elementos cognoscitivos que pueblan las distintas instancias psíquicas –entendiéndolas en un sentido tópico.<sup>1052</sup> La conciencia parecería ser el lugar en el que Freud, de entrada, las sitúa: «*Todas las percepciones procedentes del exterior (percepciones sensoriales) y aquellas otras procedentes del interior, a las que damos el nombre de sensaciones y sentimientos, son conscientes*»; <sup>1053</sup> aunque más adelante puntualiza: «*La relación de la percepción exterior con el "yo" es evidente. No así la de la percepción interior*». <sup>1054</sup>

De esta forma, parecería que la sensación de lo exterior se localiza en el ámbito consciente del "yo", de la conciencia, apuntando que los demás elementos cognoscitivos y afectivos pueden encontrarse en la parte inconsciente del "yo". En su explicación acerca de la

---

<sup>1049</sup> FREUD, S., "El "yo" y el "ello"". En: López Ballesteros y de Torres, L. y Numhauser Tognola, J., *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 2702-2703. «*Así pues, nuestro concepto de lo inconsciente tiene como punto de partida la teoría de la represión. Lo reprimido es para nosotros el prototipo de lo inconsciente. Pero vemos que se nos presentan dos clases de inconsciente: lo inconsciente latente, capaz de consciencia, y lo reprimido, incapaz de consciencia. Nuestro mayor conocimiento de la dinámica psíquica ha de influir tanto en nuestra nomenclatura como en nuestra exposición. A lo latente, que sólo es inconsciente en un sentido descriptivo y no en un sentido dinámico, lo denominamos preconsciente, y reservamos el nombre de inconsciente para lo reprimido, dinámicamente inconsciente. Tenemos, pues, tres términos: consciente (Cc.), preconsciente (Prec.) e inconsciente (Inc.), cuyo sentido no es ya puramente descriptivo. Suponemos que lo Prec. se halla más cerca de lo Inc. que de lo Cc. y como hemos calificado de psíquico a lo Inc., podemos extender sin inconveniente alguno este calificativo a lo Prec. Latente*».

<sup>1050</sup> ASSOUN, P., *Introducción a la epistemología freudiana*. México DF: Siglo XXI, 2001, p. 182.

<sup>1051</sup> FREUD, S., "Compendio de psicoanálisis". En: López Ballesteros y de Torres, L. y Numhauser Tognola, J., *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 3381. «*Denominamos instintos [Trieb] a las fuerzas que suponemos tras las tensiones causadas por las necesidades del ello. Representan las exigencias somáticas planteadas a la vida psíquica, y aunque son la causa última de toda actividad, su índole es esencialmente conservadora: de todo estado que un ser vivo alcanza surge la tendencia a restablecerlo en cuanto haya sido abandonado*».

<sup>1052</sup> LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.B., *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona: Labor, 1968, p. 367. Voz: REPRESENTACIÓN. «*Término utilizado clásicamente en filosofía y psicología para designar "lo que uno se representa, lo que forma el contenido concreto de un acto de pensamiento" y "especialmente la reproducción de una percepción anterior". Freud contraponen la representación [Vorstellung] al afecto, siguiendo cada uno de estos elementos, en los procesos psíquicos, un diferente destino*».

<sup>1053</sup> FREUD, S., "El "yo" y el "ello"". En: López Ballesteros y de Torres, L. y Numhauser Tognola, J., *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 2705.

<sup>1054</sup> *Ibid.*, p. 2706.

percepción interior, consistente en sensaciones, recuerda a la simplificación del Empirismo –por la que los elementos cognoscitivos se consideran en el mismo plano que los afectos, amparados bajo la característica de “interiores”– pues destaca entre ellos la serie “placer-displacer”. Las representaciones perceptivas, así como las verbales, que considera “huellas mnémicas se encuentran en la conciencia, que es la superficie del “yo”. Explica Freud:

El yo se enriquece con la experiencia del mundo exterior propiamente dicho y tiene en el Ello otra especie de mundo exterior al que intenta dominar. Sustrae libido de él y transforma sus cargas de objeto en estructuras yoicas. Con ayuda del super-yo extrae del Ello, en una forma que aún nos es desconocida, la experiencia histórica en él acumulada.<sup>1055</sup>

La sensación parecería consistir en la alteración fisiológica que se produce cuando la realidad estimula los sentidos, siendo la percepción el aspecto psíquico de esta alteración – formada por diversas representaciones. El recuerdo sería la vuelta a la conciencia de estas representaciones, fruto de sensaciones pasadas, que habían quedado fuera del ámbito consciente. La distinción exacta entre estas nociones no es fácil. Ya Laplanche reconoce que:

En el empleo freudiano, la distinción entre la huella mnémica y la representación como catexis de la huella mnémica, si bien implícitamente presente, no es expresada siempre con claridad. Sin duda, ello es debido a que resulta difícil concebir en el pensamiento freudiano una huella mnémica pura, es decir, una representación totalmente desprovista de catexis, tanto por parte del sistema inconsciente como por parte del sistema consciente.<sup>1056</sup>

Respecto de la consistencia substancial del sujeto, más allá de la propiocepción, cabe tener en cuenta que: *«el estatuto freudiano del sujeto es tal que no existe ni persiste, consistiendo en esas representaciones en las que se disipa simultáneamente»*.<sup>1057</sup> De alguna manera parece asumir una vía humeana para explicar el “yo”, al tomar como fundamento último las representaciones fenoménicas.

Freud plantea otra división del aparato psíquico, organizada también en base a tres instancias: “ello”, “yo” y “superyó”; que no se refieren tanto a cualidades psíquicas sino a lugares psíquicos que aparecen en momentos distintos del desarrollo psíquico. Explica él mismo:

Originalmente, desde luego, todo era ello; el “yo” se desarrolló del ello por la incesante influencia del mundo exterior. Durante esta lenta evolución, ciertos contenidos del ello pasaron al estado preconscious y se incorporaron así al yo; otros permanecieron intactos

---

<sup>1055</sup> Ibid., p. 2726.

<sup>1056</sup> LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.B., *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona: Labor, 1968, p. 368. Voz: REPRESENTACIÓN.

<sup>1057</sup> ASSOUN, P., *Introducción a la epistemología freudiana*. México DF: Siglo XXI, 2001, p. 137.



en el ello, formando su núcleo, difícilmente accesible. Mas durante este desarrollo el joven y débil "yo" volvió a desplazar al estado inconsciente ciertos contenidos ya incorporados, abandonándolos, y se condujo de igual manera frente a muchas impresiones nuevas que podría haber incorporado, de modo que éstas, rechazadas, sólo pudieron dejar huellas en el ello. Teniendo en cuenta su origen, denominamos lo reprimido a esta parte del ello. Poco importa que no siempre podamos discernir claramente entre ambas categorías de contenidos élicos, que corresponden aproximadamente a la división entre el acervo innato y lo adquirido durante el desarrollo del yo.<sup>1058</sup>

A pesar de que el "yo" aparece con posterioridad al "ello" en la vida psíquica, Freud le otorga un papel organizador de la percepción y la movilidad, explicando que: *«suponemos en todo individuo una organización coherente de sus procesos psíquicos, a la que consideramos como su yo. Este "yo" integra la conciencia, la cual domina el acceso a la motilidad; esto es, la descarga de las excitaciones en el mundo exterior, siendo aquélla la instancia psíquica que fiscaliza todos sus procesos parciales»*.<sup>1059</sup> Esto no implica, en el sistema freudiano que el "yo" consciente actúe libremente, sino que asume la idea nietzscheana de G. Groddeck, de que *«aquello que llamamos nuestro "yo" se conduce en la vida pasivamente y que, en vez de vivir, somos "vivididos" por poderes ignotos e invencibles»*.<sup>1060</sup> Explica Freud:

Fácilmente se ve que el "yo" es una parte del Ello modificada por la influencia del mundo exterior, transmitido por el P.-Cc., o sea, en cierto modo, una continuación de la diferenciación de las superficies. El "yo" se esfuerza por transmitir a su vez al Ello dicha influencia del mundo exterior y aspira a sustituir el principio del placer, que reina sin restricciones en el Ello, por el principio de la realidad. La percepción es para el "yo" lo que para el Ello el instinto. El "yo" representa lo que pudiéramos llamar la razón o la reflexión, opuestamente al Ello, que contiene las pasiones.

La importancia funcional del "yo" reside en el hecho de regir normalmente los accesos a la motilidad. Podemos, pues, compararlo, en su relación con el Ello, al jinete que rige y refrena la fuerza de su cabalgadura, superior a la suya, con la diferencia que el jinete lleva esto a cabo con sus propias energías, y el Yo, con energías prestadas. Pero así como el jinete se ve obligado alguna vez a dejarse conducir a donde su cabalgadura quiere, también el "yo" se nos muestra forzado en ocasiones a transformar en acción la voluntad del Ello, como si fuera la suya propia.<sup>1061</sup>

Es interesante notar en la metáfora del caballo y el jinete, que Freud incide en la tolerancia y, a veces, conformación que debe asumir el jinete frente a la voluntad del caballo. La génesis del "yo" a partir del "ello" y su primacía sobre él da al fundador del psicoanálisis la

<sup>1058</sup> FREUD, S., "Compendio de psicoanálisis". En: López Ballesteros y de Torres, L. y Numhauser Tognola, J., *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 3390.

<sup>1059</sup> FREUD, S., "El "yo" y el "ello"". En: López Ballesteros y de Torres, L. y Numhauser Tognola, J., *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 2703-2704.

<sup>1060</sup> *Ibid.*, p. 2707.

<sup>1061</sup> *Ibid.*, p. 2708.

plataforma sobre la que plantear los afectos de un modo completamente distinto al que podía tener en el planteamiento clásico anterior. La razón, vista por Platón como auriga, queda sometida a la fuerza de los afectos y debe, a veces, renunciar a su gobierno.

La perspectiva psicológica clásica aboga por el dominio político de las pasiones como medio para forjar el carácter virtuoso, en el que se disponen adecuadamente los movimientos del apetito. Freud no se muestra tan optimista acerca de esta posibilidad y aborda este aspecto de un modo completamente opuesto, entendiendo que la represión de las pulsiones es la fuente de la enfermedad mental, de la neurosis, viniendo a ser ésta –en mayor o menor grado– la condición humana. Dice Freud:

Lo corriente y normal es que una parte de nuestra excitación anímica sea guiada por el camino de la inervación corporal, y el resultado de ello es lo que conocemos como “expresión de las emociones”. Ahora bien, la conversión histérica exagera esa parte del decurso de un proceso anímico investido de afecto; corresponde a una expresión mucho más intensa, guiada por nuevas vías, de la emoción. Cuando un cauce se divide en dos canales, se producirá la congestión de uno de ellos tan pronto como la corriente tropiece con un obstáculo en el otro.<sup>1062</sup>

Ante el caso de una “congestión” puede que no se produzca la “descongestión” necesaria para restablecer el equilibrio; por imposibilidad física o bien psíquica, cuando las otras instancias psíquicas se opongan (el “yo” o el “superyo”<sup>1063</sup>). En tal caso, se produce un conflicto entre lo que el sujeto experimenta como pulsión y lo que conscientemente acepta. Disiente, así lo explicita, con el planteamiento de Janet:

Ahora ven ustedes en qué radica la diferencia entre nuestra concepción y la de Janet. No derivamos la escisión psíquica de una insuficiencia innata que el aparato anímico tuviera para la síntesis, sino que la explicamos dinámicamente por el conflicto de fuerzas anímicas en lucha, discernimos en ella el resultado de una renuencia activa de cada uno de los dos agrupamientos psíquicos respecto del otro.<sup>1064</sup>

---

<sup>1062</sup> FREUD, S., *Cinco conferencias sobre psicoanálisis; Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986, p. 15.

<sup>1063</sup> FREUD, S., "Compendio de psicoanálisis". En: López Ballesteros y de Torres, L. y Numhauser Tognola, J., *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 3381. «Como sedimento del largo período infantil durante el cual el ser humano en formación vive en dependencia de sus padres, fórmase en el “yo” una instancia especial que perpetúa esa influencia parental y a la que se ha dado el nombre de super-yo. En la medida en que se diferencia del “yo” o se le opone, este super-yo constituye una tercera potencia que el “yo” ha de tomar en cuenta»; FREUD, S. El “yo” y el “ello”. En: FREUD, S., *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 2713. «De este modo podemos admitir como resultado general de la fase sexual, dominada por el complejo de Edipo, la presencia en el “yo” de un residuo, consistente en el establecimiento de estas dos identificaciones enlazadas entre sí. Esta modificación del “yo” conserva su significación especial y se opone al contenido restante del “yo” en calidad ideal del “yo” o “super-yo”. Pero el super-yo no es simplemente un residuo de las primeras elecciones de objeto del Ello, sino también una enérgica formación reactiva contra las mismas. Su relación con el “yo” no se limita a la advertencia: “Así –como el padre– debes ser”, sino que comprende también la prohibición: “Así –como el padre– no debes ser: no debes hacer todo lo que él hace, pues hay algo que le está exclusivamente reservado”. Esta doble faz del ideal del “yo” depende de su anterior participación en la represión del complejo de Edipo, e incluso debe su génesis a tal represión».

<sup>1064</sup> FREUD, S., *Cinco conferencias sobre psicoanálisis; Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986, p. 22.

La vida es entendida desde el conflicto por la pugna entre las pulsiones y lo que el “yo” consciente les concede. La no aceptación (consciente) de ellas comporta su represión,<sup>1065</sup> formando así los complejos –que son representaciones reprimidas cargadas de afecto.<sup>1066</sup> En esta concepción dinámica, se distinguen las pulsiones de las representaciones y de los afectos. Explica Assoun: *«El Affekt no es un hecho psíquico en el mismo plano que la representación: el quantum de afecto (Affektbetrag) es un elemento integrante del proceso psíquico que es fundamentalmente representacional».*<sup>1067</sup>

La tensión psíquica que producen los complejos reprimidos se manifiesta en los sueños y actos fallidos,<sup>1068</sup> en los cuales los complejos reprimidos se disocian y el afecto catectiza una representación neutral. La tarea del psicoanalista es interpretar los sueños y los actos fallidos como síntomas de la tensión interna que deben ser desenmascarados para restablecer el equilibrio del organismo (homeóstasis).<sup>1069</sup> Explica Freud:

El contenido manifiesto del sueño es el sustituto desfigurado de los pensamientos oníricos inconscientes, y esta desfiguración es la obra de unas fuerzas defensoras del yo, unas resistencias que en la vida de vigilia prohíben {verwehren} a los deseos reprimidos de lo inconsciente todo acceso a la conciencia, y que aún en su rebajamiento durante el estado del dormir conservan al menos la fuerza suficiente para obligarlos a adoptar un disfraz encubridor. Luego el soñante no discierne el sentido de sus sueños más que el histérico la referencia y el significado de sus síntomas.<sup>1070</sup>

---

<sup>1065</sup> Ibid., p. 20. *«Ahora bien, sobre esa idea de la resistencia he fundado mi concepción de los procesos psíquicos de la histeria. Cancelar esas resistencias se había demostrado necesario para el restablecimiento; y ahora, a partir del mecanismo de la curación, uno podía formarse representaciones muy precisas acerca de lo acontecido al contraerse la enfermedad. Las mismas fuerzas que hoy, como resistencia, se oponían al empeño de hacer consciente tenían que ser las que en su momento produjeron ese olvido y esforzaron {drängen} afuera de la conciencia las vivencias patógenas en cuestión. Llamé represión {esfuerzo de desalojo} a este proceso por mí supuesto, y lo consideré probado por la indiscutible existencia de la resistencia».*

<sup>1066</sup> Ibid., p. 27. *«Es de todo punto adecuado llamar “complejo”, siguiendo a la escuela de Zurich (Bleuler, Jung y otros), a un grupo de elementos de representación vestidos de afecto».*

<sup>1067</sup> ASSOUN, P., *Introducción a la epistemología freudiana*. México DF: Siglo XXI, 2001, p. 139; LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.B., *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona: Labor, 1968, p. 348. Voz: QUANTUM DE AFECTO. *«Factor cuantitativo postulado como substrato del afecto vivido subjetivamente, para designar lo que permanece invariable en las diversas modificaciones de éste: desplazamiento, separable de la representación, transformaciones cualitativas. El término “quantum de afecto” es uno de los que expresan la hipótesis económica de Freud. El mismo substrato cuantitativo se designa igualmente por términos tales como los de “energía de catexis”, “fuerza pulsional”, “empuje de la pulsión”, o “libido”, cuando la pulsión sexual es la única que interviene. El término “quantum de afecto”, Freud lo utiliza, casi siempre, cuando trata del destino del afecto y de su independencia con respecto a la representación».*

<sup>1068</sup> Cf. FREUD, S., "Esquema del psicoanálisis". En: López Ballesteros y de Torres, L. y Numhauser Tognola, J., *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 2734-2736.

<sup>1069</sup> FREUD, S., *Cinco conferencias sobre psicoanálisis; Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986, p. 29 *«La interpretación de los sueños es en realidad la vía más regia para el conocimiento de lo inconsciente, el fundamento más seguro del psicoanálisis y el ámbito en el cual todo trabajador debe obtener su convencimiento y su formación. Cuando me preguntan cómo puede uno hacerse psicoanalista, respondo: por el estudio de los sueños».*

<sup>1070</sup> Cf. Ibid., p. 30.

Un aspecto a tener en cuenta en la explicación freudiana de la vida psíquica, consecuente con su planteamiento mecanicista, es el determinismo psíquico; principio que conforma y justifica la terapia psicoanalítica. Freud mismo lo explica con las siguientes palabras:

Ya echan de ver ustedes que el psicoanalista se distingue por una creencia particularmente rigurosa en el determinismo de la vida anímica. Para él no hay en las exteriorizaciones psíquicas nada insignificante, nada caprichoso ni contingente; espera hallar una motivación suficiente aun donde no se suele plantear tal exigencia.<sup>1071</sup>

Teniendo por punto de partida un determinismo psíquico de raíz orgánica, la tarea educativa y terapéutica freudiana se desarrolla hacia fines muy distintos a los clásicos: no ya la virtud sino la aceptación, no ya la felicidad sino la resignación, no ya la vocación sino la sublimación. Las técnicas terapéuticas psicoanalíticas son reflejo de este planteamiento antropológico y así resulta que:

Por este motivo no hay contenidos psíquicos insignificantes o azarosos, sino que todo contenido psíquico puede ser síntoma de una represión de las pulsiones psíquicas. La otra vía de descarga pulsional se puede dar mediante la sublimación de la energía pulsional, y así entiende la cultura y el desarrollo humano individual.<sup>1072</sup>

Para el fundador del Psicoanálisis, existen en el psiquismo dos tipos de pulsiones (*trieb*), que el autor considera como fuerzas, que son reflejo de las necesidades fisiológicas.<sup>1073</sup> De entre la variedad de pulsiones, Freud distingue dos, básicas antagónicas: el *Eros*<sup>1074</sup> (llamado también *instinto de amor* o *pulsión de vida*) y el *instinto de destrucción* o *pulsión de muerte*.<sup>1075</sup> Explica Freud:

El núcleo de nuestra esencia está formado por el oscuro Ello, que no se comunica directamente con el mundo exterior y sólo es accesible a nuestro conocimiento por intermedio de otra instancia psíquica. En este Ello actúan los instintos orgánicos, formados a su vez por la fusión en proporción variable de dos fuerzas primordiales (*Eros* y destrucción), y diferenciados entre sí por sus respectivas relaciones con órganos y

---

<sup>1071</sup> Cf. *Ibid.*, p. 33.

<sup>1072</sup> *Ibid.*, p. 49-50.

<sup>1073</sup> FREUD, S., "El "yo" y el "ello"". En: López Ballesteros y de Torres, L. y Numhauser Tognola, J., *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 2017. «A cada una de estas dos clases de instintos se hallaría subordinado un proceso fisiológico especial (creación y destrucción), y en cada fragmento de sustancia viva actuarían, si bien en proporción distinta, instintos de las dos clases, debiendo así existir una sustancia que constituiría la representación principal del *Eros*. [...] Generalizando rápidamente, supondremos que la esencia de una regresión de la libido (por ejemplo, desde la fase genital a la sádico-anal) está integrada por una disociación de los instintos. Inversamente, el progreso desde una fase primitiva hasta la fase genital definitiva tendría por condición una agregación de componentes eróticos».

<sup>1074</sup> LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.B., *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona: Labor, 1968, p. 121-122. Voz: *EROS*. «Término mediante el cual los griegos designaban el amor y el dios Amor. Freud lo utiliza en su última teoría de las pulsiones para designar el conjunto de las pulsiones de vida, oponiéndolos a las pulsiones de muerte. [...] ¿Qué relación debe establecerse entre los términos *Eros* y *Libido*? Cuando Freud introduce *Eros* en *Más allá del principio del placer*, parece asimilar ambos términos [...] La palabra "libido" fue siempre utilizada (también después de la introducción de *Eros*) en una perspectiva económica; designa la energía de las pulsiones sexuales».

<sup>1075</sup> Cf. FREUD, S., "Compendio de psicoanálisis". En: López Ballesteros y de Torres, L. y Numhauser Tognola, J., *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 3382.

sistemas orgánicos. La única tendencia de estos instintos es la de alcanzar su satisfacción, que procuran alcanzar mediante determinadas modificaciones de los órganos, con ayuda de objetos del mundo exterior. Mas la satisfacción instintual inmediata e inescrupulosa, tal como la exige el Ello, llevaría con harta frecuencia a peligrosos conflictos con el mundo exterior y a la destrucción del individuo. El Ello no tiene consideración alguna por la seguridad individual, no reconoce el miedo o, para decirlo mejor, aunque puede producir los elementos sensoriales de la angustia, no es capaz de aprovecharlos. Los procesos posibles en y entre los supuestos elementos psíquicos del Ello (proceso primario) discrepan ampliamente de los que la percepción consciente nos muestra en nuestra vida intelectual y afectiva; además, para ellos no rigen las restricciones críticas de la lógica, que rechaza una parte de esos procesos, considerándolos inaceptables y tratando de anularlos.<sup>1076</sup>

En la explicación psicoanalítica freudiana, la sexualidad cobra importancia en tanto que es la esencia de las pulsiones psíquicas –entendidas esencialmente bajo la noción de pulsión erótica. Dice Freud:

La investigación psicoanalítica reconduce con una regularidad asombrosa los síntomas patológicos e impresiones de la vida amorosa de los enfermos; nos muestra que las emociones de deseo patógenas son de la naturaleza de unos componentes pulsionales eróticos, y nos constriñe a suponer que debe atribuirse a las perturbaciones del erotismo la máxima significación entre los influjos que llevan a la enfermedad, y ello, además, en los dos sexos.<sup>1077</sup>

La neurosis es interpretada como una reacción ante la imposibilidad de satisfacción de las pulsiones eróticas en la realidad, de hecho *«la predisposición a la neurosis deriva de diverso modo de un deterioro en el desarrollo sexual»*.<sup>1078</sup> La enfermedad psíquica es una satisfacción sustitutiva de lo que no ha podido darse en la realidad. Por este motivo, es de vital importancia que la pulsión de vida pueda descargarse adecuadamente, so peligro de romper la homeóstasis psíquica y generar una neurosis.<sup>1079</sup> Así, la terapia busca que el paciente haga consciente el complejo representativo-afectivo y lo reviva, con la finalidad de disolverlo. Explica Freud:

Hemos hallado, en efecto, y para sorpresa nuestra, al principio, que los distintos síntomas histéricos desaparecían inmediata y definitivamente en cuanto se conseguía despertar con toda claridad el recuerdo del proceso provocador, y con él el afecto concomitante, y describía el paciente con el mayor detalle posible dicho proceso, dando expresión verbal al

---

<sup>1076</sup> Ibid., p. 3413.

<sup>1077</sup> FREUD, S., *Cinco conferencias sobre psicoanálisis; Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986, p. 36. En la página 45, explica: «Con el descubrimiento de la sexualidad infantil y la reconducción de los síntomas neuróticos a componentes pulsionales eróticos hemos obtenido algunas inesperadas fórmulas sobre la esencia y las tendencias de las neurosis».

<sup>1078</sup> Ibid., p. 45.

<sup>1079</sup> FREUD, S., "Psicoanálisis". En: López Ballesteros y de Torres, L. y Numhauser Tognola, J., *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 2906. «*La manifestación energética del Eros se llama en psicoanálisis libido*».

afecto. El recuerdo desprovisto de afecto carece casi siempre de eficacia. El proceso psíquico primitivo ha de ser repetido lo más vivamente posible, retrotraído al status nascendi, y "expresado" después. En esta reproducción del proceso primitivo, y tratándose de fenómenos de excitación, aparecen éstos –convulsiones, neuralgias, alucinaciones, etc.– nuevamente con toda intensidad, para luego desaparecer de un modo definitivo. Las parálisis y anestias desaparecen también, aunque, naturalmente, no resulte perceptible su momentánea intensificación.<sup>1080</sup>

Derivado del planteamiento determinista acerca de la dinámica psíquica y de todas sus manifestaciones, la relación del paciente con el terapeuta también queda afectada por esta dinámica en forma de lo que Freud llama "transferencia":

Siempre que tratamos psicoanalíticamente a un neurótico, le sobreviene el extraño fenómeno de la llamada transferencia, vale decir, vuelca sobre el médico un exceso de mociiones tiernas, contaminadas hartas veces de hostilidad, y que no se fundan en ningún vínculo real; todos los detalles de su emergencia nos fuerzan a derivarlas de los antiguos deseos fantaseados del enfermo, devenidos inconcientes. Entonces, revive en sus relaciones con el médico aquella parte de su vida de sentimientos que él ya no puede evocar en el recuerdo, y sólo reviviéndola así en la "transferencia" se convence de la existencia y del poder de esas mociiones sexuales inconcientes.<sup>1081</sup>

De alguna manera, parece implícita en el planteamiento freudiano la imposibilidad de evitar la neurosis y, por lo tanto, la necesidad de un seguimiento psicoterapéutico para evitar un agravamiento de tal trastorno psíquico; sin poder evitar, desgraciadamente, sufrir la neurosis en la propia relación terapéutica y no sólo del paciente hacia su terapeuta sino también del terapeuta hacia su paciente. En la comprensión de la neurosis, es de gran importancia tener en cuenta su convicción de que no hay un salto cualitativo entre salud y enfermedad sino que se encuentran en un continuo, en el cual la salud es –en la práctica– utópica. Explica el mismo Freud:

Sus neurosis [refiriéndose a los neuróticos] no poseen un contenido psíquico propio que no se encuentre también en los sanos, o, como lo ha dicho Carl G. Jung, enferman a raíz de los mismos complejos con que luchamos también los sanos. Depende de constelaciones cuantitativas, de las relaciones entre las fuerzas en recíproca pugna, que la lucha lleve a la salud, a la neurosis o a un hiperrendimiento compensador.

Más allá de las nociones y del sistema que promocionó Freud, *«la identidad freudiana no emerge tan sólo por el descubrimiento del inconsciente o de la sexualidad, sino sobre todo*

---

<sup>1080</sup> FREUD, S., "Estudios sobre la histeria". En: López Ballesteros y de Torres, L. y Numhauser Tognola, J., *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 43.

<sup>1081</sup> FREUD, S., *Cinco conferencias sobre psicoanálisis; Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986, p. 47.

por esa exigencia (epistémica) de una teoría general de las neurosis». <sup>1082</sup> Se debería, por lo tanto, tomar esta idea como referente último de su teorización.

Teniendo una idea general de la propuesta psicoanalítica, entonces, cabe destacar su propuesta antropológica dinámica como el fundamento de la terapia que propone; constituida sobre su consideración evolutiva, determinista y mecánica del aparato psíquico. El planteamiento psíquico freudiano habla de instancias psíquicas, de energía, de una comunicación entre organismo y psique; pero no parece poder afirmarse un sujeto más allá de las representaciones que no fuese, en todo caso, el organismo biológico. Afirma Freud:

El "yo" es ante todo, un ser corpóreo, y no sólo un ser superficial, sino incluso la proyección de una superficie. Si queremos encontrarle una analogía anatómica, habremos de identificarlo con el "homúnculo cerebral" de los anatómicos, que se halla cabeza abajo sobre la corteza cerebral, tiene los pies hacia arriba, mira hacia atrás y ostenta, a la izquierda, la zona de la palabra. <sup>1083</sup>

Como contrapunto a la teoría freudiana, desde el tomismo se entiende que la conciencia y posesión de la propia existencia, es intrínseca a la naturaleza intelectual del alma humana, desde el que emanan las demás potencias. Freud, en cambio, lo concibe inversamente "emergido" desde el "ello", y no cree que que la vida humana sea ni deba ser gobernada desde la razón (o conciencia). En la concepción de Freud, el "yo" o conciencia sería el fruto del desequilibrio energético con capacidad para influir retroactivamente sobre éste, es decir, colaborar o interferir en el balance energético del organismo. Este aspecto o instancia reguladora en psiquismo constituye lo que Freud denomina "yo"; <sup>1084</sup> aunque para Freud, la primera instancia psíquica contenedora de lo heredado e innato, previa al "yo" y que es fundamental para explicar y entender la vida psíquica, es el "ello". <sup>1085</sup>

En Freud, el "yo" es, en realidad, parte del "ello" –instancia psíquica primigenia. Del choque entre el "ello" y la realidad surgen formaciones reactivas en el psiquismo a modo de evolucionismo emergentista. Hay también en este aspecto una contraposición con el planteamiento tomista, para el cual el alma posee las potencias que le son propias al

---

<sup>1082</sup> ASSOUN, P., *Introducción a la epistemología freudiana*. México DF: Siglo XXI, 2001, p. 120.

<sup>1083</sup> FREUD, S., "El "yo" y el "ello"". En: López Ballesteros y de Torres, L. y Numhauser Tognola, J., *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 2709.

<sup>1084</sup> FREUD, S., "Compendio de psicoanálisis". En: López Ballesteros y de Torres, L. y Numhauser Tognola, J., *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 3380. «Bajo la influencia del mundo exterior real que nos rodea, una parte del ello ha experimentado una transformación particular. De lo que era originalmente una capa cortical dotada de órganos receptores de estímulos y de dispositivos para la protección contra las estimulaciones excesivas, desarrolló paulatinamente una organización especial que desde entonces oficia de mediadora entre el ello y el mundo exterior. A este sector de nuestra vida psíquica le damos el nombre de yo».

<sup>1085</sup> Ibid., p. 3380. «Las nociones que tenemos de este aparato psíquico las hemos adquirido estudiando el desarrollo individual del ser humano. A la más antigua de esas provincias o instancias psíquicas la llamaremos ello; tiene por contenido todo lo heredado, lo innato, lo constitucionalmente establecido; es decir, sobre todo, los instintos originados en la organización somática, que alcanzan [en el ello] una primera expresión psíquica, cuyas formas aún desconocemos».

individuo de tal naturaleza, aunque se manifiesten en momentos sucesivos del desarrollo psico-físico.<sup>1086</sup> En la psicología aristotélico-tomista, las potencias no surgen evolutivamente sino que se actualizan paulatinamente con la maduración orgánica.

Interpretar las reacciones afectivas y la conducta humana como elementos derivados determinísticamente de unas pulsiones de base orgánica e impersonal pone de manifiesto el fundamento materialista y determinista del psicoanálisis; cuya dinámica es primordialmente inconsciente. Explicando un caso clínico, dice Freud: *«La conclusión que de todo esto deduje fue que los sucesos importantes, desde el punto de vista patógeno, con todas sus circunstancias accesorias, son fielmente conservados por la memoria, aun en aquellos casos en los que parecen olvidados y carece el enfermo de la facultad de recordarlos»*.<sup>1087</sup>

El olvido neurótico es interpretado como un desplazamiento de una representación inaceptable fuera de la consciencia, a modo de mecanismo de defensa que procura mantener la compatibilidad de las representaciones conscientes con los valores morales. Explica Freud:

Así, pues, el verdadero momento traumático es aquél en el cual llega la contradicción al “yo” y decide éste el extrañamiento de la representación contradictoria, que no es, por este hecho, destruida, sino tan sólo impulsada a lo inconsciente. Una vez desarrollado este proceso, queda constituido un nódulo o núcleo de cristalización para la formación de un grupo psíquico del yo, núcleo en derredor del cual se reúne después todo aquello que habría de tener como premisa la aceptación de la representación incompatible. La disociación de la conciencia en estos casos de histeria adquirida es, por tanto, voluntaria e intencionada o, por lo menos, iniciada, con frecuencia, por un acto de la voluntad. En realidad sucede algo distinto de lo que intenta el sujeto. Este quisiera suprimir una representación, como si jamás hubiese existido, pero no consigue sino aislarla psíquicamente.<sup>1088</sup>

La actividad psíquica que está explicando Freud parece ser la misma a la que desde la psicología tomista se quiere explicar recurriendo a teoría de los sentidos internos –

---

<sup>1086</sup> CANALS VIDAL, F., *Tomás de Aquino: un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: Scire, 2004, p. 163. *«El enfrentamiento al monismo estático de Parménides no obliga a nadie al asentimiento al universal devenir de Heráclito. Precisamente, el aristotelismo introduce la potencia como capacidad de acto para poder afirmar, sin contradicción, que se dé “el acto de lo que es en potencia en cuanto que es en potencia”, es decir, el movimiento. Que algunos llamen “movimiento” a las operaciones del espíritu, lo que santo Tomás sabe y contra lo que no polemiza excesivamente, no significa que él piense el acto del entendimiento y el amor como constitutivamente no permanentes, como cambiantes»*; TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theol.* I q. 77 a. 7 co. *«quod potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus, unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto»*.

<sup>1087</sup> FREUD, S., "Estudios sobre la histeria". En: López Ballesteros y de Torres, L. y Numhauser Tognola, J., *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 93. *Miss Lucy R.*

<sup>1088</sup> *Ibid.*, p. 100. *Miss Lucy R.*



analizada previamente en el presente trabajo; teniendo en cuenta que en el planteamiento tomista se distingue el nivel sensible del racional –división que no aparece en Freud, cuya explicación parece no trascender el horizonte de las representaciones particulares.

Freud parece hacer un uso corriente de la noción “imaginación”, para hablar de la presencia mental de las percepciones y representaciones, y de la actividad psíquica en la cual se opera con ellas, interpretándolas o completándolas en cierto modo –y libremente, durante el sueño. Utiliza el término “memoria” para referirse al recordar, es decir, a la actividad de toma de consciencia de un recuerdo olvidado. La voluntad es entendida por Freud como el consentimiento del individuo en relación a algún movimiento psíquico.<sup>1089</sup>

A pesar de que Freud utiliza nociones que en la psicología aristotélico-tomista dan nombre a las diversas potencias psíquicas, no puede establecerse un paralelismo lógico entre los dos planteamientos; pues la sistematización de la psicología freudiana es demasiado genérica y el criterio de organización del psiquismo en ambos es demasiado diverso. Freud adopta como criterio una dinámica psíquica energética, en la cual los diversos elementos psíquicos son más o menos intensos, son reprimidos, desplazados, sublimados, etc. El “yo” consciente sería la superficie de este aparato psíquico en el cual se vislumbran los diversos movimientos psíquicos. Explica Freud:

Se halla encargado [el yo] de importantes funciones; por su relación con el sistema de la percepción establece el orden temporal de los procesos psíquicos y los somete al examen de la realidad. Mediante la interpolación de los procesos mentales consigue un aplazamiento de las descargas motoras y domina los accesos a la motilidad. Este dominio es, de todos modos, más formal que efectivo.<sup>1090</sup>

Las unidades representativo-afectivas a las que se refiere Freud, recuerdan a lo que desde la psicología tomista se denomina “experimentum”, que es la memoria de los juicios cogitativos en relación a un objeto o situación pasada; que, consecuentemente a la valoración vital cogitativa, son apreciados afectivamente en un determinado sentido.

La existencia de un “experimentum” –síntesis última de la sensibilidad– acerca de un objeto o situación puede conllevar una cierta automaticidad valorativa-emotiva al presentarse nuevamente, pudiendo decir que se “reacciona” a él inconscientemente. Será desde una deliberación racional que el juicio acerca del objeto o situación en cuestión y/o la respuesta afectiva que desencadena podrán ser reconsiderados. Esta profundización cognoscitiva respecto de la cosa y la respuesta afectiva que produce en uno explicita la

---

<sup>1089</sup> Cf. *Ibid.*; FREUD, S., “La interpretación de los sueños”. En: López Ballesteros y de Torres, L. y Numhauser Tognola, J., *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.

<sup>1090</sup> FREUD, S., “El “yo” y el “ello””. En: López Ballesteros y de Torres, L. y Numhauser Tognola, J., *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 2725.

naturaleza intelectual y perfectiva del ser humano –idea que no parece contemplarse en el proceso terapéutico freudiano.

La antropología supuesta en el Psicoanálisis parece cerrarse a la posibilidad de un perfeccionamiento en el obrar humano, en vistas a la expresión plena de la naturaleza personal. Desde su enfoque, parece que la salud (madurez) psíquica humana es un ideal inalcanzable, o cuanto menos, inestable, que se ensayará mientras el individuo pueda ir purgando sus complejos reprimidos –a través de la toma de conciencia de ellos y su aceptación. La concienciación y expresión del trauma como modo de liberar la tensión psíquica y, por lo tanto, minimizar el comportamiento neurótico, es una idea que ya aparece en el tratamiento catártico de Breuer –que Freud toma como principio desde el que se forjará su propuesta:

Se comprenderá que nuestra terapia consista en anular los efectos de las representaciones no abreaccionadas, ya sea haciendo revivir el trauma en el estado sonambúlico, para luego abreaccionarlo y corregirlo, ya sea llevándolo a la consciencia normal en el estado de hipnosis ligera.<sup>1091</sup>

Aún así, hay autores que han intentado conciliar el psicoanálisis con la antropología cristiana, distinguiendo la doctrina psicoanalítica del método psicoanalítico, para así poder intentar un uso “científico” del método. Esta es la interpretación de Roland Dalbiez, con quien Maritain –con cierta cautela– está de acuerdo.<sup>1092</sup> Explica Maritain:

Freud ha podido dejarse llevar hasta exageraciones, pero queda que esta restitución del dinamismo y de la finalidad tiene a los ojos de un tomista un valor muy alto; él ha podido llevar a un exceso tal el rol de los instintos y de la afectividad que cree ver ahí el todo del ser humano, pero queda que ha dirigido poderosamente la atención sobre una parte generalmente negligida del psiquismo del animal dotado de razón porque tal parte está enmascarada por las funciones superiores; ha podido utilizar, por otro lado, un lenguaje excesivamente antropomórfico y mitológico, tal era en nuestra opinión el rescate del justo sentimiento metodológico, si se me permite usar tales términos, que él ha realizado de la psicología como ciencia empíriológica (siendo la desgracia que él mismo ha querido hacer de tal ciencia empíriológica una filosofía del hombre, lo cual embrolló todo). Es en la teoría

---

<sup>1091</sup> FREUD, S., "Estudios sobre la histeria". En: López Ballesteros y de Torres, L. y Numhauser Tognola, J., *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 54.

<sup>1092</sup> MARITAIN, J., "Notes sur le freudisme. (A propos de l'ouvrage de Roland Dalbiez)". *Études Carmélitaines. Congrès International de Psychologie Religieuse. Travaux*, 1938. Vol. 23, núm. 1, p. 131. «Un des mérites du travail de Roland Dalbiez est d'obliger désormais à distinguer la méthode psychanalytique, la psychologie freudienne, et la philosophie freudienne»; *Ibid.*, p. 133. «Le travail de Roland Dalbiez donne à penser que non seulement la méthode psychanalytique –malgré “la forme logiquement très imparfaite que Freud, comme presque tous les grands initiateurs, a donnée à sa découverte”– est un instrument d'investigation capable de fournir des résultats rigoureux, mais encore qu'elle peut conduire à la guérison dans certains cas de névrose»; *Ibid.* 134. «Cela prouve que la méthode psychanalytique, –du point de vue de la thérapeutique ou du point de vue de la simple exploration de l'inconscient–, est une méthode difficile et une méthode dangereuse, et que s'il faut choisir un bon médecin entre mille, il faut choisir un bon psychanalyste entre dix mille. Une découverte peut être bonne en elle-même, mais difficile à manier, et dangereuse, et demande des précautions exceptionnelles, c'est le cas de bien des inventions du monde moderne».

freudiana de la neurosis que el rol de este dinamismo se muestra mejor. En una discusión muy detallada, Roland Dalbiez ha mostrado que los célebres estudios de Pavlov sobre los reflejos condicionales aportan sobre este punto a Freud la más llamativa confirmación.<sup>1093</sup>

Las implicaciones del psicoanálisis a nivel terapéutico, a pesar de los intentos de conciliación, parecen ser incompatibles con el cristianismo, en cuya antropología se defiende la existencia del libre albedrío, la centralidad de la racionalidad y espiritualidad como características esenciales de la persona humana y, también, la posibilidad de alcanzar la virtud por la asistencia de la Gracia divina. Argumenta el profesor Echavarría:

El método psicoanalítico no se puede separar de la doctrina psicoanalítica porque no es sino la aplicación de la ética y de la cosmovisión psicoanalítica. Por eso también es tan difícil separar lo doctrinal de lo experimental en Freud, porque éste presenta la experiencia integrada ya en la interpretación. Si se acepta el método psicoanalítico se termina por aceptar también la filosofía con la que está unida.<sup>1094</sup>

Como alternativa a la propuesta psicoanalítica para explicar "lo inconsciente" en el psiquismo humano, se puede recurrir al planteamiento tomista, en el que ya se tenía en cuenta este aspecto de la vida psíquica; tanto en el ámbito cognoscitivo como en el afectivo.<sup>1095</sup>

En el planteamiento psicológico tomista se contempla la existencia de elementos psíquicos inconscientes, que se clasifican en tres tipos: los que la psicología contemporánea ha convenido en llamar actos reflejos, los primeros movimientos de la sensualidad<sup>1096</sup> y los "experimenta".<sup>1097</sup> Al respecto de la inclusión de estos últimos, consistentes en el cúmulo de juicios cogitativos conservados en la memoria, comenta Giuseppe Butera:

A pesar de que santo Tomás de Aquino guarda silencio al respecto, no hay nada en su psicología que nos impida concluir que los juicios de la facultad cogitativa son naturalmente no-conscientes, es decir, normalmente fuera de nuestra consciencia

---

<sup>1093</sup> Ibid., p. 135-136. T.N.

<sup>1094</sup> ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Universitat Abat Oliba CEU, 2005, p. 765.

<sup>1095</sup> Cf. SANGUINETI, J.J., "La especie cognitiva en Tomás de Aquino". *Tópicos.Revista de Filosofía*, 2011. núm. 40; ECHAVARRÍA, M.F., "La sensualitas según Tomás de Aquino". *Intus Legere Filosofía*, 2011. Vol. 5, núm. 1(2).

<sup>1096</sup> Ibid. «Resumiendo: los motus primo primi son actos de sentir la propia disposición corporal (sentimientos); a partir de ellos se puede seguir, ulteriormente, un movimiento propiamente apetitivo. Los secundo primi, son movimientos apetitivos sensitivos consiguientes a una cognición, que puede ser sensitiva (tanto un conocimiento de un objeto, como un sentimiento corporal), como sobre todo una evaluación de los sentidos internos».

<sup>1097</sup> ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Universitat Abat Oliba CEU, 2005, p. 149. «El experimentum es el producto más elevado de las facultades del nivel sensitivo, y bajo la dirección de la razón universal juega un papel fundamental en la vida práctica y en el conocimiento científico natural. Parece corresponder, aunque en otro marco teórico, a lo que la psicología contemporánea llama vivencia (Erlebnis), y más especialmente, como veremos en breve, al "complejo psíquico". Como entre los objetos de la memoria está uno mismo, hay un experimentum de sí mismo que tiene un rol importante en la vivencia de la propia identidad, aunque no sea el factor decisivo».

inmediata [immediate conscious awareness], y sin embargo, capaces de ser llevados a la mente y articulados en forma de un pensamiento.<sup>1098</sup>

Ciertamente, sería concebible una actividad cogitativa "no-consciente", por cuanto fuese la actualización espontánea del *experimentum* ante una situación, sin una deliberación racional expresa. Este tipo de actividad puede ser de gran interés para el terapeuta, el cual podrá ayudar al paciente a reconocer estos juicios espontáneos y reconsiderar su cualidad obligándole a una nueva reflexión sobre la realidad y a la generación de un nuevo *experimentum*. Pithod establece una conexión entre el "super-yo" freudiano y la cogitativa, reconociendo cierta resonancia de la idea freudiana con la intuición que santo Tomás había desarrollado siglos antes:

No es necesario, [...], rechazar la existencia de toda instancia psíquica que, como hábitos o disposiciones sub-conscientes e incluso inconscientes condicionen la vivencia moral. Normalmente no la determinan, aunque haya patologías en las que sí son determinantes. Tal instancia trans-consciente se liga con el trabajo de la cogitativa, facultad sensible que "juzga" –como una ratio particular– del "hecho" moral. Como es una facultad sensible ella se mueve entre afecciones, símbolos e intuiciones inmediatas.<sup>1099</sup>

Al hacer esta comparación entre nociones que se explican desde marcos teóricos incompatibles, no debe olvidarse que el planteamiento tomista parte de una antropología trascendente, basada en la filosofía aristotélica y en las verdades del cristianismo. Por lo tanto, la relación psique-cuerpo se entiende hilemórficamente, y la naturaleza del individuo humano es racional. La surgencia evolutiva e impersonal del individuo humano que afirma Freud se contrapone directamente con la teoría propuesta por el Aquinate.

Tanto Freud como santo Tomás reconocen una dimensión afectiva en la psique humana pero divergen completamente en su interpretación. Frankl explica que Freud ve al hombre de "*abajo hacia arriba*", cuando lo adecuado es verlo "*de arriba hacia abajo*". Explica Frankl:

También el hombre, si lo reducimos sacándolo de su dimensión específicamente humana y lo proyectamos a los planos de la biología y la psicología, forma imágenes tales que se contradicen entre sí. La proyección sobre el plano biológico da fenómenos somáticos, mientras que la proyección sobre el plano psicológico da fenómenos psíquicos. Sin embargo, a la luz de la ontología dimensional, esta contradicción no contradice la unidad del hombre. No la contradice como tampoco la contradicción entre el círculo y el

---

<sup>1098</sup> BUTERA, G., "Thomas Aquinas and Cognitive Therapy: An Exploration of the Promise of the Thomistic Psychology". *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 2010. Vol. 17, núm. 4, p. 358.

<sup>1099</sup> PITHOD, A., *El alma y su cuerpo: una síntesis psicológico-antropológica*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1994, p. 302

cuadrángulo contradice la realidad de que se trata de proyecciones de un mismo cilindro.<sup>1100</sup>

Para el Psicoanalista, el ser humano es un organismo que desarrolla una psique a causa del conflicto en la satisfacción de sus necesidades orgánicas; para el Aquinate, es un ser de naturaleza espiritual como es manifiesto por su capacidad racional. En cuanto a las potencias afectivas y su dinámica, Martín Echavarría sintetiza la visión tomista de la siguiente forma:

La parte sensitiva humana puede considerarse de dos maneras: en sí misma, o en cuanto participa de la razón. Esta distinción vale especialmente para el apetito sensitivo, que está afectado por el pecado original. El apetito sensitivo humano, en cuanto es dirigido por la razón, alcanza su máximo desarrollo y determinación, y se divide en apetito concupiscible e irascible. Pero en cuanto tiene de operación propia, separadamente de la razón, opera como si fuera una única facultad, más "deprimida", más hundida en la potencialidad e imperfección, y en "perpetua corrupción".<sup>1101</sup>

El "pesimismo" de Freud podría estar refiriendo lo que desde el cristianismo se entiende como el desorden de los afectos, consecuencia del pecado original. Sin embargo, la racionalidad intrínseca a la naturaleza humana orienta el desarrollo humano hacia una manifestación plena en tanto que ser racional, fundamento y guía que el psicoanálisis no contempla. Explica Freud:

El psicoanálisis nos ha dado a conocer un estado patológico –la neurosis obsesiva– en el cual el infortunado "yo" se siente culpable por toda clase de impulsos malvados de los que nada sabe, con los cuales le es imposible identificarse, pese a que conscientemente se ve enfrentado a ellos. Un poco de esto existe en todo ser normal. [...] Cuanto más fuertemente se lo[s] reprima, tanto más activa será la conciencia moral.

El narcisismo del hombre debería conformarse con el hecho de que la deformación onírica, los sueños angustiosos y los punitivos representan otras tantas pruebas de su esencia moral, pruebas no menos evidentes que las suministradas por la interpretación onírica en favor de la existencia y la fuerza de su esencia malvada. Quien disconforme con esto quiera ser "mejor" de lo que ha sido creado, intente llegar en la vida más allá de la hipocresía o de la inhibición.<sup>1102</sup>

El planteamiento psicológico freudiano se desarrolla en base a nociones de la energía física, por lo que su explicación se ve limitada a la analogía con la mecánica energética para hablar del psiquismo y sus procesos. El hilemorfismo, en cambio, es una teoría física – en el sentido clásico del término– fundamental que el tomismo asume como base para la

---

<sup>1100</sup> FRANKL, V.E., *Psicoanálisis y existencialismo: de la psicoterapia a la logoterapia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 50

<sup>1101</sup> ECHAVARRÍA, M.F., *Cuestiones disputadas sobre la verdad. Cuestión vigésimoquinta. La sensualidad. Estudio preliminar*. La Plata: UCALP, 2012, p. 27-28.

<sup>1102</sup> FREUD, S., "La responsabilidad moral por el contenido de los sueños". En: López Ballesteros y de Torres, L. y Numhauser Tognola, J., *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 2895.

explicación del ser humano y que le permite armonizar la trascendencia espiritual humana con su corporalidad material sometida a las leyes de la materia; no por ello abocada a un espiritualismo psicológico. Explica Echavarría:

En todo caso, más allá del detalle biológico, que puede estar superado por los conocimientos biológicos actuales, es importante subrayar que para el Aquinate el conocimiento cabal de la vida emocional implica tener en cuenta no sólo la faceta “psíquica”, sino también la modificación corporal. Así, dice explícitamente el Santo, es insuficiente una definición de la pasión que sólo incluya su aspecto psíquico.<sup>1103</sup>

El cuerpo no es un mero receptáculo, al modo del cuerpo platónico, sino un constituyente material del ser personal humano cuya formalidad es la razón o intelecto. Todo el quehacer humano participa —está impregnado— de racionalidad, de humanidad, en distintos grados. En base a este criterio puede establecerse un orden jerárquico de las distintas potencias psíquicas humanas, clasificables según pertenezcan a la capacidad cognoscitiva o a la capacidad apetitiva.

También es cierto que en los niveles inferiores de actividad vital, parece más difícil la distinción entre la capacidad cognoscitiva y la afectividad o capacidad apetitiva; de tal manera que pueda ser difícil clasificar los actos como pertenecientes a uno u otro ámbito, v.g., el acto instintivo como algo perteneciente al conocimiento o al apetito. Explica Martín Echavarría:

No se dice exactamente lo mismo cuando consideramos que el sentido externo es cognitivo, que cuando lo decimos del sentido interno o de la inteligencia. Lo mismo dígame del apetito, natural, sensitivo y racional. Que en los niveles más bajos de la vida sensitiva la distinción entre lo cognitivo y lo apetitivo sea más tenue y borrosa no debe por ello llamar la atención. A medida que ascendemos en la escala de la vida animal, tal distinción se va acentuando. La diferencia entre el carácter cognitivo del intelecto y apetitivo de la voluntad nos parece más nítida, por ejemplo, que el carácter cognitivo de la estimativa y apetitivo del apetito irascible o concupiscible, y mucho más que la naturaleza cognitiva o apetitiva de las sensaciones corporales.<sup>1104</sup>

Podría ser la interpretación de la esencia psicológica de la actividad instintiva lo que llevase al autor del psicoanálisis a suponer un origen afectivo de la racionalidad. Sin embargo, desde la postura tomista, la racionalidad o capacidad de conocimiento no es entendida como un producto derivado del conflicto psíquico de origen pulsional, afectivo, sino como una potencia que caracteriza al ser humano y que se va manifestando en la medida que el individuo madura.

---

<sup>1103</sup> ECHAVARRÍA, M.F., *Cuestiones disputadas sobre la verdad. Cuestión vigésimoquinta. La sensualidad. Estudio preliminar*. La Plata: UCALP, 2012, p. 32.

<sup>1104</sup> *Ibid.*, p. 49.

La madurez orgánica debe seguirse de una madurez personal por la cual el adolescente progrese hacia la conformación de su sensualidad de tal manera que su ordenación le permita manifestarse en su actos plenamente, como un ser humano, es decir, un ser racional y libre. Se oponen, también en este punto, la propuesta psicoanalítica y la tomista, basadas en planteamientos evolucionista y sustancialista, respectivamente, acerca del ser humano.

En el planteamiento psicoanalítico se parte de un organismo impersonal, al ser las pulsiones energía psíquica que busca liberarse. El planteamiento tomista, en cambio, entiende que el conocimiento se da en distintos grados según la naturaleza del individuo y que éste precede al movimiento afectivo de la persona.<sup>1105</sup>

La persona como sustancia preexistente queda en entredicho en el planteamiento freudiano porque la instancia original es impersonal (Ello) y el "yo" es un producto del conflicto de la energía pulsional y realidad; no sucede así en el planteamiento tomista. El ser personal viene justificado por la naturaleza humana del individuo que va ejercitando sus potencias a medida que va madurando psíquicamente y la conciencia personal emana de la reflexividad del acto intelectual en tanto que trascendente.

La racionalidad es una cualidad que no parece tener un papel significativo en el planteamiento psicoanalítico,<sup>1106</sup> dado que el "yo" es fruto pasivo del conflicto el cual – suponiéndole cierta capacidad autoconsciente– debe lidiar con la descarga de la energía psíquica para minimizar su conflictividad. Santo Tomás de Aquino, entiende que la capacidad racional permite al ser humano conocer la esencia de la realidad que conoce, y que por ella puede ordenar los afectos. Esta ordenación acorde con el conocimiento esencial del ser humano y su naturaleza permite que el ser humano se posea, liberándose así de la vehemencia de los afectos –idea que Freud no comparte al entender que *«somos vividos por fuerzas ignotas»*. Explica Martín Echavarría:

---

<sup>1105</sup> ECHAVARRÍA, M.F., "La sensualitas según Tomás de Aquino". *Intus Legere Filosofía*, 2011. Vol. 5, núm. 1(2), p. 29. Comentando a san Buenaventura, explica Echavarría: *«En el caso de lo que aquí se llama sensualidad se trataría de las potencias "cognitivas y motrices" de orden sensitivo (sentidos externos e internos, apetitos sensitivos y potencias locomotivas), junto con la parte inferior de la razón. Pero esto no parece del todo exacto porque los actos del apetito sensitivo pueden ser imperados y educados por la razón, y, por lo tanto, pasar a formar parte del único posse que tiende a las cosas espirituales, la libertad de arbitrio; de modo semejante a como la razón, abandonando la dirección de las razones eternas (por eso, razón inferior), se puede dejar llevar (junto con la voluntad) por las cosas sensibles, contra las espirituales»*.

<sup>1106</sup> GUNN, J.A., "Ribot and His Contribution to Psychology". *The Monist*, 1924. Vol. 34, núm. 1, p. 12. Comenta el autor: *«Neither Pascal nor Ribot desire to depreciate the value of intellectual work, but they do want us to realize that our mental life is largely an affair of emotion and feeling»*; *Ibid.* 14. El autor apunta una idea interesante, que se refiere a la comprensión de la propuesta psicoanalítica como una respuesta los planteamientos modernos, excesivamente intelectualistas: *«He was largely instrumental in showing us that there are depths to that nature, depths which "associationism" and kindred psychological theories of a purely intellectualist type leave unfathomed and unexplored»*.

El psicoanálisis, inscribiéndose en esta línea [la eliminación de la dimensión contemplativa del intelecto], considera con Schopenhauer que el mundo es “voluntad y representación”, o mejor “pulsión y representación”, y con Nietzsche que el conocimiento no es la posesión intencional de un ente extramental, sino una ficción que se ordena a los fines de la vida pulsional, en el fondo un juguete en manos de las pulsiones inconscientes.<sup>1107</sup>

La distinción entre racionalidad y afectividad –confusa en Freud– que desarrolla la propuesta tomista no significa una independencia o incomunicabilidad entre ellas. Se reconoce que –sobre todo en la dimensión sensitiva– se encuentran más unidas pero no confundidas, ya que el acto de conocimiento es distinto de la pasión. El instinto<sup>1108</sup> sería un ejemplo de un fenómeno psíquico en el cual el conocimiento y la pasión parecen confundirse. Parecido al acto reflejo: gustar lo dulce y apetecerlo, tocar lo suave y disfrutarlo... la reacción instintiva es inconsciente e inmediata. Aunque en la realidad se den ambos aspectos –el cognoscitivo y el apetitivo– simultáneamente, son realmente distintos.

Rudolf Allers, desarrollando el tema, comenta: «*Los instintos no parecen diferentes de los reflejos a una pura descripción. Son únicamente reacciones más complejas, compuestas de muchos reflejos, que se siguen unas a otras según una ley determinada y que se hallan concertadas en pura reciprocidad*»;<sup>1109</sup> aunque, en aras a la precisión psicológica, es necesario tener en cuenta que los instintos son tendencias naturales, mientras que los reflejos son reacciones inevitables. Estos autores parecen confundir el instinto con el “acto instintivo”, la tendencia o disposición y la acción que sigue tal tendencia. La necesidad de la reacción refleja no es comparable a la conducta respondiente instintiva; lo cual se hace evidente en la posibilidad de condicionar la tendencia instintiva, pero no la reacción refleja. La explicación puramente fenoménica, focalizada en los actos psíquicos, parece más proclive a caer en este tipo de imprecisiones, con la consecuente confusión entre actos de naturaleza distinta.

Considerar bajo el mismo prisma los reflejos y los instintos es una imprecisión y no justifica por ello la idea evolucionista contenida en la propuesta psicoanalítica –derivada de una distinción de grado entre reflejos e instintos–, según la cual la racionalidad deriva de lo inferior, llámese actividad pulsional o bien instinto. Explica Allers:

---

<sup>1107</sup> ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Universitat Abat Oliba CEU, 2005, p. 142.

<sup>1108</sup> ALLERS, R., *Naturaleza y educación del carácter*. Barcelona: Labor, 1950, p. 69. «*Todo instinto que merezca llamarse así en sentido estricto es una actividad, dirigida, en cuanto tal, hacia una situación futura por realizar [...]. El resultado positivo, es decir, la situación realizada por una acción, es en cuanto objetivo logrado de la acción, el valor realizado, cuyo conocimiento precede, junto con el aprecio de su apetibilidad, al complejo de la conducta. Ello quiere decir que hemos de preguntar siempre por los valores anhelados en las llamadas acciones instintivas*».

<sup>1109</sup> *Ibid.*, p. 66.



Es cierto que lo orgánico, y también, por consiguiente, el aspecto de su funcionamiento que entendemos por instinto, “fundamenta” las actividades “superiores”, por cuanto estas últimas suponen, a causa de la naturaleza psicofísica indivisible del hombre, aquellas otras; pero no “proceden” de las actividades orgánicas por transformación alguna (cosa que se afirma con demasiada frecuencia, pero que nunca se ha explicado).<sup>1110</sup>

Aunque Allers no es preciso en la distinción entre reflejo e instinto, mantiene la imposibilidad de la evolución de lo inferior a lo superior; lo cual queda correctamente fundamentado cuando se reconoce un salto cualitativo entre uno y otro, y no simplemente de complejidad.

Una última idea que se quiere poner de relieve frente al planteamiento evolucionista freudiano, es la anterioridad del conocimiento a la pasión, entendiendo que el movimiento afectivo es respuesta a algo conocido en cuanto significativo para el conocedor. Así se entiende desde la perspectiva tomista:

Como sucede con las cosas inteligibles, que algo que es aprehendido no mueve a la voluntad si no se aprehende bajo la razón de bueno o malo, por lo que el intelecto especulativo no dice nada sobre imitar o huir, como se dice en III *De anima*; así también sucede en la parte sensitiva, que la aprehensión de lo sensible no causa ningún movimiento, si no se lo aprehende bajo razón de conveniente o de inconveniente. [...] Pero la facultad que aprehende esas razones de conveniente y no conveniente parece ser la fuerza estimativa, por la que la oveja huye del lobo y sigue a su madre. Esta facultad es respecto del apetito de la parte sensible lo que el intelecto práctico al apetito de la voluntad. Por ello, propiamente hablando, la sensualidad empieza en el confín de la estimativa y la apetitiva que le es consiguiente, de modo tal que así se refiera la sensualidad a la parte sensitiva como el libre arbitrio a la parte intelectual.<sup>1111</sup>

Así pues, lejos de caer en un intelectualismo, la doctrina tomista es capaz de dar una explicación de la dinámica afectiva animal y humana, admitiendo la inconsciencia en los primeros movimientos de la sensualidad, sin negar por ello la capacidad de hacerlos conscientes y de poder habituar la dinámica afectiva según el orden de la razón, superando la resignación o aceptación de la incontrolabilidad de las pasiones y afirmando la posibilidad de conformarlas según la virtud.

---

<sup>1110</sup> Ibid., p. 72.

<sup>1111</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.* Lib. 2. Dist. 24. q. 2 a. 1 co. «*Sicut autem est in intelligibilibus, quod illud quod est apprehensum, non movet voluntatem nisi apprehendatur sub ratione boni vel mali, propter quod intellectus speculativus nihil dicit de imitando, vel fugiendo, ut in 3 de anima dicitur; ita etiam est in parte sensitiva, quod apprehensio sensibilis non causat motum aliquem, nisi apprehendatur sub ratione convenientis vel inconvenientis [...] Vis autem apprehendens huiusmodi rationes convenientis et non convenientis, videtur virtus aestimativa, per quam agnus fugit lupum et sequitur matrem; quae hoc modo se habet ad appetitum partis sensibilis, sicut se habet intellectus practicus ad appetitum voluntatis; unde, proprie loquendo, sensualitas incipit ex confinio aestimativae et appetitivae consequentis, ut hoc modo se habeat sensualitas ad partem sensitivam, sicut se habet voluntas et liberum arbitrium ad partem intellectivam*».

### 7.3 *Psicologías del aprendizaje*

La finalidad de este apartado es valorar las aportaciones de las diversas teorías del aprendizaje (sobre todo el conductismo y sus variantes), a la luz de la doctrina tomista de los sentidos internos.

El término "aprendizaje", en los planteamientos psicológicos ambientalistas, se refiere a la incorporación de patrones conductuales que el aprendiz asocia a alguna situación. La psicología conductista sería una de ellas; aunque la adquisición de estos patrones también puede explicarse desde un planteamiento cognitivista como el piagetiano, en el cual los esquemas que configuran el conocimiento según este autor, son patrones de acción o esquemas de algún modo vinculados con ella. También desde otros planteamientos psicológicos se puede abordar la explicación acerca del aprendizaje conductual, el cual parece proponerse como el método educativo idóneo –aunque sea el que menos aprovecha la capacidad racional humana.

La adhesión exclusiva al método científico moderno como paradigma comportó que el materialismo fuese penetrando en las explicaciones acerca del ser humano. Por un lado, los descubrimientos en el campo de la neurología y la fisiología fueron los puntos de partida para teorizar acerca del conocimiento humano desde esta nueva perspectiva. Por otro lado, se asumió la propuesta de la psicología comparada, que hacía equivalentes el aprendizaje humano y el de los demás animales –respaldada por la teoría darwiniana. Así, la Etología y la Psicología Evolutiva –además de la neurología– ganaron peso en cuanto perspectivas óptimas desde las que explicar la actividad humana.<sup>1112</sup>

En el planteamiento epistemológico conductista, el proceso de captación de las esencias no es ya la manera en que se entiende el conocimiento, sino que es concebido como una complejización de las respuestas reflejas básicas, cuyo desarrollo selecciona el ambiente –principio ampliamente desarrollado por Charles Darwin.<sup>1113</sup> La riqueza del conocimiento y la conducta humanas son difíciles de explicar como un proceso de complejización conductual derivada de los reflejos básicos; aunque, este modo de estudiar el comportamiento animal es más fácil porque es simple y observable. Con la intención de explicar el ser humano desde esta perspectiva, nació la psicología comparada, punto de partida del Conductismo. Pese a admitir una mayor complejidad en la conducta del ser humano, este nuevo enfoque lo considera simplemente eso, un animal más complejo.<sup>1114</sup>

---

<sup>1112</sup> Las bases neuronales de la psicología de la percepción fueron apuntadas por autores de la escuela de la Gestalt, como Köhler, con la noción de "isomorfismo". Cf. AYOB, G., "The Aspect-Perception Passages: A Critical Investigation of Köhler's Isomorphism Principle". *Philosophical Investigations*, 2009. Vol. 32, núm. 3.

<sup>1113</sup> Cf. DARWIN, C., *El origen de las especies*. Madrid: Espasa-Calpe, 1987.

<sup>1114</sup> Cf. WINDHOLZ, G., "Pavlov vs. Köhler: Pavlov's little-known primate research". *Pavlov.J.Biol.Sci.*, 1984. Vol. 19, núm. 1.

Los primeros experimentos en aprendizaje animal se desarrollaron en el campo de la fisiología. Las respuestas fisiológicas incondicionadas constituyeron el punto de partida de la experimentación en las respuestas conductuales condicionadas. La capacidad de control y predicción de la conducta animal se instauró como un nuevo modo de hacer psicología, por el que podría erigirse como disciplina científica: mensurable, objetiva y predictiva. Para lograr este objetivo, sin embargo, se debían abandonar todos los conceptos no-científicos que habían caracterizado la jerga psicológica hasta el momento: consciencia, pensamiento, deseo, etc., y utilizar conceptos adecuados al lenguaje científico. Barbado sintetiza así el argumento a favor del método conductista que propone C. Read:

Para hacer una psicología completa, verdaderamente integral, no basta estudiar la psicología del hombre adulto, normal y civilizado, sino que es preciso comparar sus procesos psíquicos con los del niño, los del salvaje y los de los animales de toda la escala zoológica. Pero para hacer el estudio comparado del hombre con el animal hay que prescindir de la consciencia, porque no está demostrado que los animales la tengan. Luego se debe prescindir siempre de los datos que pudiera suministrarnos esta facultad y se debe estudiar una psicología puramente relacionista y desde un punto de vista externo.<sup>1115</sup>

Aunque los primeros descubrimientos sobre reflexología pertenecen a fisiólogos rusos, la escuela conductista fue acogida y desarrollada con gran entusiasmo en los Estados Unidos de América, deviniendo el paradigma de la psicología americana. Barbado reflexiona al respecto:

Si se da por supuesto que la mayor parte de los psicólogos modernos son deterministas, y a esto se suma el que en casi todos los escritores de la América del Norte late un fermento de pragmatismo –una prueba más de influencia del medio–, se comprenderá fácilmente que las tendencias innovadoras hayan encontrado amplio eco en aquella región, un eco más atenuado en Inglaterra y sólo alguna que otra resonancia en el continente europeo no obstante haber partido de aquí el primer impulso.<sup>1116</sup>

Dentro de la corriente conductista se pueden distinguir aquellos que defienden que la conducta observable es suficiente para explicar la vida animal y humana, siendo el uso de términos “no-científicos”, residuos filosóficos a extinguir; de otros que, manteniéndose en un paradigma conductista, aceptan la existencia e influencia de lo mental –en un sentido amplio– en la conducta: deseos, impulsos (*drives*), mapas cognitivos, etc.<sup>1117</sup>

Seguidamente se repasará la historia del Conductismo desde sus máximos representantes, distinguiendo los que defendieron un “conductismo radical”, de aquellos conductistas

---

<sup>1115</sup> BARBADO, M., *Introducción a la psicología experimental*. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1943, p. 424-425.

<sup>1116</sup> *Ibid.*, p. 424.

<sup>1117</sup> Cf. TOLMAN, E.C., *Purposive behavior in animals and men*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1967.

“metodológicos”. Se distinguirán tres estadios en el desarrollo de la propuesta conductista: un primer conductismo, conocido como “conductismo clásico”, encarnado por Ivan Pavlov y John Watson; un segundo estadio en el que se modifica el planteamiento anterior, que se conoce como modelo del “condicionamiento operante”, cuyos representantes son E.L. Thorndike y B.F. Skinner; finalmente, se va a hacer mención de la teoría de A. Bandura, quien destaca el factor social en el condicionamiento, evidenciando la fuerza de la imitación de modelos conductuales.

Iván Pavlov (1849-1936) es un antecedente del Conductismo, al descubrir el condicionamiento en sus experimentos sobre la digestión animal. Este fisiólogo ruso infirió, a partir de los descubrimientos sobre el condicionamiento, que la actividad animal se podía entender en términos de conducta o reflejos, explicable como un fenómeno esencialmente neurológico.<sup>1118</sup> Defendía que la actividad psíquica era el resultado de la actividad fisiológica (cerebral) y que, consecuentemente, se debía estudiar desde un enfoque fisiológico.<sup>1119</sup>

Basándose en los estudios que realizó sobre la digestión animal, distinguió dos tipos de conductas: los reflejos incondicionados y los reflejos condicionados, que se referían – respectivamente– a una relación permanente o temporal entre un agente externo y una actividad del organismo.<sup>1120</sup>

Pavlov distingue dos tipos de reflejos incondicionados: los simples, e.g. toser cuando uno se atraganta, y los complejos, que identifica con los instintos.<sup>1121</sup> Los reflejos permitían que los animales estuviesen en equilibrio respecto de su entorno.<sup>1122</sup> El concepto de equilibrio, entendido como relación entre individuo y entorno, es de gran relevancia para la psicología porque es la esencia del dinamismo psíquico en los planteamientos materialistas y

---

<sup>1118</sup> PAVLOV, I.P., *Conditioned reflexes and psychiatry*. New York: International Publishers, 1941, p. 166. «*The conditioned reflex –has now become an independent physiological term for or signifying a definite nervous phenomenon*».

<sup>1119</sup> *Ibid.*, p. 166. «*It seems reasonable that as psychic activity is the result of the physiological activity of a definite mass of the cerebrum, its study should proceed along physiological lines (on the same principles that the activities of all the other parts of an animal organism are now being successfully studied)*»; EDINGER, L., "Brain Anatomy and Psychology". *The Monist*, 1901. Vol. 11, núm. 3, p. 357-358. «*In the first place, and guarding against the common mistake of constantly substituting human sensations and desires, it is soon apparent that a great deal, including search for and seizing of food, can be ascribed directly to reflex movements. The frog does not search for the worm, but the moving worm, when sufficiently perceived by eye and ear, sets into motion the process, on the frog's part, of catching it*».

<sup>1120</sup> PAVLOV, I.P., *Conditioned reflexes and psychiatry*. New York: International Publishers, 1941, p. 169. «*On the ground of the above facts we might rightly name a permanent connection between an external agent and the activity of the organism called forth in response to it "an unconditioned reflex", while a temporary connection may be defined as "a conditioned reflex"*».

<sup>1121</sup> WINDHOLZ, G., "Pavlov vs. Köhler: Pavlov's little-known primate research". *Pavlov.J.Biol.Sci.*, 1984. Vol. 19, núm. 1, p. 27. «*It should be noted that in Pavlov's (1949) conceptualization "instinct" referred to generalized unconditional reflexes*».

<sup>1122</sup> PAVLOV, I.P., *Conditioned reflexes and psychiatry*. New York: International Publishers, 1941, p. 169. «*The animal organism as a system exists in surrounding nature only by means of a constant balancing of this system and its environment, i.e. by means of definite reactions of the living system to the excitations reaching it from outside, which in the case of the higher animals is effected mainly by means of the nervous system in the form of reflexes*».

mecanicistas, que entienden la actividad del individuo como “reactividad”. Buytendijk, destacando la insuficiencia de la explicación de la actividad animal basada en la noción de “reflejo”, explica:

Todos los actos del mundo animal, hasta las reacciones instintivas más simples de defensa y ataque, tienen esta forma. No son reflejos, sino actos que se configuran gradualmente, en estrecha relación con el aspecto que toma la situación. En esta elaboración sucede “como si” proviniese de un diseño inteligente.<sup>1123</sup>

El reflejo no es elemento de la acción sino su caso límite.<sup>1124</sup> *«El examen atento de un acto instintivo en los animales inferiores –estrellas de mar, cangrejos– revela que los reflejos no son sino casos límite de actos que, en la naturaleza, manifiestan siempre la ligazón de las formas sensoriales y las formas motrices en el seno de un ciclo funcional».*<sup>1125</sup> Una diferencia fundamental entre reflejos y actos instintivos es la variabilidad; mientras que los primeros son de variabilidad mínima, los segundos no –aunque sean “constantes”, como el tema de una composición musical, apunta Buytendijk. De alguna manera, Buytendijk abre la puerta al factor cognitivo como interviniente en el acto instintivo, que explicaría la variabilidad de acciones en relación a la situación.<sup>1126</sup>

Los reflejos condicionados se constituirían por la variabilidad del entorno, por ejemplo, no pudiendo satisfacer de forma simple el instinto de alimentarse, el animal aprendería ciertos estímulos como señales y los relacionaría con conductas determinadas –formándose así un reflejo condicionado– que le permitirían alimentarse. Sin embargo, la condición esencial para la formación de una conexión temporal (reflejo condicionado) es la coincidencia temporal –una o varias veces– de un estímulo indiferente con uno incondicionado.

Pavlov afirma que, en esencia, la conducta social humana se puede explicar en base a los reflejos condicionados –estímulos-signo vs. Conducta determinada–, i.e. el individuo responde a ciertos estímulos con una conducta determinada, que le permite lograr un resultado favorable a sus intereses.<sup>1127</sup>

Pavlov distinguió, además, un segundo sistema de señales –afirmando, de esta forma, una actividad que trasciende la mera conducta– mediante el cual explicaba el lenguaje humano y cómo influía en la conducta humana. Los estímulos no eran señales directas de la realidad sino símbolos. Así, *«Pavlov explicó las diferencias inter-especies entre los organismos superiores en términos del tipo de comportamiento de la especie, con el*

---

<sup>1123</sup> BUYTENDIJK, F.J.J., *Traité de psychologie animale*. París: Presses Universitaires de France, 1952, p. 207. T.N.

<sup>1124</sup> Cf. *Ibid.*, p. 211.

<sup>1125</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>1126</sup> *Ibid.*, p. 206. *«L'acte instintif, lui aussi, se produit au sein du cycle fonctionnel clos, par quoi l'animal vit en corrélation avec son ambiance. Ce qui se manifeste en ces phénomènes vitaux, c'est l'ordre et la subdivision par catégories, le dessein schématique de ce qui doit venir et l'utilisation du passé».*

<sup>1127</sup> Cf. PAVLOV, I.P., *Conditioned reflexes and psychiatry*. New York: International Publishers, 1941, p. 169-171.

*segundo sistema de señales como la principal característica distintiva entre el ser humano y las especies no humanas».*<sup>1128</sup>

En la formación de conexiones temporales –explica Pavlov– se pueden dar dos situaciones, básicamente: (1) una generalización del reflejo condicionado, por la cual dos estímulos provocan una misma reacción conductual; o (2) una inhibición de la respuesta conductual que puede terminar en una extinción del reflejo condicionado. Estas situaciones se darán, en parte, en función de la intensidad del estímulo. En la experimentación con animales, por ejemplo, se podía dar la situación por la que el perro salivara no sólo al oír una campana determinada sino cualquier tipo de sonido parecido a la campana; o también, la falta de recompensa extinguiría progresivamente el reflejo condicionado.

Pavlov recurre a la fisiología animal para explicar la conexión temporal (o reflejo condicionado) –que identifica con lo que los psicólogos llaman asociación– y pretende sea éste el mecanismo que explique científicamente los temperamentos naturales, las neurosis, psicosis y las demás psicopatologías.<sup>1129</sup> Esta relación que Pavlov establece entre la personalidad patológica y su génesis reflexológica ha sido sustituida, desde el giro cognitivista, por explicaciones que consideran las creencias y expectativas del individuo como factores que también influyen –y de forma principal– en la configuración de la personalidad y de sus posibles desarrollos patológicos. Desde la psicología tomista se puede abordar esta temática desde el dinamismo de los sentidos internos y sus interrelaciones: imágenes, atribución de intenciones y recuerdos. Sobre ello se profundizará más adelante, destacando la mayor riqueza del planteamiento tomista frente a la simplificación funcionalista del Conductismo “clásico”.

John B. Watson (1878-1958) es considerado el fundador del conductismo como teoría psicológica, caracterizada por una fuerte crítica al introspeccionismo<sup>1130</sup> de Wundt –una psicología centrada en la conciencia– y deseosa de elaborar una psicología basada en lo observable. Para ello el primer objetivo fue desechar los conceptos “no científicos” de las psicologías anteriores o, al menos, reformularlos.

En sus primeros esfuerzos para alcanzar uniformidad en la materia de estudio y en la metodología, el conductista empezó su propia formulación del problema de la psicología desechando todas las formulaciones medievales. Echó de su vocabulario científico todos

---

<sup>1128</sup> WINDHOLZ, G., "Pavlov vs. Köhler: Pavlov's little-known primate research". *Pavlov.J.Biol.Sci.*, 1984. Vol. 19, núm. 1, p. 23. T.N.

<sup>1129</sup> Cf. PAVLOV, I.P., *Conditioned reflexes and psychiatry*. New York: International Publishers, 1941, p. 171-186.

<sup>1130</sup> Comenta Barbado al respecto, en: BARBADO, M., *Introducción a la psicología experimental*. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1943, p. 431. «Lo que principalmente caracteriza esta tendencia es la exclusión total del método introspectivo. Para desacreditarle, miran con lente de aumento su ineficacia, sus lagunas y sofismas; pero sin emplear más argumentos que los muy conocidos y resobados».

los términos subjetivos como: sensación, percepción, imagen, deseo, propósito y hasta el pensamiento y la emoción en su definición subjetiva.<sup>1131</sup>

La forma de abordar el estudio de la psicología que emprende Watson recuerda al que Descartes utilizó para la filosofía, ambos preocupados por un método seguro al que atenerse para avanzar en el conocimiento de la materia; sin embargo, completamente opuestos, pues Descartes evidenció como primer principio la conciencia de sí y Watson, la conducta externa. En este sentido, Watson rechaza la validez de la conciencia como fundamento, aún en los intentos de estudiarla científicamente que emprendieron los psicólogos experimentales. Dice Watson: *«todo lo que Wundt y sus estudiantes realmente consiguieron fue substituir la palabra "alma" por la palabra "conciencia"»*.<sup>1132</sup> Acusa a los introspeccionistas de no decir qué es la conciencia, sino de atribuirle cosas que luego pretendían encontrar en ella.

El primer conductismo, siguiendo la idea de Watson, no dista de la fisiología<sup>1133</sup> en su esencia sino en su perspectiva: la fisiología se interesa por el funcionamiento de las partes del animal y el conductismo, por el funcionamiento holístico de todas esas partes, es decir, en lo que el animal hará de la mañana a la noche y de la noche a la mañana. El interés del conductismo en conocer el comportamiento tiene la finalidad última de poder predecirlo y controlarlo;<sup>1134</sup> es decir, predecir la respuesta ante cierto estímulo, o también, inferir el estímulo a partir de la respuesta observada.

Watson distingue respuestas externas e internas, aprendidas<sup>1135</sup> y no-aprendidas. La reformulación de los fenómenos psicológicos se reducirá a tres tipos de conducta: motora, visceral (emociones y sentimientos) y laríngea (lenguaje y pensamiento).<sup>1136</sup>

Para la psicología entendida como ciencia de la conducta, además de un vocabulario apropiado, se debe explicar el comportamiento en términos de estímulo –que puede ser

---

<sup>1131</sup> WATSON, J.B., *Behaviorism*. New York: W. W. Norton & Company, Inc, 1925, p. 6.

<sup>1132</sup> Cf. *Ibid.*, p. 5. T.N.

<sup>1133</sup> BARBADO, M., *Introducción a la psicología experimental*. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1943, p. 421-422. *«Primeramente suponen que todo fenómeno psíquico es en realidad una corriente nerviosa que se engendra por la acción de un estímulo externo sobre un órgano sensorial, sigue la trayectoria de las vías nerviosas y aparece otra vez al exterior como modificación de los órganos musculares o glandulares. Luego esencialmente es una reacción con que responde el organismo a los excitantes externos, y por tanto, desde el punto de vista reaccional deben ser consideradas todas las funciones psíquicas»*.

<sup>1134</sup> WATSON, J.B., *Behaviorism*. New York: W. W. Norton & Company, Inc, 1925, p. 11. *«It is the business of behavioristic psychology to be able to predict and to control human activity. To do this it must gather scientific data by experimental methods»*.

<sup>1135</sup> Watson habla –en un sentido distinto al clásico– de la formación de hábitos. *Ibid.*, p. 162. *«Some stimulus in the outside environment or in the inside environment (please remember that the so-called "absence" of a stimulus is also a perfectly good stimulus) sets the individual moving. He may move in many ways, do many hundreds of things, before he blots out stimulus A or moves himself beyond its range. If, when he gets into the same situation again, he can accomplish the one or the other of these results more rapidly and with fewer movements, then we say he has learned or has formed a habit»*; p. 166. *«In other words, when a complicated habit is completely analyzed, each unit of the habit is a conditioned reflex»*.

<sup>1136</sup> Cf. WATSON, J.B., "The Place of Kinaesthetic, Visceral and Laryngeal Organization in Thinking". *Psychol.Rev.*, 1924. Vol. 31, núm. 5.

cualquier objeto del entorno o cambios fisiológicos del propio individuo– y respuesta, que es cualquier actividad del animal. Sus experimentos le permitieron descubrir que hay sólo dos estímulos que provocan una respuesta incondicionada de miedo: un sonido fuerte y la pérdida de equilibrio. Mediante experimentos basados en las respuestas incondicionadas, Watson logró provocar respuestas conductuales condicionadas.

La ciencia del comportamiento está caracterizada por un fuerte pragmatismo conceptual y metodológico. Además, Watson pretende explicar la conducta animal y humana, no sólo proponiéndola como la nueva psicología, sino entendiendo la teoría conductista como la base sobre la que desarrollar las ciencias mentales y morales.<sup>1137</sup> Explica Watson: «*Para nosotros, entonces, no hay instintos –ya no necesitamos este término en psicología. Todo lo que acostumbrábamos a llamar “instinto” es hoy el resultado, en gran parte, del entrenamiento –pertenece al comportamiento aprendido del ser humano.*»<sup>1138</sup>

Watson también niega la herencia de la capacidad, el talento, el temperamento, la constitución y características mentales; las cuales dependerían del entrenamiento (training) que se da principalmente en la primera infancia.<sup>1139</sup> Además, desestima la utilidad del término “memoria” por sus connotaciones filosóficas y la mayor simplicidad y fuerza explicativa de la “retención de hábitos”.<sup>1140</sup>

En cambio, el autor no niega que exista un cierto número de reacciones comunes a todos los seres humanos. En los animales se dan comportamientos no-aprendidos, presentes desde el nacimiento o que aparecen en un momento determinado, algunos se conservarán toda la vida y otros se extinguirán. En el ser humano, considera los siguientes: estornudar, el hipo, llorar, la erección del pene, los esfínteres, los primeros movimientos de los ojos, sonreír, mover las extremidades y la cabeza (reflejo de prensión, sostener la cabeza en posición erguida, acercamiento de la boca a un estímulo táctil facial, etc.), gatear, ponerse de pie y andar, cerrar los párpados.<sup>1141</sup>

Así como William James habla de “corriente de consciencia” (*stream of consciousness*), Watson dice utilizar un concepto análogo: “corriente de actividad” (*activity stream*), en la

---

<sup>1137</sup> Cf. WATSON, J.B., *Behaviorism*. New York: W. W. Norton & Company, Inc, 1925, p. 17-18. Ver Anexo II.

<sup>1138</sup> Cf. *Ibid.*, p. 74. T.N.

<sup>1139</sup> *Ibid.*, p. 82. «*Give me a dozen healthy infants, well-formed, and my own specified world to bring them up in and I'll guarantee to take any one at random and train him to become any type of specialist I might select –doctor, lawyer, artist, merchant-chief and, yes, even beggar-man and thief, regardless of his talents, penchants, tendencies, abilities, vocations, and race of his ancestors.*»

<sup>1140</sup> *Ibid.*, p. 179. «*So, instead of speaking of memory, the behaviorist speaks of the retention of a given habit in terms of how much skill has been retained and how much has been lost in the period of no practice. We do not need the term “memory”, shot through as it is with all kinds of philosophical and subjective connotations.*»

<sup>1141</sup> Cf. *Ibid.*, p. 90-101. Watson asume la posibilidad de que sean un reflejo condicionado, derivado de la respuesta no-aprendida de cerrar los ojos cuando se toca la córnea del ojo con un objeto.



cual aparecen y desaparecen determinadas actividades (conductas aprendidas o no aprendidas).<sup>1142</sup>

Las emociones son consideradas un tipo de respuesta, no distintas en su esencia de respirar, agarrar objetos (grasping) u otras respuestas no-aprendidas. "Miedo" (fear), "Ira" (rage) y "Amor" (love) son las tres respuestas básicas –ya presentes desde el nacimiento– que son evocadas por tres tipos de estímulos: el miedo, por un sonido fuerte o la pérdida de soporte; la ira, por la restricción del movimiento corporal; y el amor, por las caricias, las cosquillas, o mecer suavemente. Watson admite la posibilidad de que haya otros estímulos que provoquen estas respuestas, pero mantiene que éstas son las respuestas básicas, que forman el núcleo del que van a derivarse todas las reacciones emocionales.<sup>1143</sup>

Además, en todas las respuestas emocionales predominan los factores viscerales y glandulares; siendo las expresiones "corazón roto" o "corazón apesadumbrado", más que simples expresiones literarias. La naturaleza oculta de estas respuestas había dificultado su verbalización y categorización, llevando a los freudianos a entenderlas como "complejos inconscientes" o "deseos reprimidos". Watson se propone, desde la ciencia de la conducta, poder estudiarlos y verbalizarlos científicamente.<sup>1144</sup>

En sus experimentos sobre condicionamiento –especialmente polémico el de "el pequeño Albert"–, Watson pudo comprobar que las respuestas emocionales condicionadas podían transferirse a otros estímulos, e.g. el miedo a la rata blanca se puede transferir a otros objetos parecidos: una barba blanca, un peluche, etc. De ello infiere que es posible el procedimiento contrario, es decir, la diferenciación de la reacción emocional, que consistiría en limitar la respuesta a un estímulo bien determinado. Cuando se logra este estadio, sólo el objeto o situación en la que uno fue condicionado originalmente evoca la respuesta.

Con estos experimentos concluyó que no hay suficientes evidencias de la herencia de los patrones de conducta emocional, al igual que con la herencia de los llamados patrones de conducta "instintivos".

El lenguaje y el pensamiento son entendidos como respuestas laríngeas hacia los demás o hacia uno mismo, respectivamente. El lenguaje consiste en la imitación de sonidos en relación a los cuales se desarrollan respuestas condicionadas.<sup>1145</sup> Tomando esta idea del lenguaje, no habría necesidad de la semántica, sino la producción verbal adecuada. Yendo más allá, Watson discute la incorporeidad del pensamiento, precediendo con su reflexión

---

<sup>1142</sup> Cf. *Ibid.*, p. 105-107.

<sup>1143</sup> Cf. *Ibid.*, p. 120-124. Ver Anexo II.

<sup>1144</sup> Cf. *Ibid.*, p. 125-131.

<sup>1145</sup> *Ibid.*, p. 183. «Once these sound responses have been conditioned, naturally the whole of language may be looked upon as being 'imitative' since socially the spoken word of one individual is the stimulus touching off the same or another verbal response in another individual».

las discusiones sobre la inteligencia artificial y las teorías del procesamiento de la información.

Tú has sido entrenado, tanto encima de las rodillas de tu madre como en los laboratorios psicológicos a decir que el pensamiento es algo peculiarmente incorpóreo, algo muy intangible, muy evanescente, algo peculiarmente mental. Para el conductista, esta resistencia es debida a la reticencia de los psicólogos a abandonar la enseñanza de la religión en su psicología. El pensamiento, debido a la naturaleza oculta de la musculatura con la que se hace, ha sido siempre inaccesible a la observación desnuda y a la experimentación directa. Y hay siempre una fuerte inclinación para atribuir un misterio a algo que no puedes ver.<sup>1146</sup>

Para el autor, el término “pensamiento” incluiría toda conducta verbal subvocal, de cualquier tipo. Es más, “pensar” implicaría, de algún modo, todo el cuerpo porque pone en relación respuestas viscerales, motoras y verbales (o laringeas); dándose casos en los que la actividad predominante sea la motora manual o bien la visceral. Este modo de entender el pensar le permite a Watson salvar las limitaciones de que sólo se pueda “pensar en palabras”.<sup>1147</sup>

Un último término a considerar del planteamiento watsoniano es el de “personalidad”. Básicamente, la define como “sistema de hábitos”, clasificables en tres sistemas dominantes: manual (conducta motora), laringeo (conducta verbal/intelectual) y visceral (conducta emocional).<sup>1148</sup> Esta definición no dista de la idea que ya enunció Pavlov y contiene por ello la misma problemática.

El Conductismo “radical” prescinde del deseo, la tendencialidad y la intencionalidad para explicar la actividad del animal. Esta teoría prescinde de los “por qué” y “para qué” de la vida psíquica y se limita a constatar regularidades que presume de poder modificar. El pragmatismo y el análisis operacional constituyen directrices metodológicas que permiten manipular la realidad con cierto éxito, pero Watson reduce la realidad que manipula a la simplificación que hace de ella. Siguiendo el principio ockhamiano, toma la explicación más simple (y validable empíricamente) por la verdadera –acusando a las otras explicaciones de “no-científicas”. Sin embargo, la propia evolución histórica del planteamiento conductista

---

<sup>1146</sup> Ibid., p. 191. T.N.

<sup>1147</sup> Cf. Ibid., p. 213-215.

<sup>1148</sup> Ibid., p. 220. «I define personality as the sum of activities that can be discovered by actual observation of behavior over a long enough time to give reliable information. In other words, personality is but the end product of our habit systems. Our procedure in studying personality is the making and plotting of a cross section of the activity stream. Among these activities, however, there are dominant systems in the manual field (occupational), in the laryngeal field (great talker, raconteur, silent thinker) and in the visceral field (afraid of people, shy, given to outbursts, having to be petted, and in general what we call emotional). These dominating systems are obvious, easy to observe, and they serve as the basis for most of the rapid judgments we make about the personalities of individuals. It is upon the basis of these few dominant systems that we classify personalities».

hacia el reconocimiento de lo mental evidencia que la verdad acerca del ser humano no se expresa plenamente por la conducta observable y su condicionamiento.

Los autores clásicos entienden que la actividad del individuo sobre la realidad emana de unas facultades y que los distintos modos de interacción con las realidades exteriores se explican por la adquisición de un conocimiento más profundo acerca de ellas, que descubre nuevas formas interacción atendiendo a las nuevas cualidades que se les conocen.

Los Filósofos de la antigüedad, como Aristóteles y Platón, conciben el aprendizaje de un modo distinto a cómo se entiende desde la psicología conductista. Ellos se preocupaban por cómo conocemos la realidad (epistemología) dando una explicación fundada en el acto de conocimiento pleno, que es el acto intelectual. Las teorías epistemológicas y éticas se resolvían en un saber metafísico, que procuraba partir del ente –en cuanto ente– como fundamento del saber. Por este motivo, la metafísica recibía el nombre de “filosofía primera”.<sup>1149</sup>

A pesar de la mayor simplicidad de la reducción conductista, es prácticamente imposible evitar la explicación finalista de la conducta, aunque se pretenda explicar evolutivamente derivada de los actos reflejos, ya que la constitución del condicionamiento no sólo se explica por la coincidencia entre un estímulo determinado y una conducta determinada sino entre la conducta y una consecuencia determinada. La fuerza de la conducta condicionada radica en la consecuencia “exitosa” para el individuo y ello implica referirse a cierta actividad previa o potencialidad orientada a la preservación del individuo. Precisamente, en este nivel de actividad radica la distinción entre organismos vivientes y organismos inertes.

El lenguaje es otra cualidad de la condición humana que el Conductismo explica de un modo muy reduccionista, que no contempla la dimensión semántica de los conceptos más allá de ser detonantes de una cierta respuesta conductual. Daniel De Haan, desde la perspectiva tomista, explica sintéticamente: *«El valor semántico de cualquier término es un tipo de sensible per accidens y su aprehensión es un tipo de sensación per accidens. Por lo tanto, las facultades necesarias para aprehender el valor semántico de cualquier término lingüístico serán la facultad cogitativa y el intelecto»*.<sup>1150</sup>

Por otro lado, es necesario explicar el lenguaje más allá de su capacidad referencial, puesto que, aunque el lenguaje sea simbólico en cuanto se refiere a la realidad mediante palabras, este modo de concebirlo no distinguiría el lenguaje verbal del lenguaje icónico ni del emocional; el primero de los cuales parece ser exclusivo de los seres humanos. El lenguaje icónico utiliza símbolos que contienen esquemáticamente alguna cualidad de la realidad

---

<sup>1149</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1998, Lib. 4.

<sup>1150</sup> Cf. DE HAAN, D.D., "Linguistic Apprehension as Incidental Sensation in Thomas Aquinas". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 2010. Vol. 84, p. 179. T.N.

representada mediante la cual la indican intencionalmente. El lenguaje emocional expresa la disposición con respecto a una realidad. En cambio, el lenguaje verbal es conceptual, porque mediante él se significa la realidad definiéndola y categorizándola a un nivel superior al de los demás lenguajes. Explica santo Tomás:

Así, pues, en primer lugar y principalmente se llama palabra a la concepción interior de la mente; en segundo lugar se llama palabra a la misma voz que expresa lo concebido en el interior; en tercer lugar se llama palabra a la misma imagen que forma la voz.

Estos tres modos que tiene el sentido propio de la palabra, los ofrece el Damasceno, en el primer libro, capítulo 13, al decir: En cuanto al primer modo, la palabra es el movimiento natural del intelecto, por el que se mueve, entiende y piensa, como la luz y el resplandor. En cuanto al tercer modo, la palabra no es lo proferido sino lo que se pronuncia en el corazón. En cuanto al segundo modo, la palabra es Ángel, es decir, anunciador, de la inteligencia.

La palabra tiene un cuarto modo en sentido figurativo, y se refiere a lo que se expresa o se hace con la palabra. Así acostumbramos a decir: Esta es la palabra que te dije, o que mandó el rey, para dar a entender algún hecho, bien sea algo simplemente del que lo dijo, o del que lo mandó.<sup>1151</sup>

En esta explicación, que el Aquinate desarrolla para hablar de la segunda persona de la Santísima Trinidad, se considera la concepción de la palabra como modo de expresión de lo entendido. Desde la explicación conductista, en cambio, el factor comprensivo no está explicitado sino que se toma el lenguaje como la articulación de unos sonidos. Entonces, no se puede distinguir el lenguaje animal del humano, que santo Tomás sí hace refiriéndose al primero como "voz" y al segundo como "palabra". En el comentario al tratado aristotélico *Sobre el sentido y lo sensible*, cuando comenta la relación entre lenguaje y audición, apunta esta distinción:

Pero el oído nos anuncia las solas diferencias de los sonidos, las cuales no se encuentran en todos los cuerpos, ni son expresivas de las múltiples diversidades que hay en las cosas; mas a pocos animales muestra el oído las diferencias de la voz. Pues la voz es un sonido que, acompañado de cierta imaginación, es proferido por la boca del ser viviente, como se dice en el libro II *Del alma*; por eso, la voz del animal, en cuanto tal, significa naturalmente una pasión del animal, como el ladrido de los perros significa su ira; así también, los animales más perfectos, por sus voces, conocen recíprocamente las pasiones interiores: pero este conocimiento está ausente en los animales imperfectos. En

---

<sup>1151</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theol.* I q. 34 a. 1 co. «*Sic igitur primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur, secundario vero, ipsa vox interioris conceptus significativa, tertio vero, ipsa imaginatio vocis verbum dicitur. Et hos tres modos verbi ponit Damascenus, in I libro, cap. XIII, dicens quod verbum dicitur naturalis intellectus motus, secundum quem movetur et intelligit et cogitat, velut lux et splendor, quantum ad primum, rursus verbum est quod non verbo profertur, sed in corde pronuntiat, quantum ad tertium, rursus etiam verbum est Angelus, id est nuntius, intelligentiae, quantum ad secundum. Dicitur autem figurative quarto modo verbum, id quod verbo significatur vel efficitur, sicut consuevimus dicere, hoc est verbum quod dixi tibi, vel quod mandavit rex, demonstrato aliquo facto quod verbo significatum est vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis*».

consecuencia, el oído sólo conoce esencialmente o bien la diferencia de sonidos como el grave o el agudo, o algo semejante, o bien las diferencias de voz, según sean indicativas de diversas pasiones; de este modo, el conocimiento del oído no se extiende, como la vista, a conocer esencialmente tantas diferencias de las cosas.<sup>1152</sup>

Cuando el Aquinate habla de la imaginación que acompaña al sonido está refiriéndose a su cualidad referencial en general. Luego concreta que la voz del animal puede ser el medio de expresión de una pasión psíquica, que los animales más perfectos reconocen y son capaces de identificar; aunque, concreta santo Tomás, no es por el sentido de la audición que son capaces de ello –sino, como expone en otros lugares de su obra, por los sentidos internos, especialmente los intencionales.<sup>1153</sup>

El énfasis de los autores en hablar de aprendizaje se da porque se focalizan en los logros conseguidos en el adiestramiento de animales, a los cuales pueden inducir ciertos patrones de conducta. El aprendizaje toma así el relevo de la educación, la cual pasa a centrarse en generar ciertos patrones procedimentales en los educandos y no en lo que clásicamente pretendía, que es la promoción de la virtud.

La educación clásica se basa en la noción de “habitus”, que no consiste en la ejecución de un patrón de acciones vinculadas a una situación sino a la disposición estable de las diferentes capacidades humanas en su modo de actualizarse. Esta adquisición de hábitos – perfectivos cuando son buenos– de las capacidades psíquicas cognoscitivas y afectivas implica totalmente a los sentidos internos, en cuanto son facultades que median entre la realidad y la capacidad de entenderla, así como moverse afectivamente respecto de ella.

De un modo muy distinto es concebido el “hábito” conductista, que consiste en la adquisición de un patrón determinado de conducta (observable). El “habitus” tomista es inferible de la consistencia de los actos manifiestos; pero la diferencia radica en que no se identifica con la manifestación conductual exterior. El “habitus” tomista se refiere especialmente a la disposición, que puede manifestarse en un cierto patrón de conducta, pero no se reduce a él, porque el “habitus” se refiere al modo en el que se actualiza la

---

<sup>1152</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, "De sensu et sensato". En: Cruz Cruz, J., *Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el sentido y lo sensible y sobre la memoria y la reminiscencia*. Pamplona: EUNSA, 2001, Tract. 1. Lect. 2. n. 13, p. 155. «*Sed auditus annunciat nobis solas differentias sonorum, qui non inveniuntur in omnibus corporibus, nec sunt expressivae multarum differentiarum, quae sunt in rebus paucis. Animalibus autem ostendit auditus differentias vocis. Vox enim est sonus ab ore animantis prolatus cum imaginatione quadam, ut dicitur in secundo de anima; et ideo vox animalis in quantum huiusmodi naturaliter significat interiorem animalis passionem, sicut latratus canum significat iram ipsorum; et sic perfectiora animalia ex vocibus invicem cognoscunt interiores passiones: quae tamen cognitio in imperfectis animalibus deest. Sic ergo auditus non cognoscit per se nisi vel differentiam sonorum, ut puta grave et acutum, aut aliquid huiusmodi, vel differentias vocis, secundum quod sunt indicativae diversarum passionum; et sic cognitio auditus non se extendit ad cognoscendum per se tot rerum differentias, sicut visus*».

<sup>1153</sup> Para una síntesis tomista sobre la dimensión intelectual y lingüística animal vs. Ser humano, ver: PRIETO LÓPEZ, L., "Aclaraciones sobre la inteligencia y el lenguaje de los animales". En: Diosdado, C., Rodríguez Valls, F. y Arana, J., *Neurofilosofía: perspectivas contemporáneas*. Madrid: Plaza y Valdés, 2010.

potencia.<sup>1154</sup> El "hábito" conductista se refiere a la respuesta conductual condicionada (manifiesta), que puede ser, en principio, extinguida y recondicionada simplemente cambiando los refuerzos.

Santo Tomás de Aquino pone el énfasis en la conservación de valoraciones particulares, en base a las cuales el animal desarrollará cierta conducta y actitud ante realidades que no le son significativas de modo innato –que los conductistas llaman "estímulos no condicionados". Pero se entiende que no es exclusivamente el modo concreto de comportarse el que se estabiliza sino el modo en el que se valora la situación, por la que se sigue una conducta consecuente. En el caso del ser humano, la experiencia consiste en poseer un depósito de valoraciones desde los que estimar el valor particular de una situación parecida. Así, el artista es el que estima cómo y dónde golpear la piedra porque tiene experiencia en esculpir, por la cual reconoce las características de la piedra que tiene delante y sabe cómo trabajarla.

En la adquisición del "habitus", la facultad estimativa y la memorativa son facultades clave porque mediante ellas se conoce (o reconoce) lo percibido bajo la intención de bien conveniente a conseguir o mal inconveniente a evitar; sin olvidar la capacidad de conocimiento superior, el racional, mediante el cual los juicios particulares y las experiencias conservadas en la memoria pueden ser revaloradas.

La propuesta del Aquinate, al concebir la actividad motriz como consecuente a un conocimiento de la realidad externa ante la que el animal es movido afectivamente, da una explicación psicológica de la conducta, a diferencia de la explicación estrictamente conductista, que explica el comportamiento sólo desde la realidad exterior. En la explicación desde la psicología tomista, el animal puede captar (instintivamente) ciertas intenciones (particulares) de la realidad que percibe por la facultad estimativa, cuya valoración le pone en relación con el bien que representan para él. El ser humano, además, puede captar (por la razón) ciertas intenciones (universales) que se refieren a la esencia de la realidad percibida, más allá de la valoración relativa a uno que proporcione la estimativa.

El énfasis tomista en la valoración particular que precede a la emoción y la capacidad de disponer de un modo estable las potencias cognoscitivas y apetitivas no es incompatible con la consideración de tendencias psíquicas de base orgánica, ni tampoco con los actos reflejos, sino todo lo contrario. La consideración de los sentidos internos como facultades

---

<sup>1154</sup> HAMPSON, P., "By knowledge and by love:" The integrative role of habitus in Christian psychology". *Edification: The Transdisciplinary Journal of Christian Psychology*, 2013. Vol. 6, núm. 1, p. 7. «To understand how the term habitus is used, we must not be misled by its similarity to the English word habit (i.e. the repetition of automatic, often meaningless behavior). Skill is a better term to use, though this too has reductive connotations that can mislead. For Aquinas, habitus refers to the ways in which repeated acts become perfected dispositions to act for good or ill; this is how, if repeated, they become part of our second nature».

sensitivas de conocimiento permiten explicar el “por qué” y el “para qué” de la conducta instintiva y aprendida en los animales, que el Conductismo obvia, reparando sólo en los estímulos y las respuestas. Además, mediante el “habitus” se explica la estabilidad en los modos de sentir y comportarse sin reducirlos a meros condicionantes ambientales.

La distinción cualitativa que hace Pavlov entre el primer y el segundo sistema de señales – i.e. los reflejos condicionados y el lenguaje, respectivamente– serviría de argumento para justificar un salto entre la vida animal y la humana; aunque, a diferencia de los perros, la capacidad de aprendizaje de los primates superiores acortase distancias entre ambas especies, pues eran más capaces manejar instrucciones que implicasen el “segundo sistema de señales”. Mediante la postulación de este segundo sistema, Pavlov argumentaría la raíz de los trastornos de la personalidad y neurosis.<sup>1155</sup>

A la distinción que hace Pavlov entre los dos sistemas de señales cabe observar que no hay una profundización suficiente en la naturaleza del lenguaje, que el autor parecería referir en un uso “nominalista”, por cuanto la palabra es un simple vocablo que se relacionan con particulares; que activa la consecución de cierta conducta aprendida –no como verbalización de un concepto mediante el cual se entienden los particulares.

Barbado, haciendo una reflexión histórica de esta nueva propuesta psicológica, manifiesta su sorpresa ante el “enfado” de los promotores de esta nueva corriente, por quejarse de un modelo psicológico que ya no era vigente en su época; además de simplificar de forma exagerada las explicaciones alternativas al conductismo. Explica el autor:

Todo esto es muy pintoresco y muy propio de quienes, habiendo roto con toda tradición, no deben aceptar el precepto tradicional: *de nominibus non est curandum*. Pero si esto no causa maravilla, la produce muy grande el ver que Bechterew, Watson y demás cruzados del reaccionismo ortodoxo suponen muy en serio que todos los psicólogos no pertenecientes a su camarilla son unos introspeccionistas empedernidos, menospreciadores de la observación externa e idólatras de la conciencia, y que actualmente no hay más que dos psicologías opuestas e irreconciliables: la reacción está, apoyada sólo en datos objetivos, y la subjetivista, que únicamente utiliza los datos de la introspección.<sup>1156</sup>

---

<sup>1155</sup> WINDHOLZ, G., "The second signal system as conceived by Pavlov and his disciples". *Pavlov.J.Biol.Sci.*, 1990. Vol. 25, núm. 4, p. 164. «Pavlov, having acknowledged the importance of inter-species differences, then addressed the question as to what functional characteristics differentiated humans from other higher, nonhuman species. Pavlov concluded that one characteristic which distinguished humans was their ability to use the s.s.s. [Second Signal System], specifically, language.

[...] To Pavlov, the symptoms of hysteria and psychastenia manifested themselves mainly in language. The speech content of hysterics, in what Pavlov called the "artistic" type of personality, was characterized by a distortion of concrete reality. This showed a faulty use of the first signal system (f.s.s.), that is, of conditional reflexes. The speech content of psychasthenics, in what Pavlov called the "thinking" type of personality, was characterized by a distortion of abstract reality –a misuse of the s.s.s.»

<sup>1156</sup> BARBADO, M., *Introducción a la psicología experimental*. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1943, p. 432-433.

La excesiva simplificación de las propuestas no conductistas evita una discusión seria respecto de los planteamientos alternativos, necesaria antes de emitir juicios simplistas al respecto. En cambio, el planteamiento conductista parece simplificar excesivamente la psicología humana, al reducirla al reaccionismo del individuo, condicionado por el ambiente que le rodea. Comenta Barbado:

Para todo el que conozca un poco el contenido de la antigua psicología es manifiesto que Watson y sus discípulos no han hecho en esta materia más que limitar el objeto de la ciencia psicológica a una de las partes del campo que los antiguos ya exploraban; puesto que no sólo los psicólogos modernos [...] sino también los antiguos escolásticos estudiaban las reacciones orgánicas consecutivas a la acción de los estímulos; con la única diferencia, que las relacionaban tanto con los estímulos externos como con los fenómenos psíquicos. El mérito principal de Watson consiste en haber llamado poderosamente la atención de los psicólogos al estudio de esas relaciones, que no pocos omitían.<sup>1157</sup>

En la historia del conductismo se dieron nuevos enfoques que no se limitaban al esquematismo “estímulo-reacción” que proponía Watson, sino que asumían la presencia de la intencionalidad y el impulso psíquico para explicar la conducta –por lo que, al ser una propuesta distinta a la anterior aunque basada en ella, se puede llamar neo-conductismo.<sup>1158</sup>

Edward Lee Thorndike (1874-1949), anterior a Watson, puede considerarse un precursor de esta nueva tendencia, aunque no es propiamente conductista, sino más bien funcionalista. Las conclusiones de sus experimentos sobre el condicionamiento en los animales matiza la explicación pavloviana, enfatizando la importancia de los instintos en la conducta y su mantenimiento a lo largo de la evolución de las especies –que parece asumir en su teoría, a diferencia de Pavlov, quien parte de los reflejos y las asociaciones a ellos condicionadas para explicar cualquier conducta animal. Explica Thorndike:

La evolución de las sensibilidades y los sistemas de acción de los animales, a decir verdad, ya ha sido sujeto de estudio por los naturalistas. La evolución del sistema de conexión [connection-system] pronto lo será. Cada reflejo, instinto o capacidad, cada vínculo entre una situación dada que se presenta a un estado psicológico y una respuesta dada, tiene su árbol ancestral. Rascarse una parte irritada de la piel es más viejo que los brazos [*frase hecha*]. Seguir un objeto que se mueve despacio no debe ser explicado distintamente, como algo azaroso en los perros, corderos y bebés. Los oficios mecánicos del hombre están relacionados con varias manipulaciones de los simios. Por lo poco que conocemos de los sistemas de conexión que poseen los animales, sabemos suficiente para estar seguros de que un vínculo entre situación y respuesta tiene ancestros e hijos, tan ciertamente como lo tiene cualquier órgano corporal. El profesor Whitman, hace una

---

<sup>1157</sup> Ibid., p. 440.

<sup>1158</sup> Cf. ECHAVARRÍA, M.F., *Corrientes de Psicología Contemporánea*. Barcelona: Scire, 2010, p. 205-206.



década, mostró la posibilidad de una investigación filogenética de las conexiones instintivas en un estudio que debería ser estímulo y modelo para muchos otros.<sup>1159</sup>

El finalismo está latente en la explicación de la conducta de este investigador, por cuanto no sólo contempla una “ley del ejercicio”, por la cual se aprenden determinados patrones conductuales por el uso y disminuyen por el desuso, sino también una “ley del efecto”, por la cual la conducta se orienta hacia el logro de un “estado satisfactorio”.<sup>1160</sup> Thorndike formula una “ley del efecto”, que explicaría así el establecimiento del vínculo entre estímulos y conductas respondientes:

De varias respuestas dadas ante la misma situación, aquellas que se acompañan o de las cuales se sigue estrechamente una satisfacción del deseo del animal, siendo iguales los otros elementos, serán conectadas más fuertemente con la situación, de tal manera que , cuando suceda de nuevo, con más probabilidad se repetirán; aquellas que se acompañan o de las cuales son seguidas estrechamente por el disgusto del deseo del animal, siendo iguales los otros elementos, se debilitan sus conexiones con esta situación, de tal manera que, cuando se repita, será menos probable que ocurra. Cuanta mayor sea la satisfacción o la desazón, mayor será el fortalecimiento o debilitación del vínculo.<sup>1161</sup>

Thorndike explica también, el fenómeno de transferencia del aprendizaje, que parecería constituir una ley del aprendizaje añadida a las anteriores; aunque el autor remite este fenómeno a la cercanía neuronal entre las dos neuronas fuertemente conectadas por las leyes del ejercicio y del efecto y las más cercanas –que, siendo estimuladas, activarían las neuronas ya vinculadas, produciendo la misma respuesta conductual.<sup>1162</sup> Thorndike considera que la transferencia sería en realidad explicable como una cualidad de las neuronas; por lo tanto, no se deduciría una nueva ley de este fenómeno, sino, en todo caso, el instinto o comportamiento neuronal innato.

La esencia del hecho de la abstracción es que puede darse una respuesta a elementos o aspectos que nunca han sido experimentados aisladamente, y puede ser dada al elemento

<sup>1159</sup> THORNDIKE, E.L., *Animal Behaviour*. [En línea]. <<http://psychclassics.yorku.ca/Thorndike/Animal/chap5.htm>>. [2014/02/24]. Cap. 5, p. 275. T.N.

<sup>1160</sup> Ibid., Cap. 5, p. 245. «By a satisfying state of affairs is meant one which the animal does nothing to avoid, often doing such things as attain and preserve it. By a discomforting or annoying state of affairs is meant one which the animal commonly avoids and abandons».

<sup>1161</sup> Ibid., Cap. 5, p. 244. T.N.

<sup>1162</sup> Ibid., p. 248-249. «The operation of the laws of instinct, exercise and effect is conditioned further by (r) what may be called the law of assimilation or analogy, – that a situation, especially one to which no particular response is connected by original [p. 249] nature or previous experience, may connect with whatever response is bound to some situation much like it, – and (2) by the law of partial activity – that more or less of the total situation may be specially active in determining the response.

*The first of these laws is a result of the facts that conduction in the neurones follows the line of least resistance or closest connection, that the action-system is so organized that certain responses tend to be made in their totality if at all, and that slightly different situations may, therefore, produce some one response, the effects of their differences being in the accessories of that response.*

*The second law is a result of the facts that the situation, itself a compound, produces a compound action in the neurones, and that by reason of inner conditions, the relative intensities of different parts of the compound may vary. The comonest response will be that due to the modal condition of the neural compound, but every condition of the compound will have its response».*

en cuestión sin tener en cuenta la situación general en la que inhiere. Un bebé, entonces, aprende a responder ante la cara de su madre sin reparar el lugar que ocupa en el campo visual. Un niño, entonces, aprende a responder cogiendo un objeto rojo, sin reparar en si la “rojeidad” está en una manzana, un bloque, un lápiz, un cinta o una pelota. Un estudiante, entonces, aprende a responder a cualquier superficie plana incluida en tres rectas sin importar su tamaño, forma, color u otros distintos del significado geométrico.

De la explicación de Thorndike cabe destacar su concepción de la abstracción; que equipara a la generalización de una determinada respuesta conductual. El énfasis en la consistencia de la respuesta conductual como esencia del proceso abstractivo se queda en una descripción fenoménica, cuya explicación última parece ser neuronal. Se mantiene, entonces, un materialismo psíquico –que perdura hoy en día en las explicaciones exclusivamente neuropsíquicas de la mente. Sigue Thorndike:

Lo que pasa en estos casos [de transferencia] es que la respuesta, siendo conectada con varias situaciones parecidas en la presencia del elemento en cuestión y diferentes en otros aspectos, se vincula firmemente con aquél elemento y vagamente con sus concomitantes. Cualquier elemento se vincula firmemente con cualquier otra respuesta que se dé a todas las situaciones que lo contengan y, en cambio, muy, muy vagamente con cada una de aquéllas respuestas que se den sólo a pocas de las situaciones que lo contienen. El elemento de la triangularidad, por ejemplo, es vinculado firmemente con la respuesta de decir o pensar “triángulo”, pero sólo muy vagamente a la respuesta de decir o pensar blanco, rojo, azul, grande, pequeño, hierro, acero, madera, papel y parecidos. Una situación, entonces, adquiere vínculos no sólo con alguna respuesta a él como un todo general, pero también con respuestas a cada uno de sus elementos que han aparecido en cualquier otros todos genéricos.<sup>1163</sup>

El comportamiento del ser humano y los demás animales, parafraseando a Thorndike, aún en referencia a elementos como el color, el tamaño o el número, la forma, el tiempo o el valor se explica por las leyes del instinto, el ejercicio y el efecto. Así:

El comportamiento del hombre y los demás animales hacia los elementos abstractos de color, tamaño, número, forma, tiempo o valor es explicado por las leyes del instinto, ejercicio y efecto. Cuando la percepción o pensamiento de un hecho hace surgir el pensamiento de algún otro hecho idéntico en parte con el primer hecho, tenemos la susodicha asociación por similaridad. Un elemento de la acción neuronal es predominante en la determinación de la acción neuronal subsecuente. El modo particular en el cual la determina es porque ella misma continúa y hace conexión con otras asociadas. Ésas las posee en virtud de la ley del ejercicio y del efecto.

La base fisiológica de la conducta humana se hace explícita y determina su aprendizaje; asimismo la actividad intelectual y la moralidad. Sigue explicando Thorndike:

---

<sup>1163</sup> Ibid., Cap. 5, p. 263-264. T.N.

Los cambios en el comportamiento clasificados bajo el intelecto y la moralidad parecen, entonces, explicables por las dos leyes del ejercicio y del efecto. Los hechos de imitación se refieren, realmente, a ciertas conexiones específicas originales o a la eficiencia de un modelo en determinar lo que satisfará o a la pre-visión de ciertas situaciones instructivas en la forma del comportamiento de los demás animales. Los hechos referidos como sugestión, acción ideo-motora o el poder motor de las ideas, se refieren realmente al hecho, común en el animal humano solamente, los actos son, a menudo, vinculados como respuestas a aquellas ideas que representan actos en el pensamiento. Los vínculos se deben a las leyes primarias del efecto y del ejercicio. Los hechos de razonamiento se refieren realmente al hecho del predominio de uno u otro elemento en una situación, a la hora de determinar la respuesta.<sup>1164</sup>

La propuesta de Thorndike, poniendo el énfasis en las leyes del aprendizaje y su base neuronal, parecen poner en entredicho el libre albedrío o la motivación hacia la conducta por intereses más allá de la satisfacción orgánica. La teoría del aprendizaje que propone puede ser útil para explicar la adquisición de comportamientos que permiten sobrevivir con un cierto confort, pero parece insuficiente para explicar conductas motivadas por intereses extra-supervivenciales, como la actividad especulativa. Thorndike también reconoce cierta limitación en la fundamentación neuronal de determinados procesos psicológicos:

Por el contrario, la imitación, la sugestión y el razonamiento, como se describen comúnmente, ponen una carga intolerable sobre las neuronas. A cualquiera que haya intentado imaginar una acción posible en las neuronas para hacer un paralelismo a la tradicional capacidad de la mera percepción de un acto en otro o de la mera representación de un acto en cuanto realizado por uno mismo para producir este acto, es un gran mérito. Pues el único paralelismo fisiológico adecuado de la tradicional imitación y sugestión sería la existencia original o la formación gratuita de una conexión entre (1) cada acción neuronal correspondiendo a un percepto de un acto hecho por otro o a la idea de un acto realizado por uno mismo y (2) la acción neuronal desencadenando tal acto. Es increíble que la acción neuronal correspondiente a la percepción de una respuesta en otro, o a la idea de una respuesta en uno mismo, o al primer término en una asociación por similaridad, deba tener, en y de ella misma, una capacidad especial para determinar que la siguiente acción neuronal deba ser ésa paralela a la respuesta en cuestión. Y no hay paralelo psicológico posible de una capacidad para saltar de la premisa a la conclusión por ninguna otra razón que la adecuación ideal de la secuencia.<sup>1165</sup>

A pesar del valor de los experimentos realizados por Thorndike y su propuesta teórica, en cuanto a la vinculación neuronal del aprendizaje, la tesis de Thorndike, aunque discutida,<sup>1166</sup> no es contradictoria con lo que se proponía desde la psicología clásica,

---

<sup>1164</sup> Ibid., Cap. 5, p. 265. T.N.

<sup>1165</sup> Ibid., Cap. 5, p. 266. T.N.

<sup>1166</sup> HEER, V.V., "Gestalt Psychology: Empirical or Rational?". *The New Scholasticism*, 1943. Vol. 17, núm. 4, p. 365. «K. I. Jashley claimed in 1930 that there is not a shred of direct evidence that a synapse varies its resistance through exercise or practice in learning, and that although the essential feature of a reflex theory of learning is the

especialmente desde la teoría de los sentidos internos.<sup>1167</sup> Desde esta concepción, en cambio, se pone de relieve no sólo la finalidad en la conducta sino una capacidad aprehensiva-valorativa determinada por la especie, que Thorndike explica desde las leyes del aprendizaje. Confiesa, sin embargo, aspectos misteriosos de la percepción, que quedan resueltos desde la propuesta tomista; la cual, a la vez que admite un esquematismo perceptivo, distingue la dimensión aprehensiva-formal de la valorativa-intencional. Admite Thorndike:

No hay dificultad en entender cómo cada elemento de una situación puede llevar a producir una respuesta característica a ella, así como a tener un papel en determinar la respuesta a la situación como un todo. Puede haber alguna dificultad en entender cómo cada elemento de una situación llega a ser sentido, mientras antes sólo lo general era sentido. El cambio en la conciencia desde la "gran, floreciente y zumbante confusión" a un agregado de perceptos e imágenes, bien definidos, que acompaña el cambio en el comportamiento desde la respuesta a totalidades a la respuesta a las partes o elementos, parece misterioso. Con el cambio en la conciencia, sin embargo, no estamos interesados.<sup>1168</sup>

Parece que Thorndike se detiene a las puertas del esquematismo perceptivo, sin querer entrar en él, prefiriendo mantenerse al nivel fenoménico de la conducta, regida por las leyes del aprendizaje mencionadas. La idea del aprendizaje por ensayo-error, sin embargo, es una teoría que simplifica en exceso el aprendizaje, especialmente el humano, y más cuando se mueve en disciplinas abstractas como las matemáticas o la filosofía.

La propuesta de Thorndike está anticipada en la psicología clásica, especialmente por el desarrollo de los modos en los que actúa la facultad estimativa que hace Avicena; explicando los fenómenos observables de la conducta animal desde las capacidades psíquicas. Como ya se ha desarrollado anteriormente en este trabajo, la estimativa es una facultad por la que el individuo capta las intenciones particulares de lo percibido – relaciones de valor del objeto en referencia al bien propio– y, conservando estas estimaciones, puede atribuirles a objetos o situaciones análogas; siendo así que, e.g. si un animal ha sido maltratado por un ser humano, temerá a cualquier ser humano que se le acerque. La propuesta de Thorndike explicaría este fenómeno de atribución de intenciones en referencia a un recuerdo de elementos constantes y similares, en vistas a lograr un "estado satisfactorio" de los actos.

---

*assumption that individual neurons are specialized for particular functions, there is no scientific evidence that there is a one-to-one correspondence between any particular neural structure and its function. The brain acts as a whole».*

<sup>1167</sup> HARMON, F.L., "Comparative Psychology". *Thought*, 1935. Vol. 10, núm. 1 161. En su reseña al libro de F.A. Moss, comenta: «*Trial-and-error learning together with the Law of Effect, as advocated by Professor Thorndike, has proven but a sterile field for exploitation, since it merely expresses in technical language facts that have long been known*».

<sup>1168</sup> THORNDIKE, E.L., *Animal Behaviour*. [En línea]. <<http://psychclassics.yorku.ca/Thorndike/Animal/chap5.htm>>. [2014/02/24]. Cap. 5, p. 264-265. T.N.

El planteamiento aviceniano de la estimativa, acogido con matices por san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino, no hace hincapié en el dinamismo ensayo-error como dinámica del aprendizaje que se modifica a base de “fracasos”, sino que se focaliza más la aprehensión intencional del objeto, de acuerdo con la experiencia pretérita del individuo y sus valoraciones instintivas en tanto que ejemplar de una determinada especie. Además, la estimación en orden al bien propio es una razón concisa de la motivación animal, que no la expresión de Thorndike “estado satisfactorio de los actos”, la cual no precisa si la motivación es ociosa o necesaria. Citado al inicio del trabajo, recordamos la explicación aviceniana:

Diremos, por lo tanto, que la estimación se da de muchos modos. Uno de éstos procede de la cautela que se da en todo aquello que procede de la divina clemencia, como la disposición del infante que cuando nace inmediatamente se coge de los pechos, y como la disposición del infante que cuando se eleva para estar erguido y se va a caer, inmediatamente corre para aferrarse a algo o para protegerse con algo, y cuando quieren curar su ojo de la conjuntivitis, él inmediatamente lo cierra antes de entender qué le ocurre y qué tiene que hacer según aquello, como si todo esto fuera por la naturaleza de su alma y no por elección.

Avicena habla de “cautelos” que se dan de modo innato en el bebé y pone por ejemplo el cerrar los ojos o la succión. Desde una concepción tomista de la estimativa, este primer modo implicaría una flexibilización de la concepción de la estimativa puesto que no parece que haya –como el mismo Avicena apunta– una aprehensión-valorativa de lo que sucede para responder de este modo. Más bien, las “cautelos” de las que habla Avicena parecen corresponderse con los reflejos.

Quizás quedaría mejor precisada la explicación y discernimiento acerca de la intervención o no intervención de la estimativa en este tipo de situaciones, a la luz del matiz que propone Juan de Santo Tomás –explicado anteriormente en el presente trabajo–, quien, comentando la teoría tomista de la estimativa, distingue la apreciación relativa al bien del individuo de aquella que sólo se refiere al bien del sentido –siendo esta última previa al juicio estimativo. Así, se cierran los ojos ante una luz cegadora o se retira la mano cuando entra en contacto con un cuerpo excesivamente caliente. Los ejemplos que comenta Avicena serían comprensibles como respuestas motrices previas a la valoración estimativa porque están en relación al bien del sentido. Ciertamente, una vez desarrollada la capacidad intelectual, se reconoce el bien que suponen estas respuestas para el individuo, pero no son fruto de una evaluación de este tipo por parte del bebé.

Además de esto, también los animales tienen sus cautelos naturales, cuya causa son las comparaciones que se dan entre este alma y sus principios, que conducen incesantemente más allá de las comparaciones que a veces son y a veces no son, como el considerar con

el entendimiento y la ocurrencia de la mente: todas estas cosas en realidad vienen de ahí. Y por estas cautelas, la estimación aprehende las intenciones relativas a aquello que es nocivo o provechoso, que están mezcladas con los sensibles; de ahí que toda oveja teme al lobo, si bien nunca lo haya visto ni haya sido atacada por él; asimismo muchos animales temen al león; algunas aves temen a las rapaces y se juntan con otras sin discreción. Esto es un modo.

Este segundo modo de la estimativa es el más referido por san Alberto y santo Tomás. En él se hace referencia a la valoración estimativa como captación de intenciones mezcladas con lo sensible, que es detonante del movimiento apetitivo, el cual, a su vez, motiva la conducta. Además, esta actividad se da en un determinado modo de forma natural, es decir, sin ser el resultado de la experiencia o del ensayo-error. Es importante destacar este aspecto que apunta a una cierta predisposición para emitir cierto tipo de estimaciones –que hoy en día se llamarían “instintivas”.

El planteamiento del Conductismo “clásico” no contempla disposiciones innatas sino que, analizando las variables del entorno que estimulan al animal, explica la configuración de un patrón de conducta; pero no atiende a que esta respuesta esté vinculada a la especie animal del individuo sujeto de experimentos –aunque parte de pocas respuestas innatas, como salivar ante la comida. La pretensión es encontrar relaciones estables entre estímulos y respuestas conductuales extrapolables a cualquier viviente. Esto es posible hasta cierto punto, en cuanto se analizan las conductas más básicas, pero parece demasiado generalista entender el aprendizaje humano bajo este prisma sin perder precisión psicológica al recurrir a este tipo de explicaciones. Avicena, en cambio, sigue discerniendo situaciones distintas en el dinamismo aprehensivo-apetitivo-motriz, que permiten comprender con más precisión la riqueza psicológica de la vida animal.

En cambio, el otro modo es como lo que sucede por la experiencia. En efecto, el animal, cuando haya tenido dolor o placer, o haya percibido la utilidad o el daño sensibles unidos a la forma sensible, y quedara descrita en lo formal, la forma de esta cosa y la forma de aquello que está unido a aquella, y fuera descrita en la memoria la intención de la comparación que existe entre aquéllas y el juicio respecto de aquella, a saber, que la memoria por sí misma, naturalmente aprehendió esto, y posteriormente la forma misma haya aparecido fuera de la imaginativa, entonces, será movida por la forma y será movida con aquella lo que le fuera unido a aquella respecto de las intenciones útiles o dañinas, y la memoria procederá sin duda al modo del movimiento y de la investigación que existe en la naturaleza de la virtud imaginativa; pero la estimación sentirá al mismo tiempo y verá la intención por medio de aquella forma, y éste es el modo que se da por la experiencia; de allí que los perros son atemorizados por las piedras y los palos y semejantes.

En este modo de la estimativa, Avicena hace intervenir a la memoria y a la imaginación, de tal modo que en este caso, la valoración implica recordar e imaginar, mediante los cuales se anticipa el resultado y se valora en base a la experiencia previa. La estimación no es directamente natural, "instintiva", sino que considera las situaciones anteriores conservadas en la memoria y se tienen imaginativamente presentes. En este sentido, la conducta condicionada es entendida como una respuesta automática, sin hacer referencia alguna a la actividad memorativa e imaginativa implicadas, desde las que se "reconoce" la situación y se tiene a valorar en el mismo sentido.

Santo Tomás hace referencia al recuerdo valorativo conservado en la memoria mediante la noción de "*experimentum*", el cual es de gran riqueza y resuelve lo que en la psicología posterior se concibe como la interiorización de "esquemas de acción", explicando este fenómeno desde sus principios psicológicos – fundamentando estos fenómenos que son "substancializados" en la teoría piagetiana. En el "*experimentum*" tomista se distinguen básicamente dos aspectos: el recuerdo en imágenes vinculadas con valoraciones anteriores y movimientos apetitivos que se unen a él.

Explica Avicena:

A veces, se dan otros juicios estimativos al modo de la semejanza: en efecto, cuando la cosa haya tenido alguna forma unida con la intención de la estimación en algo de las realidades sensibles que esté unida siempre con todas aquéllas, cuando fuera vista la forma será vista su intención.<sup>1169</sup>

---

<sup>1169</sup> AVICENA, *Liber de anima, seu sextus de naturalibus*. Louvain: Éditions Orientalistes E.J. Brill, 1972, Vol. 2, Parte 4, Cap. 3, p. 37-40. «*Dicemus igitur quod ipsa aestimatio fit multis modis. Unus ex illis est cautela proveniens in omne quod est a divina clementia, sicut dispositio infantis qui cum nascitur mox pendet ab uberibus, et sicut dispositio infantis qui, cum elevatur ad standum et vult cadere, statim currit ad adhaerendum alicui vel ad custodiendum se per aliquid; et cum oculum eius volunt purgare a lippitudine, ipse statim claudit antequam intelligat quid sibi accidat ex illo et quid debeat facere secundum illud, quasi hoc sit natura animae eius et non habeat hoc per electionem.*

*Praeter hoc etiam animalia habent suas cautelas naturales. Cuius rei causa sunt comparationes quae habent esse inter has animas et earum principia quae sunt duces incessantes praeter comparationes quas contingit aliquando esse et aliquando non esse, sicut considerare cum intellectu et quod subito in mentem venit: omnia etenim illinc veniunt. Et per istas cautelas apprehendit aestimatio intentiones quae sunt commixtae cum sensibilibus de eo quod obest vel prodest; unde omnis ovis pavet lupum, etsi numquam viderit illum nec aliquid mali pertulerit ab illo; leonem quoque multa animalia pavent; sed et accipitres pavent aliae aves et conveniunt cum aliis absque discretione. Hic est unus modus.*

*Alius autem modus est sicut hoc quod fit per experientiam. Animal etenim cum habuerit dolorem aut delicias, aut pervenerit ad illud utilitas sensibilis aut nocumentum sensibile adiunctum cum forma sensibili, et descripta fuerit in formali forma huius rei et forma eius quod adiunctum est illi, et descripta fuerit in memoria intentio comparationis quae est inter illas et iudicium de illa, sicut quod memoria per seipsam naturaliter apprehendit hoc, et deinde apparuerit extra imaginativam forma ipsa, tunc movebitur per formam, et movebitur cum illa id quod adiunctum fuerat illi de intentionibus utilibus aut nocivis, et omnino procedet memoria ad modum motus et perquisitionis quae est in natura virtutis imaginativae; sed aestimatio hoc totum sentiet simul et videbit intentionem per formam illam, et hic est modus qui accidit per experientiam; unde canes terrentur lapidibus et fustibus et similia.*

En esta última precisión, Avicena hace referencia a las valoraciones de las cosas o situaciones que han sido experimentadas del mismo modo, o que no se valoran por un recuerdo idéntico, sino que implican una cierta inferencia o transferencia entre la estimación de la cosa recordada y la que se pretende valorar en el presente. Este es un punto nuclear de la vida psíquica por ser el origen de los juicios particular-valorativos de las cosas que se perciben, de tal manera que se anticipa el valor vital de las cosas por la comparación con otras ya experimentadas. Además, el "*experimentum*" es también sustrato del juicio sobre uno mismo en cuanto por él se conservan estimaciones particulares acerca del feed-back social de los propios modos de pensar, sentir, comportarse, que son centrales en el logro de la confianza y estima propias, básico en la configuración de la propia personalidad.

La capacidad "comparativa" o "inferencial" que se sugiere en la explicación de Thorndike recuerda a la explicación aviceniana de la estimativa –hecho que parece evidenciar la realidad psicológica de lo que explican ambos autores desde perspectivas distintas.

Thorndike es un autor que, a pesar de encaminarse hacia una explicación conductista del aprendizaje animal, está abierto a la consideración del finalismo al referirse a la búsqueda de un "estado satisfactorio de los actos". Skinner, en cambio, abogará por un retorno a la consideración exclusiva de la conducta observable como criterio desde el que desarrollar una explicación "científica" del comportamiento animal –aunque, como se comentará más adelante, los autores neo-conductistas recuperen la dimensión psíquica para explicar el comportamiento animal.

Burrus Skinner (1904-1990) sigue el camino marcado por Watson, aunque la noción de "refuerzo" –inferida de su experimentación con animales, y de la que Thorndike es precursor<sup>1170</sup>– cambia sustancialmente el planteamiento conductista clásico. La propuesta de Skinner ya no explica la conducta en función del arco reflejo sino en función de condiciones de refuerzo.

La clave argumental de la propuesta skinneriana está en evidenciar que determinadas circunstancias aumentan la probabilidad de que una conducta se repita; por lo tanto, en la medida en la que se conozcan y controlen estas circunstancias, se podrá controlar y predecir la conducta. El ambiente, de modo impersonal, "selecciona" las conductas: *«El ambiente no solamente impulsa o encadena, sino que selecciona. Su función es semejante*

---

*Aliquando autem ab aestimatione adveniunt alia iudicia ad modum similitudinis: cum enim res habuerit aliquam formam coniunctam cum intentione aestimationes in aliquo sensibilibus quae coniuncta est semper cum omnibus illis, cum visa fuerit forma, videbitur eius intentio».*

<sup>1170</sup> STADDON, J., "Did Skinner miss the point about teaching?". *International Journal of Psychology*, 2006. Vol. 41, núm. 6, p. 558.



*a la selección natural, aunque a una escala de tiempo muy distinta, y por lo mismo fue descuidada durante muchos años».*<sup>1171</sup>

Skinner, en este nuevo modo de formular la psicología, no recurre al finalismo en las conductas ni tampoco a la naturaleza del animal –sus tendencias naturales, instintos– para explicar por qué actúa un animal. Su propuesta no pretende explicar la dinámica psíquica cognoscitivo-afectivo-motriz de los diversos animales, sino predecir y controlar su comportamiento, dadas unas determinadas circunstancias ambientales, manipuladas a tal efecto.

Los refuerzos son aquellas circunstancias que aumentan la probabilidad de que una conducta se repita; de los que Skinner distingue dos tipos: positivos y negativos. Los refuerzos positivos son aquellos que llamamos coloquialmente premios. Los refuerzos negativos, en cambio, son aquellas acciones por las que se libera al sujeto de una circunstancia aversiva de la situación presente. Así como el refuerzo positivo es una circunstancia en presencia de la cual se aumenta la probabilidad de la conducta, el refuerzo negativo es una circunstancia cuya ausencia aumenta la probabilidad de la conducta. Debe distinguirse el refuerzo negativo del castigo, que consiste en una circunstancia en presencia de la cual disminuye la probabilidad de la conducta, es decir, es una circunstancia aversiva.

La reticencia de Skinner para incluir el finalismo en su explicación psicológica viene motivada por la naturaleza no empírica de lo referido con tal noción, i.e. no podemos medir finalidades o propósitos, sino sólo hechos, ya sean las circunstancias ambientales o bien la conducta.

En este deseo de convertir la psicología en una disciplina científica, Skinner aboga, consecuentemente, por un reemplazo del lenguaje psicológico-filosófico en un lenguaje científico, y entiende que es un esfuerzo que debe realizarse para hablar científicamente del ser humano y su conducta. Niega la científicidad del estudio de la vida mental y defiende que el estudio de la conducta manifiesta es suficiente para entender el comportamiento humano. Su pragmatismo positivista le lleva a prescindir de todas las nociones que han constituido el núcleo de la psicología: alma, facultad, consciencia, deseo, emoción, voluntad... siendo todos éstos prescindibles en una teoría basada en el condicionamiento operante.<sup>1172</sup> En cuanto se pueda relacionar la presencia de

---

<sup>1171</sup> SKINNER, B.F., *Más allá de la libertad y la dignidad*. Barcelona: Fontanella, 1980, p. 28.

<sup>1172</sup> *Ibid.*, p. 13 «Pues mientras que la física y la biología griegas sentaron las bases –por muy elementales que ellas fueran– de las que eventualmente surgió la ciencia moderna, las teorías griegas sobre la conducta humana, por el contrario, no han sentado las bases de nada. Si aún hoy permanecen vigentes, no es debido a que poseyeran cierto género de verdad eterna, sino porque no contenían los gérmenes de nada mejor». Al desprecio que hace Skinner a la aportación psicológica de la filosofía griega, se le añade una crítica que no deja de ser injusta, por caricaturizar –

determinados elementos en una situación que aumenten la probabilidad de la conducta, se podrá prescindir de una explicación finalista de la conducta animal, en favor de una positivista. Es una nueva formulación de la “ley del efecto” que plantea Thorndike, en cuanto no necesita basarse en el instinto animal ni tampoco en un propósito, sino en una relación probabilísticamente favorable. Explica Skinner:

La mayoría de nuestros problemas más importantes implican conducta humana, y no se pueden resolver recurriendo solamente a la tecnología física o biológica. Lo que necesitamos en una tecnología de la conducta, pero hemos tardado mucho en desarrollar la ciencia de la que poder deducir este tipo de tecnología. Una dificultad evidente estriba en el hecho de que casi todo cuanto es denominado ciencia de la conducta continúa ahora relacionando la conducta a estados mentales, sentimientos, peculiaridades de carácter, naturaleza humana, etc. La física y la biología siguieron durante un tiempo prácticas muy parecidas, y avanzaron solamente cuando se liberaron de semejante rémora. Las ciencias de la conducta han tardado mucho en cambiar, en parte, por causa de entidades explicativas que a menudo parecían ser observadas directamente, y también en parte, porque no se encontraba fácilmente otra clase de explicaciones.<sup>1173</sup>

Es difícil dialogar con la propuesta “desalmada” de Skinner<sup>1174</sup> desde la psicología tomista, porque el enfoque radicalmente conductista niega la interioridad del ser humano o, simplemente, no la tiene en cuenta para explicar el comportamiento humano. Tampoco tiene en cuenta su capacidad de iniciativa y decisión más allá de las contingencias de refuerzo, en otras palabras, el libre albedrío queda en entredicho. Explica Skinner:

Las filosofías predominantes acerca de la naturaleza humana reconocen la existencia de una “voluntad” interna que tiene el poder de interferir las relaciones causales y que imposibilita la predicción y el control de la conducta. Insinuar que abandonamos este punto de vista es amenazar muchas creencias arraigadas, atacando en sus raíces lo que parece ser una concepción estimulante y productiva de la naturaleza humana. La alternativa es reconocer en la conducta humana la existencia de fuerzas coercitivas que nosotros preferimos ignorar. Esto desafía nuestras aspiraciones, sean terrenales o no.<sup>1175</sup>

La negación de la interioridad humana y su libre albedrío es un posicionamiento filosófico que no puede extrapolarse de la experimentación con animales que llevó a cabo Skinner, ni tampoco desde su capacidad de predicción de conductas. La propuesta de Skinner, en todo

---

desde referencias indirectas– la explicación aristotélica al respecto de la inclinación natural de los cuerpos. Explica en la p. 15-16: «Aunque la física pronto deja de personificar las cosas, continúa no obstante hablando durante mucho tiempo como si tuvieran voluntad, impulsos, sensibilidad, propósitos y otras propiedades fragmentarias de un agente interno y operativo. Según asegura Butterfield, Aristóteles opinaba que un cuerpo descendente aceleraba la velocidad de su caída porque, conforme se iba acercando a su destino, se sentía más y más jubiloso e impaciente ante la perspectiva de llegar».

<sup>1173</sup> Ibid., p. 36.

<sup>1174</sup> Cf. SKINNER, B.F., *Ciencia y conducta humana*. Barcelona: Fontanella, 1977, p. 58-60. Skinner critica las propuestas explicativas de la conducta humana que remiten a causas psíquicas internas, como el alma o la personalidad.

<sup>1175</sup> Ibid., p. 38.

caso, debe valorarse en cuanto a su éxito estadístico para predecir y controlar determinadas conductas en ciertas circunstancias, pero no justifica la anulación de cualquier psicología o antropología que no sea conductista.

La conducta animal y humana, desde una psicología basada en las facultades psíquicas, nace en el interior del individuo, desde el cual la realidad apprehendida es motiva de ciertas conductas. La perspectiva conductista es superficial y, si se toma absolutamente, es incompleta y falsa. Si la realidad que percibe el individuo es entendida en tanto que reforzadora de una conducta, sólo se está entendiendo al individuo en tanto que causa material de la conducta humana. En cualquier ejemplo que uno pueda imaginar de condicionamiento operante, no considerar que el individuo actúa con un propósito es obviar lo obvio. La propia vida consciente es manifestación de una actividad primera, no derivada de ningún estímulo.

La personalidad se constituye a partir de los hábitos, pero la explicación conductista simplifica la noción de hábito al equipararla a una costumbre –modo de responder a ciertas contingencias– adquirida por reforzadores externos –casuales o intencionados (¿por quién? ¿por qué?), conocidos o desconocidos–. Esta comprensión de lo que son los hábitos descuida la responsabilidad del individuo en la configuración de su personalidad y la perfectividad que ejerce el hábito al disponer el acto de la potencia en modo óptimo para obrar de acuerdo a lo que le es propio.

El conductismo ofrece una explicación externa de la conducta de la que se pueden derivar numerosas técnicas de aprendizaje que, sin embargo, no están contextualizadas en una teoría educativa, es decir, aquella por la que se conduce –*ducere*– al educando hacia el desarrollo maduro de sus potencialidades.

La cerrazón del conductismo radical sentencia también su capacidad para explicar la conducta de los organismos, limitándolo a un número reducido de conductas.<sup>1176</sup> Los sucesores de la escuela conductista, movidos por el deseo de explicar de un modo más perfecto la conducta humana, con razón han incorporado las creencias y las cogniciones como variables intervinientes en la conducta.

El autor neo-conductista más conocido es quizás Edward C. Tolman (1886-1959). Su visión particular del conductismo se separa de la concepción “molecular” –estímulo-respuesta– de Watson, para defender una concepción “molar” de la conducta. Tolman pretende explicar

---

<sup>1176</sup> BANDURA, A., *Teoría del aprendizaje social*. Madrid: Espasa-Calpe, 1982, p. 24. «Las teorías que niegan que los pensamientos regulan las acciones no se prestan fácilmente a explicar la conducta humana compleja. Podrán repudiarse las actividades cognoscitivas en el marco del condicionamiento operante, pero hay algo muy simple: su influencia en las secuelas causales no puede eliminarse. Por eso, los partidarios de la teoría operante traducen las operaciones cognoscitivas en términos conductuales y achacan sus efectos a la acción directa de los fenómenos externos».

la conducta como una actividad de todo el organismo y no como una simple relación entre un estímulo y una respuesta. Cabría pensar que este planteamiento está influido por la psicología de la Gestalt. Juntamente con Clark Hull (1884-1952) y William McDougall (1871-1938), las propuestas psicológicas se incluyen dentro de un “conductismo metodológico”, más flexible en la aceptación de nociones que trascienden la conducta observable pero que son útiles para explicarla. McIlwaine, en su disertación doctoral, refiere de McDougall:

McDougall ha sido llamado “intencionalista” [purposivist] porque su convicción de que toda conducta es intencional y de que el esfuerzo intencional es una categoría fundamental de la psicología es predominante en sus escritos. Su creencia en que el hombre es un ser intencional, que se esfuerza para lograr ciertos objetivos, enfatiza el hecho de que, para él, la característica más importante de la vida fuese la intención en cualquier modo que se manifestase.<sup>1177</sup>

Hull, en su libro acerca de los principios del comportamiento, destaca el papel que juega el impulso (*drive*) en la conducta, actuando sobre ella como variable interviniente. Explica Hull: «*En cuanto una necesidad, ya sea actual o potencial, normalmente precede y acompaña la acción de un organismo, la necesidad se dice que motiva o dirige la actividad asociada. Por esta característica motivacional de las necesidades son vistas en tanto que productoras de los impulsos (drives) animales primarios*».<sup>1178</sup>

Tolman introduce la idea de “expectativa” (*expectation*) en la conducta, la cual transforma el planteamiento conductista clásico porque la conducta no será ya una simple respuesta sino que perseguirá una finalidad. También incorpora nociones como “Gestalt”, que enfatizan la subjetividad de la percepción y, sobre todo, su carácter de totalidad –a diferencia de lo que parece apuntar Thorndike.

La “expectativa” es un determinante cognitivo de la conducta surgido ante la presencia de estímulos, normalmente dirigido a un “signo gestáltico” (*sign-gestalt*) completo, aunque también puede referirse a alguno de sus elementos: el objeto (*goal-object*), el medio para conseguirlo (*means-object*), o las relaciones establecidas entre ambos (*means-end-relations*). Tolman estipula tres modos fundamentales de “expectativa”: la “percepción”, la “mnemonización” y la “inferencia”.

Sintéticamente, la “percepción” es una expectativa en la que todos los elementos del “signo gestáltico” están presentes. La “mnemonización” es una expectativa en la que se ha dado anteriormente (una o más veces) alguno de los elementos del “signo gestáltico”. Por último, la “inferencia” ocurre en una situación novedosa en la que el organismo inventa el

---

<sup>1177</sup> MCILWAINE, Eileen. *Knowledge in human instinct in the psychology of William McDougall*, p. 143.

<sup>1178</sup> HULL, C.L., *Principles of behavior*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1943, p. 57. T.N.

tipo de objeto significado (*goal-object*) y las relaciones que surgirán con el "objeto signo" (*sign-object*).

En su libro acerca de la conducta en los animales y los hombres,<sup>1179</sup> Tolman pedagógicamente va mostrando cuál es el modo en el que se debe entender "científicamente" la conducta intencional, la conciencia y la ideación, evitando el error del "mentalismo". Reformula los conceptos de "percepción", "conciencia", "pensamiento", en: "signo gestáltico" (*sign-gestalt*), "movimiento atrás-adelante" (*running-back-and-forth*), e "ideación" o "ajuste de conducta" (*ideation, behavior adjustment*), respectivamente; que toma de los experimentos que realizó sobre la conducta de los ratones en laberintos. Este planteamiento parecería alejarse de la propuesta watsoniana al aceptar variables que intervienen en la conducta pero que la trascienden –aunque sean traducidas en términos de conducta; de este modo, el concepto de "motivación" o "empuje" (*drive*) o intencionalidad, se aleja del positivismo<sup>1180</sup> watsoniano, permitiendo considerar una "conducta intencional" (*purposive behavior*)<sup>1181</sup> –no dejaría de pertenecer, en todo caso, a un desarrollo en una línea neo-positivista.

Tolman traduce las nociones mentales en clave discursiva, es decir, presuponiendo que son actividades totalmente orientadas a la estrategia para lograr un objetivo concreto y de supervivencia. Sin embargo, esta traducción no tiene en cuenta la dimensión contemplativa de la inteligencia, en tanto que capacidad de captar lo universal, y parece reducir la actividad mental a procesos psicológicos que no van más allá de lo particular-estratégico, de tal manera que, en cierto modo, reduciría la actividad mental a las funciones de los sentidos internos en los animales. Coherentemente, la "ideación" no se refiere tanto a los conceptos como a las imágenes (*phantasmata*). La motivación podría considerarse, en otros términos, la dimensión apetitiva del instinto.

---

<sup>1179</sup> Cf. TOLMAN, E.C., *Purposive behavior in animals and men*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1967.

<sup>1180</sup> BARBADO, M., *Introducción a la psicología experimental*. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1943, p. 414. «Es superfluo recordar que el dogma fundamental del positivismo es la negación radical de toda metafísica, de toda argumentación a priori y de toda investigación que tenga por objeto el descubrir la naturaleza o las causas de las cosas. Todos estos intentos son puros ensueños de una humanidad a medio desarrollar. El único fin de la ciencia es el descubrir los hechos, describirlos e inducir las leyes generales a que están sometidos».

<sup>1181</sup> Cf. TOLMAN, E.C., *Purposive behavior in animals and men*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1967, p. 18. «Behavior as a type of commerce with the environment can take place only in a whole organism. It does not take place in specific sensory and motor segments, which are insulated and each by itself»; *Ibid.*, p. 20-21. «The first initiating causes of behavior are environmental stimuli and initiating physiological states. These operate on or through the behavior-determinants. The behavior-determinants are, it appears further, subdivisible into three classes: (a) immediately "in-lying" objectively defined purposes and cognitions –i.e. the "immanent determinants"; (b) the purposive and cognitive "capacities" of the given individual or species, which mediate the specific immanent determinants as a result of the given stimuli and the given initiating states; (c) "behavior-adjustments", which, under certain special conditions, are produced by the immanent determinants in place of actual overt behavior and which serve to act back upon such immanent determinants, to remould and "correct" the latter and thus finally to produce a new and different overt behavior from that which would otherwise have occurred».

En esta misma línea neo-conductista, cabe destacar un desarrollo en el campo terapéutico, encabezado por Joseph Wolpe y Albert Bandura. El interés principal de estos autores no radicaba en la formulación de una teoría psicológica global acerca del ser humano, sino en la utilización de la variable “mental” para lograr una terapéutica mejor. Su interés pragmático les lleva, a pesar de su sustrato conductista, a aceptar con cierto eclecticismo técnicas de otras corrientes, adaptadas a sus propósitos, por ejemplo, la inclusión de la “hipnosis” (en un sentido poco ortodoxo) como técnica para favorecer la relajación del paciente en terapia por una fobia específica.

Joseph Wolpe (1915-1997) es un terapeuta que, como Albert Bandura, parte del marco teórico conductista, del cual deriva técnicas terapéuticas para favorecer la restauración de la salud psíquica en los pacientes. Aunque reconoce la influencia de las cogniciones en la patología psíquica, rehúsa hablar de “cognitive behavior therapy”, abogando por lo que llama “comprehensive behavior therapy”.<sup>1182</sup> La división que debe hacerse –de acuerdo con el autor– dentro de la psiquiatría es aquella entre los síndromes de origen orgánico y los síndromes que son consecuencia de un aprendizaje. Sin querer abarcar más de lo prudente, el autor entiende que la terapia cognitiva sólo es relevante en aquellos síndromes que se deben a un aprendizaje.<sup>1183</sup> A pesar de admitir la existencia de cogniciones y su papel en la actividad humana, desestima que ello suponga una entidad cualitativamente distinta del organismo, mecánicamente considerado.<sup>1184</sup>

Wolpe es conocido por haber propuesto la Terapia de Desensibilización Sistemática, una terapia que se podría considerar de estilo cognitivo-conductual, pues combina técnicas conductuales y cognitivas. Entendiendo los desórdenes emocionales como fruto de un cierto condicionamiento involuntario, Wolpe completa el abordaje terapéutico conductista ayudándose con técnicas imaginativas, en orden a rebajar el nivel de activación (arousal). Progresivamente se enfrentará el conflicto psíquico, causante del trastorno emocional, con la ayuda de auto-instrucciones de eficacia y un patrón mental mediante el cual el paciente logrará ser “descondicionado”.

De la misma forma que la mayoría de los psicólogos conductistas, Wolpe entiende los hábitos como respuestas habituales a ciertos estímulos, una definición descriptiva que no

---

<sup>1182</sup> WOLPE, J., *The Practice of behavior therapy*. New York: Pergamon Press, 1990, p. XIII. «*Behavior therapy of neuroses has always emphasized thoughts and feelings, but the wide use of the term, “cognitive behavior therapy,” is often taken to imply that the existence of cognitively based fears was explicitly recognized in the 1950s. To sidestep this false imputation, it may be necessary for behavior therapists henceforth to refer to what they do as comprehensive behavior therapy, or in some other distinctive terminology*».

<sup>1183</sup> Cf. *Ibid.*, p. 8.

<sup>1184</sup> *Ibid.*, p. 18. «*Our perception of things and situations in the world around us is a prime determinant of our actions. In this sense, thought has a central role in human behavior. But thought obeys the same mechanistic laws as other behavior. It does not belong to an entity separate from the mechanism-controlled organism. Not only the moment-to-moment content of thought, but its very faculty is, as will be seen, comprehensible as an organismal function*».

hace referencia a la inclinación de una facultad psíquica a un modo determinado de operar. La adaptación (evitar el dolor, la supervivencia) es el fin que motiva estos hábitos, aunque también reconoce que pueden formarse hábitos desadaptativos, que afectan sobre todo a las emociones, con frecuencia el miedo.<sup>1185</sup> Aunque utiliza el término “neurosis”, la cual relaciona especialmente con el miedo, entiende que la terapia psíquica es educativa, es decir, partiendo de los hábitos desadaptativos debe promover que se aprendan hábitos adaptativos.<sup>1186</sup> Wolpe define la psicoterapia como «*el uso de principios y paradigmas de aprendizaje experimentalmente establecidos para superar hábitos desadaptativos*».<sup>1187</sup> El autor sigue la idea de Watson y Skinner, que explicita el fin del conductismo: el control y predicción de la conducta humana.<sup>1188</sup>

Wolpe es reticente a la adjetivación “cognitivo-conductual” a la terapia porque lo considera un error de comprensión. La cognición es también una conducta y, por lo tanto, la terapia conductual no deja de tratar las cogniciones cuando éstas constituyen el núcleo de la problemática.<sup>1189</sup> A pesar de no ser exclusivista en la terapia –reconoce que a veces los métodos analíticos<sup>1190</sup> pueden tener éxito en situaciones que la terapia conductual no lo consigue–, su crítica a la psicología cognitiva es explícita y contundente.<sup>1191</sup>

Los autores conductistas evitan los conceptos abstractos y tienden a traducirlos en nociones con una referencia empírica directa, como “conducta”. Sucede, sin embargo, que por el deseo de basar su teorización en lo estrictamente observable, el discurso de estos autores se encuentra alejado de la experiencia vital de todo ser humano en cuanto que puede pensar una cosa y hacer otra contraria, puede interesarse por cambiar la realidad y no adaptarse a ella, puede con cierta libertad elegir aquello a lo que se quiere dedicar, etc.

---

<sup>1185</sup> Ibid., p. 3. «*Recurring responses to particular stimulus conditions are called habits. Habits can be adaptive –that is, they subserve biological or acquired needs or prevent injury, pain, or discomfort. Some habits are maladaptive; their effects are contrary to the welfare of the individual. A great many maladaptive habits are primarily emotional and the emotion is usually fear. Learned fear is central to the neuroses*».

<sup>1186</sup> Ibid., p. 14. «*Learning is the process that initiates or increases the ability of a stimulus to elicit a response*».

<sup>1187</sup> Ibid., p. 3. «*Knowledge of the processes of learning and unlearning ought to be the best source of methods of eliminating maladaptive learned habits. Behavior therapy is the fruit of such knowledge, and this distinguishes it from all other psychotherapies. Its formal definition is the “use of experimentally established principles and paradigms of learning to overcome maladaptive habits”*».

<sup>1188</sup> Ibid., p. 342. «*Evidence from every visible angle supports the conclusion that knowledge of the factors influencing the making and breaking of habits is our most potent resource for modifying and eliminating learned maladaptive behavior*».

<sup>1189</sup> Ibid., p. 4. «*On the other hand, we must not exclude procedures whose impact is primarily cognitive, on the mistaken ground that cognition is not behavior*».

<sup>1190</sup> Ibid., p. 340. «*Despite the general superiority of behavioral therapy’s outcomes, it is necessary to consider the contention that there are certain neurotic problems for which behavior therapy misses the mark or is inadequate and for which analytic methods is the solution*».

<sup>1191</sup> Ibid., p. 131. «*Whereas behavior therapists use cognitive methods only in cases in which anxieties have evident misconceptual sources, cognitive therapists use them in all cases*»; p. 134. «*The target of the critique is cognitivism, the theory that all maladaptive fears are due to misattributions or cognitive distortions, and that therefore the function of all psychotherapy is the correcting of wrong thinking*»; p. 347. «*When cognitivists stigmatize the conditioning model as inadequate, it is partly because they do not know that conditioning has already subsumed perception and cognition. To those who lived through of behavior therapy, the term cognitive behavior therapy has redundancy because from the outset cognition was seen part of behavior, communicated by verbal behavior*».

Todas ellas son actividades que tendrán su manifestación conductual, pero que no se reducirán a ella pues tendrán, igual que un iceberg, una dimensión profunda e interior que va a justificar su existencia.

Wolpe no se aleja del positivismo de Watson ni de su fundamento último, la fisiología, pues dice: *«El condicionamiento no está gobernado por “la información relacional” sino por la dinámica de los eventos fisiológicos. En el contexto de desaprender, no es que el organismo “aprende que hay una relación negativa” sino que que un efecto negativo ocurre en las sinapsis relevantes»*.<sup>1192</sup> La naturaleza del proceso psicológico es, entonces, fisiológico<sup>1193</sup> y, por lo tanto, determinado por las leyes de la biología.

Este planteamiento, aunque descubre el aspecto material, biológico, de toda actividad humana, se incapacita para hablar del libre albedrío y se posiciona en un mecanicismo determinista cuando se pretende la explicación última y exclusiva de la actividad humana. De igual forma que los demás autores conductistas mencionados, olvida la madurez humana como expresión plena de la naturaleza racional y, por lo tanto, como fin de la vida humana. La explicación conductista es totalmente pragmática, al punto que no considera el desarrollo humano más allá de los aprendizajes concretos.

Wolpe mantiene que el aprendizaje configura la percepción, que, a su vez, es base de la cognición.<sup>1194</sup> Esta afirmación parecería estar en sintonía con la idea aristotélica de que el conocimiento empieza por los sentidos y con la idea de que la experiencia influye en el modo de conocer y juzgar la realidad; sin embargo, no se explicita aquí la tendencialidad instintiva que inclina naturalmente la actividad del viviente, ni tampoco la apertura cognoscitiva a determinados aspectos de la realidad. Parece, en cambio, restituir la visión pavloviana del aprendizaje basada en la asociación condicionada sobre los reflejos incondicionados.

En esta nueva etapa conductista se recupera, paulatinamente, la importancia del “factor mental” en la explicación de la conducta animal, lo cual representa un enriquecimiento de las concepciones del aprendizaje que se habían mantenido hasta el momento. Albert Bandura (1925-) explica:

Los resultados de estos estudios revelan que, cuando se sirven de ayudas de carácter cognoscitivo generadas por ellas, las personas aprenden mucho mejor a conducirse (y retienen más ese aprendizaje) que cuando se les refuerza por una ejecución repetitiva. Al aumentar las pruebas de que los procesos cognoscitivos ejercen una influencia causal

---

<sup>1192</sup> Ibid., p. 17. *«Conditioning is not governed by “the informational relation” but the dynamics of the physiological events. In the context of unlearning, it is not that the organism “learns that there is a negative relation” but that a negative effect occurs at the relevant synapses»*.

<sup>1193</sup> Ibid., p. 15. *«Stimulus-response sequences have long been known to depend on the functional connections between neurons»*.

<sup>1194</sup> Ibid., p. 14. *«Cognition is based on perception, and perception is a product of learning»*.



sobre el comportamiento, comenzaron a perder fuerza los argumentos contra la influencia de los determinantes internos.<sup>1195</sup>

La propuesta neo-conductista, además de abrirse a la consideración de variables mentales para explicar la conducta, también incorporó la variable social en su explicación. Este es el caso de Albert Bandura, quien propuso la Teoría del Aprendizaje Social. En su discurso hay una crítica de la teoría psicoanalítica, por la importancia que otorga a la vida psíquica (interna), pero tampoco queda exento de crítica el conductismo radical. Bandura insiste en el “modelaje”, enfatizando la fuerza de la imitación en el aprendizaje, acuñando el término de *refuerzo vicario*,<sup>1196</sup> para explicar cómo un individuo puede ser reforzado para determinada conducta con la simple observación de un individuo-modelo, al cual se le refuerza dicha conducta. También insiste en la capacidad de “autorregulación” del ser humano, queriendo significar que no sólo las contingencias ambientales inciden en la conducta sino el mismo individuo: «*disponiendo en cierto modo las contingencias ambientales, generando apoyos cognoscitivos y produciendo determinadas consecuencias de sus propias acciones*»<sup>1197</sup>.

Como a los demás conductistas, le desagradan las etiquetas “normalidad”, “anormalidad”, “patología”, etc. Aboga, en cambio, por una clasificación menos “patologizante” de la persona humana y se centra en el sistema de hábitos adquiridos –jerarquía de respuestas– y su capacidad de aprendizaje como bases constitutivas de la personalidad de los individuos. Como mucho, se refiere a las conductas como desviadas o adaptadas.<sup>1198</sup>

Gracias a su capacidad de utilizar símbolos, los humanos cuentan con un poderoso medio para enfrentarse a su medio. Por medio de los símbolos verbales o icónicos, las personas procesan sus experiencias y las preservan en forma de representaciones que sirven como guías de sus conductas futuras. La capacidad de acción intencional se basa en la actividad simbólica. La imagen de un futuro deseable estimula acciones ideadas para lograr objetivos cada vez más distantes. Por medio de los símbolos, las personas pueden resolver problemas sin tener que efectuar, de hecho, todas las soluciones alternativas; y pueden prever las consecuencias probables de diversas acciones y amoldar su conducta a ellas. Sin su capacidad simbólica, los humanos serían incapaces de pensamiento reflexivo. Ninguna teoría de la conducta humana puede permitirse el lujo de desatender las actividades simbólicas.<sup>1199</sup>

Bandura, cuya propuesta parece ser un desarrollo de la skinneriana, se sitúa en la misma línea que Thorndike porque acepta motivadores internos en la conducta. Trascendiendo a

---

<sup>1195</sup> BANDURA, A., *Teoría del aprendizaje social*. Madrid: Espasa-Calpe, 1982, p. 24.

<sup>1196</sup> Ibid., p. 145-146.

<sup>1197</sup> Ibid., p. 27.

<sup>1198</sup> Cf. Ibid.; Cf. BANDURA, A., *Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad*. Madrid: Alianza, 1978. (Resumen claro, p. 53-56).

<sup>1199</sup> BANDURA, A., *Teoría del aprendizaje social*. Madrid: Espasa-Calpe, 1982, p. 27.

Skinner, indaga en el dinamismo psicológico del aprendizaje, no sólo haciendo referencia a los refuerzos ambientales. Este autor considera como variables las expectativas y la experiencia previa –que, evidentemente, influye sobre las expectativas. Afirma: «*Las personas dirigen sus acciones basándose en sus nociones previas, y no sólo en los resultados de sus respuestas manifiestas*».<sup>1200</sup> El modelaje es probablemente su aportación más conocida a la corriente conductista.

En su explicación también habla implícitamente de la capacidad semiótica de los individuos, por la que descubren signos en la realidad que perciben. Esta formulación recuerda a los apuntes de Pavlov acerca de los sistemas de señales, que también pueden ser explicadas desde la capacidad estimativa. Por esta capacidad animal, santo Tomás de Aquino podía dar razón de que se captasen “intenciones” y que pudiesen ser idiosincráticas, al tener un vínculo con la experiencia del perceptor. La experiencia proporcionaría la base para captar intenciones como la nocividad y la peligrosidad, que la estimativa captaría. Bandura lo explica así:

Gran parte de la conducta humana se efectúa por influencia de acontecimientos que se han convertido en amenazantes al asociarse con experiencias dolorosas. Una de las funciones primordiales de la mayoría de las conductas anticipatorias consiste en proporcionar protección contra los peligros potenciales.<sup>1201</sup>

Resulta interesante ver cómo la explicación psicológica de Bandura acerca de la anticipación<sup>1202</sup> de “peligros potenciales” en los animales, armoniza con la doctrina escolástica de la facultad estimativa. Sin embargo, la doctrina tomista da una explicación más completa, porque da una razón de la capacidad para captar estos signos – intenciones–, afirmando la existencia de una facultad por la que estos signos de la realidad son conocidos; y detallando, además, cómo estos son guardados en la memoria, constituyendo así un sustrato de experiencia que configurará el estilo cognitivo del individuo. Además, por la distinción que establece entre la cogitativa, la estimativa y la inteligencia, puede explicar las limitaciones del aprendizaje animal y la superioridad humana en los juicios particulares –posible por la participación de la facultad intelectual.

La explicación de Bandura –viéndolo desde la perspectiva tomista– se refiere al dinamismo psicológico entre la facultad estimativa y la memoria, apuntando a la superioridad cognitiva humana, en otro lenguaje, compatible con sus intuiciones. También matiza que la

---

<sup>1200</sup> Ibid., p. 52.

<sup>1201</sup> Ibid., p. 82.

<sup>1202</sup> Ibid., p. 79. «*Los estímulos del medio proporcionan información acerca de los efectos probables de determinadas acciones o sucesos. Los rasgos característicos de los lugares, personas o cosas, y las señales sociales del lenguaje, los gestos y las acciones de los demás, nos informan de qué es lo que podemos esperar. [...] Las señales del medio pueden significar que van a ocurrir ciertas cosas o indicar cuáles son los efectos más probables de determinadas acciones. Al relacionarse unas experiencias con otras ciertos sucesos que, en principio, eran neutrales, adquieren un valor predictivo*».

superioridad cognitiva del ser humano le “libera” de los determinantes biológicos –idea que los medievales entendían como principio básico de psicología.

Aunque haya pruebas que demuestran que el aprendizaje de las especies inferiores está sometido a fuertes restricciones biológicas, ello no significa que el aprendizaje humano esté, también, regido por mecanismos específicos de los acontecimientos. Debido a la gran capacidad que tienen de simbolizar la experiencia, y a lo limitado de su programación innata, los humanos son capaces de aprender muy diversas conductas.<sup>1203</sup>

De modo análogo, santo Tomás explica que la estimativa está determinada por el instinto de la especie del animal y que su capacidad de aprendizaje y de captar ciertos “valores” está limitada –no así en el ser humano. En la teoría de Avicena, al explicar los modos de funcionamiento de la estimativa, aparece una idea que parece entrar en consonancia con las palabras de Bandura, cuando se refiere a que la experiencia dolorosa de un objeto es recordada y se capta su nocividad en futuros encuentros (verbigracia un perro que es apaleado o apedreado). Explica Bandura:

Los procesos cognitivos juegan un papel fundamental en la adquisición y mantenimiento de la conducta, así como en su expresión. Las experiencias transitorias pueden producir efectos permanentes al codificarse y almacenarse de forma simbólica en las representaciones de la memoria. Las representaciones internas de la conducta, elaboradas a partir de la observación de ejemplos, y de la información que proporcionan las consecuencias de la respuesta, funcionan en ocasiones posteriores como guías de la acción manifiesta. La guía que proporciona la representación es especialmente influyente en las fases más tempranas e intermedias del aprendizaje.<sup>1204</sup>

Sin mencionarlo explícitamente, el autor se está refiriendo a la configuración de la personalidad o a la consolidación de esquemas de acción (derivados de la experiencia) que, si no son adecuadamente racionalizados, dificultarán la salud psíquica y el logro de la madurez personal. Esta afirmación de Bandura es útil para entender la relevancia de la elaboración perceptiva de los sentidos internos y la necesidad de someterla al criterio racional, para poder juzgar la realidad objetivamente y reaccionar a ella de forma madura.<sup>1205</sup>

La atención a las cogniciones, así como la adquisición de patrones conductuales, pueden ser técnicas válidas para resolver situaciones problemáticas. El restablecimiento de la salud a través de un re-condicionamiento y el modelaje han mostrado su eficacia. Estas técnicas no son incompatibles –ni originales respecto de– los planteamientos psicológicos clásicos. A modo de ejemplo, puede servir la idea aristotélica por la cual la prudencia se aprende del prudente –que, a ojos de la psicología contemporánea, sería precursora del modelaje de

<sup>1203</sup> Ibid., p. 95-96.

<sup>1204</sup> Ibid., p. 204.

<sup>1205</sup> BUTERA, G., "Thomas Aquinas and Cognitive Therapy: An Exploration of the Promise of the Thomistic Psychology". *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 2010. Vol. 17, núm. 4, p. 362. «On Aquinas's terms, most emotional disorders may be said to result from incorrect habitual judgments at the level of the cogitative and memorative powers. And these, as we have seen, may be modified through rational considerations».

las conductas. Pero el planeamiento aristotélico, en este caso, se encuentra en el campo de la Ética, y este “modelaje” tiene propósitos educativos que van más allá de la eficacia con la que se transmite un aprendizaje a partir de un modelo.

Desde el tomismo se explica el aprendizaje con la doctrina de los sentidos internos, especialmente en referencia al “*experimentum*” –aunque no todo aprendizaje se circunscribe a la dimensión sensible, sino que también se considera que existe el aprendizaje intelectual. Se puede considerar que poseer experiencia (*experimentum*) de algo, es un aprendizaje en relación con este algo, que es un conocimiento más perfecto que el conocimiento obtenido en la percepción inicial. Así, el domador aprende a tratar las fieras y conoce sus reacciones, por experiencia. Entonces, sabrá cómo debe hacer para que le obedezcan y cuándo no debe insistir en ello.

Cornelio Fabro (1911-1995), en el prefacio a su libro *Percezione e pensiero*, entiende la percepción como “pensamiento vivido” porque incorpora de algún modo sensación y pensamiento, es un pensamiento que incorpora la experiencia.<sup>1206</sup> Es significativa la semejanza entre la afirmación de Wolpe y la de Fabro, si se sustituye “aprendizaje” por “experiencia”.

La observación racionalizada es la raíz de las ciencias, una observación que percibe la realidad de una forma más profunda cuando se tiene experiencia. Además, esta experiencia será el sustrato de la ciencia y del arte, por las cuales el ser humano descubrirá regularidades que formulará en forma de leyes. El planteamiento conductista no parece ir más allá de los aprendizajes concretos que condicionan la percepción, como tampoco parece ir más allá de los hábitos, que entiende como costumbres.

El positivismo que explicita la teoría conductista rehúye la noción de “personalidad”, que reduce a un conjunto de “hábitos” –que entiende como patrones de conducta y no como disposiciones de la potencia a su operación. De modo análogo, podría vincularse con la propuesta de Hume, quien rehúye la noción de substancia, reduciéndola a “haz de sensaciones” asociadas. Desde esta perspectiva asociacionista no se puede fundamentar una explicación unitaria y armónica de la persona, ni filosófica, ni psicológicamente. En cambio, es estudiada como una máquina que funciona con diversos engranajes que pueden ser substituidos cuando no funcionan.

La reducción conductista prescinde de dimensiones reales de la persona humana, como son las disposiciones naturales a determinados modos de operar; así como la capacidad para habituar estas inclinaciones naturales según la comprensión de lo adecuado a la propia naturaleza –actividad que trasciende el horizonte adaptativo-fisiológico sobre el que se mueven los diversos modelos conductistas. Además, se prescinde de la apertura a la realidad que le es posible al ser humano por su capacidad intelectual, pudiéndola conocer

---

<sup>1206</sup> Cf. FABRO, C., *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008, p. 10-11.

en su esencia. Esta cerrazón intrínseca al planteamiento conductista, más allá del reduccionismo antropológico en el que se asienta, limita el abanico de técnicas terapéuticas justificables, pues la intervención debe manejar las variables ambientales "operantes" de la conducta, quedando fuera de consideración el trabajo terapéutico sobre la imaginación y la memoria, además de las creencias o interpretaciones (estilos cognitivos).

La propuesta conductista se desmarca de la psicología clásica al prescindir de la racionalidad del ser humano para explicar su conducta y, dado el caso, para lograr un aprendizaje concreto. Las terapias conductistas prescinden de la capacidad del ser humano para entender la situación y de cómo ello puede motivar la conducta deseada. Tampoco parecen interesarse en el fin último que debe ordenar los aprendizajes, lo cual puede convertir sus métodos en herramientas para el control despótico de los individuos. La aplicación perfecta de la teoría conductista en la sociedad prevendría de cualquier trastorno mental.<sup>1207</sup> Una posibilidad utópica en cuyo reverso se encuentra una desresponsabilización del individuo, el cual habría sido sujeto paciente de aprendizajes considerados como "convenientes" por un supuesto "planificador".

#### 7.4 *Cognitive psychology and neuroscience*

The main aim of this chapter is to demonstrate how most subjects discussed nowadays from a cognitive perspective can also be satisfactorily explained by Thomistic theory; in addition, cognitive theorists' findings do not invalidate Thomistic psychology. The comparison that Giuseppe Butera<sup>1208</sup> makes between Beck's Cognitive theory and Thomistic psychology is a contemporary work that demonstrates this. The present chapter looks at how they provide evidence of the possibility of establishing a dialogue between Thomistic psychology and the Cognitive psychology framework.

Cognitive theories, compared to strict Behaviourism, provide a greater explanation of the psychological processes to be compared with the Thomistic perspective as they share greater common ground with the Aristotelian-Thomistic tradition. The main reason for this resides in the fact that both Thomistic and cognitive psychology recognise the existence of the mind as being at the centre of human life and do not limit psychological speech to a relation between external stimuli and probable behaviour. However, they differ in what exactly the mind is and its dynamics, as will be explained shortly.

---

<sup>1207</sup> Cf. SKINNER, B.F., *Walden dos*. Barcelona: Fontanella, 1976. En esta novela utópica, Skinner hace una alegoría de una sociedad regida por la teoría conductista. En ella no hay estrés ni tristeza, pues todos los ciudadanos hacen aquello que quieren hacer, sin angustiarse por un futuro incierto, pues todo está previsto.

<sup>1208</sup> Cf. BUTERA, G., "Thomas Aquinas and Cognitive Therapy: An Exploration of the Promise of the Thomistic Psychology". *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 2010. Vol. 17, núm. 4.

Cognitive psychology, at first glance, may be thought of as a homogenous school of psychology that is relevant for recognising the mind and thoughts as valid notions to be used in scientific psychological discourse. However, it should be borne in mind that different authors identify themselves with the notion “cognitive”, despite coming from different backgrounds and having distinguishing characteristics.

Authors recognised as cognitive psychologists come from different fields. They all coincide in talking about thoughts and beliefs. However, whilst some elaborate their theories from a behaviourist background, others do so from a psychoanalytic perspective. It is important to pay attention to these different roots and goals in order to distinguish cognitive psychologists properly, and to realise the differences between them and understand where some ideas of Cognitive psychology come from as, despite coming from different schools and working in different fields (whether academic or therapeutic), they have all ended up being classified in the same category: cognitive psychologists. Taking into account the differences between them, three groups can be distinguished within the cognitive psychology movement: (1) cognitive academics, with a strong background in analytical philosophy, (2) cognitive-behavioural therapists, applying a flexible behaviourism, and (3) cognitive therapists, a group which comprises those therapists from the Psychoanalytic school who use the term “cognitive” to define their psychology and reject certain psychoanalytical principles, such as the importance of the past or the unconscious.<sup>1209</sup>

Only a few of the many cognitive authors, amongst those that could be quoted, will be explicitly mentioned, as the main aim here is to discuss, from a Thomistic point of view, the basic principles that define Cognitive psychology, rather than going into the history of cognitive psychology.<sup>1210</sup> Furthermore, only the first and the third group will be discussed, as the second, the cognitive-behavioural therapists, has already been reviewed in the previous chapter.

#### **7.4.1 Cognitive academics**

Cognitive psychology in the academic field deals with the notion of “mind”– a word already used by Aquinas in Latin, “*mens*”– and how it “contains” the psychological activities. In order to properly understand and compare these two different concepts, it is necessary, however, to briefly clarify their different uses, which, in the case of Cognitive psychology, is rooted in the explanations that come from computational logics as well as mathematics.

---

<sup>1209</sup> Cf. ECHAVARRÍA, M.F., *Corrientes de Psicología Contemporánea*. Barcelona: Scire, 2010, p. 243-252.

<sup>1210</sup> For a brief history of Cognitive science, see: GARDNER, H., *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*. New York: Basic Books, 2008.

The founders were, mainly, academics whose ideas evolve<sup>1211</sup> from pure Behaviourism and who tried to recover the notions of mind and thought in the psychological speech against pure behaviourists—who would consider this aim non-scientific, in using the notions of “mind” and “thought” to explain behaviour.

Cognitive psychology seems to use the word “mind” as a label or a single “place” where any psychological process is located: imagination, memory, thought, emotions, etc. Consequently, the conception of “mind” is quite different compared to the Thomistic conception, which is much more specific in its definition. In this field, Thomistic psychology is much more accurate in making distinctions which help to understand the psychological activities and their differences in general, e.g. between feeling and thinking, as well as being able to make distinctions at a more specific level, i.e. differentiating images (formed from what is sensed) from particular—at a sensory level— appraisals (about what is sensed) and from intellectual judgments. These are actually distinguishable through the theory of internal senses, as previously mentioned. Without this theory, the psychologist is no longer capable of making an essential distinction of them and, consequently, makes up a too simplistic explanation. However, in that sense, Magda B. Arnold’s (1903-2002) theory needs to be taken into consideration, in his defense of final causes as motives for action, beyond efficient causes.<sup>1212</sup> She recovers the classical idea of knowledge being previous to emotion and, also, she distinguishes two levels of knowledge that make emotions arise –as Aquinas distinguished sense knowledge and rational knowledge. Arnold explains:

Such an appraisal is intuitive, as immediate as sense experience, and is experienced as liking and wanting what was appraised as good, disliking and avoiding what was appraised as bad. This intuitive appraisal is unwitting, unconscious. Only the resulting attraction or repulsion is experienced. In addition, the human being also appraises things deliberately, reflectively, consciously and the conscious judgment does not always agree with the intuitive appraisal. A man may want a cigarette, but he has decided to stop smoking, so he foregoes the pleasure. For adults and older children, it is no longer possible to follow an intuitive appraisal unthinkingly, unless there is no time at all for reflection.<sup>1213</sup>

Arnold’s theory is quite similar to Aquinas’s explanations on animal and human knowledge and the distinction between the activities of the estimative and cogitative powers.

---

<sup>1211</sup> Cf. STADDON, J., "Did Skinner miss the point about teaching?". *International Journal of Psychology*, 2006. Vol. 41, núm. 6.

<sup>1212</sup> ARNOLD, M., "Motives as Causes". *Journal of Phenomenological Psychology*, 1971. Vol. 1, núm. 2, p. 189. «We could say that a want is a feeling of attraction for or repulsion from anything that is appraised as good or bad for us here and now. A mere stimulus perceived as a particular thing, will not lead to action. It must be seen as relevant, meaningful, good or bad for me here and now»; *Ibidem*, p. 190. «A motive springs from an intuitive estimate of something as good for me here and now, and from an appraisal of suitable actions to achieve it, provided that this estimate is confirmed by a man’s deliberate conscious judgment of object and action».

<sup>1213</sup> *Ibid.*, p. 189.

The cognitive use of the notion “mind” may be rightly considered a heritage from modern philosophers, such as René Descartes, with his distinction between *res cogitans* and *res extensa*, although Cognitive psychologists strongly reject his theory on dualism (mentalism)<sup>1214</sup>—which had been suggested long ago by Plato, and which was criticised by Aristotle.

Currently, “mind” has become a substitute word for “soul”, which was the key concept of pre-Cartesian psychology. Descartes’ assimilation of the human soul to a spiritual mind, *res cogitans*, consequently reduced lower powers (basically, the five external senses) to non-animated mechanical processes akin to a clock mechanism. Internal sense activities, on the contrary, were spiritualized and conceived as different types of mental activity, which would end being considered as thinking, generically speaking.

The Cartesian spiritualization of the activity of the internal senses, in which they are considered to be thoughts, i.e. activities of the mind—*res cogitans*—, is sometimes taken as the “classical” concept, the paradigm shared with pre-modern philosophers. As has been shown previously, this is not true in the Aristotelian-Thomistic tradition, whose authors assumed the materiality of the different internal senses. Although the location of the different internal senses in the ventricles and the “animal spirits” theory has been shown to be erroneous, the “materiality” of the internal senses, nonetheless, makes this theory compatible with the latest discoveries in the field of perception psychology from a neuroscientific approach. However, the spirituality of intellectual activity, as understood in a Thomistic way, is not to be understood in the same manner. This last step transcends the particular and needs to be considered as qualitatively different from the sense activities, as has been argued previously in this work.

Compared to the Thomistic theory, Descartes’ explanation of how mechanical processes influence mental activities such as imagination, memory or thinking via movements of the pineal gland is not a satisfactory explanation at all as it does not bridge the two separate realms. The keystone of psychology, that is, the mind-body or soul-body relationship, is weakly solved by Descartes’ theory.

This weakness does not only have an effect on the understanding of the cognitive processes, but also the emotional dynamics. Emotions have been vastly explained from the correlative changes in the body that occur when they come up. However, their appetitive (motive, impulsive) nature—which is essentially what an emotion consists of beyond its corporeal expressions, in this case, an expression of a psychological activity—, has not.

---

<sup>1214</sup> Cf. GARDNER, H., *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*. New York: Basic Books, 2008, p. 66 and ff.



The ungraspability of the Cartesian mind (*res cogitans*) and its dynamics meant that it needed to be made understandable to modern minds. That could explain it being dragged down into a sensualistic (materialistic) conception of it and, at most, understood as consciousness, an “apperception” of one’s own sensations. The first experimental psychologists—William James with his explanation on the “stream of consciousness”, and Wilhelm Wundt with his psychology based on the “experience” and “introspection” as a method, amongst others—, based their theories on these philosophical explanations. Descartes’ psychology is clearly influential to anyone who has little notion of modern philosophy.

Empiricists as John Locke and David Hume could be also considered influential in the formation of this new cognitive framework, especially their reduction of mental activity to a combining of sensations, which, in the end, is a reduction of thought to imagination – further knowledge, like particular appraisals or concepts, were to be reduced to imaginations or feelings. Moreover, conceiving human knowledge as the combining of sensations could be seen as the prelude of the Theory of Information.<sup>1215</sup> In addition to the computational analogy, these two ideas will be taken as the way to describe psychological activity: understanding it as a processing of information, similar to what a computer does.

Alan Turing (1912-1954)—father of informatics— argued that computers could carry out processes quite similar to human thinking, and in terms of mathematical calculations, their performance was pretty much the same. If answers generated by a computer could not be distinguished from human generated responses, we should admit that computers think.<sup>1216</sup> However, this criterion can be rightly objected to , given the limited methodology of that experiment, i.e. “if the human subject cannot guess whether it is a computer generated response or not, then one can conclude that this computer thinks”.

The analogy between the human mind and a computer has managed to widen the narrow path of contemporary (American) psychology. Computer science applied to psychology has allowed the development of a more sophisticated explanation of human psychological processes compared to strict Behaviourism, despite following the same operational path.

---

<sup>1215</sup> Cf. SHANNON, C.E., "A Mathematical Theory of Communication". *The Bell System Technical Journal*, 1948. Vol. 27, núm. July, October. It is quite revealing how Shannon sets out his argument, in order to understand the final developments of his theory in the field of psychology. At the beginning of his article, he states: «*The fundamental problem of communication is that of reproducing at one point either exactly or approximately a message selected at another point. Frequently the messages have meaning; that is they refer to or are correlated according to some system with certain physical or conceptual entities. These semantic aspects of communication are irrelevant to the engineering problem. The significant aspect is that the actual message is one selected from a set of possible messages. The system must be designed to operate for each possible selection, not just the one which will actually be chosen since this is unknown at the time of design*».

<sup>1216</sup> Cf. TURING, A.M., "Computing Machinery and Intelligence". *Mind*, 1950. Vol. 49, núm. -; TURING, A.M., "Intelligent Machinery, a Heretical Theory". *Philosophia Mathematica*, 1996. Vol. 4, núm. 3, p. 1. «*My contention is that machines can be constructed which will simulate the behaviour of the human mind very closely*».

With the progress in technology and computer languages, the computational model seemed capable of simulating a wide range of mind activities. The computational comprehension of the human mind means conceiving it as an information processor that uses input information and generates a response.

Artificial intelligence is succeeding in reproducing human-like activities, and is getting closer to reproducing actual human performances. The current development of technology divides the academics into defenders of a strong Artificial Intelligence theory and defenders of a weak Artificial Intelligence theory, depending on their commitment to the idea that computer processes are sufficient to reproduce mental activities or be validly considered as such.<sup>1217</sup>

George A. Miller (1920-2012) is one of the founders of cognitive psychology, linking psychology to computers by adopting a computational model to explain the basic psychological processes. Miller's solution uses the analogy of computers to explain human perception. Under the shadow of Turing's machine, brain perceptual activity is understood through mathematical logic.

Information theory, the basis of this new development, offers a new setting to cognitive researchers in order to explain mind dynamics, and overcomes some difficulties mechanistic theories had. Psychological processes, then, are explained as coding-recoding processes. Perceptions, memorizing and language could then be fitted in a "bits and chunks" scheme.

Cognitive psychological explanation is more concerned with the "how" (the process), avoiding a thorough explanation of "where" (the mind) and occasionally, exclusively focuses on the "what" (the mental content). It is a "process centred" psychology or even an "object centred" theory that is not concerned either about giving a consistent explanation of how the mental content arises or where this activity exists, in order to understand it. This kind of explanation can be considered "phenomenical".

This new paradigm understands perception as an information processing system, and explains it using notions such as bits of information, amount of input information, transmitted information, output information and alike.<sup>1218</sup> From experiments on one-

---

<sup>1217</sup> SEARLE, J.R., *Minds, Brains and Science*. United States of America: Harvard University Press, 1984, p. 28. «The prevailing view in philosophy, psychology, and artificial intelligence is on which emphasises the analogies between the functioning of the human brain and the functioning of digital computers. According to the most extreme version of this view, the brain is just a digital computer and the mind is just a computer program. One could summarise this view –I call it 'strong artificial intelligence', or 'strong AI'– by saying that the mind is to the brain, as the program is to the computer hardware».

<sup>1218</sup> MILLER, G.A., "The magical number seven, plus or minus two: Some limits on our capacity for processing information". *Psychol.Rev.*, 1994. Vol. 101, núm. 2, p. 12-13. «The theory provides us with a yardstick for calibrating our stimulus materials and for measuring the performance of our subjects. [...] Informational concepts have already

dimensional absolute judgments that Miller carried out on perception, he discovered a constant asymptotic value, which he called the "span of absolute judgment", which would be an asymptotic value meaning capacity limit of human perception, known as "*The magical number seven, plus/minus two*".<sup>1219</sup>

Cognitive psychologists have analysed perception and memory through this framework theory with the aim of providing a sufficient explanation of the human psyche. Miller clearly tries to build an operational explanation of how psychological processes work, despite having some difficulties in fitting imagery into a coding-recoding concept. This problem can be considered a limit in the model used to explain mental processes, because the image formed by the imaginative power is a psychological content that does not seem to have any equivalent in the different steps of a computational procedure.

The explanation put forward by cognitive psychology seems unable to specify the differences between imagination and types of memory, and unable to notice the different epistemic levels they belong to and the different objects they work in. All psychological activities are seen as different steps of mental processing, but they run "horizontally". General mental processing is understood through procedural diagrams or modules.<sup>1220</sup>

Miller explains:

The inaccuracy of the testimony of eyewitnesses is well known in legal psychology, but the distortions of testimony are not random –they follow naturally from the particular recoding that the witness used, and the particular recoding he used depends upon his whole life history. Our language is tremendously useful for repackaging material into a few chunks rich in information. I suspect that imagery is a form of recoding, too, but images seem much harder to get at operationally and to study experimentally than the more symbolic kinds of recoding.

It seems probable that even memorization can be studied in these terms. The process of memorizing may be simply the formation of chunks, or groups of items that go together, until there are few enough chunks so that we can recall all the items.<sup>1221</sup>

Miller refers to personal experiences to explain how people store perceptions in their memory. He goes on to explain it through his "bits and chunks" paradigm, which seems to fit better in explaining memory processes. In memory there is a distinction, derived from this point of view, between episodic memory (situations, images and sequences) and

---

*proved valuable in the study of discrimination and of language; they promise a great deal in the study of learning and memory; and it has even been proposed that they can be useful in the study of concept formation. A lot of questions that seemed fruitless twenty or thirty years ago may now be worth another look».*

<sup>1219</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>1220</sup> Cf. FODOR, J.A., "Four accounts of mental structure". En: Fodor, J.A., *The modularity of mind*. Cambridge: MIT Press, 1983.

<sup>1221</sup> MILLER, G.A., "The magical number seven, plus or minus two: Some limits on our capacity for processing information". *Psychol.Rev.*, 1994. Vol. 101, núm. 2, p. 351.

semantic memory (meanings, words and their relations) which can be compared with the different kinds of storage considered in Thomistic psychology.<sup>1222</sup>

The currently named episodic memory could be seen as an analog with the sense image(s) that can be recalled through reminiscence. As such, episodic memory would involve, at least, the activities of the imaginative power as well as memory recollection (reminiscence) and cogitative power activities. This way of explaining the recollection of past situations involves images of the physical objects surrounding the situation and of the actions done by the subject but also needs to have them time-marked in order to be able to recall them by relating them to what came previously and what came afterwards.

Semantic memory may need to be considered at a different level compared to episodic memory as the contents referred to are not directly images or past actions –although they may be involved–, but rather the semantics contained in a word. Language and symbolization are involved in semantic memory and transcend interactions with the objects and their images. Consequently, this kind of memory is qualitatively different from the episodic memory because it uses words, through which concepts are verbalized. It could, thus, be analogized with intellectual memory.

The organization of the perceived elements seems to be a conflictive issue in the psychological theories of perception that are rooted in modern Empiricism, which were developed by Locke and Hume. Despite the differences in language, the grouping of the elements of perception (bits of information) in “chunks” that Miller explains could be seen as a new associationism.

Together with George A. Miller, Jerome S. Bruner (1915-) is also considered a founder of the Cognitive science, and caught the attention of other academics, such as Noam Chomsky, a linguist who is also considered one of the founders. These authors were the pioneers of Cognitive psychology.

Amongst Bruner’s contributions to the development of that new point of view, he is especially recognised for the notion of “Scaffolding”, through which he develops an educational theory. He was influenced by Lev Vygotski (1896-1934), who developed a similar theory, based on the concept “Zone of Proximal Development”. Compared to Piaget’s proposal, which has been previously referred to, Miller’s and Bruner’s point is that intellectual development is not (only) an automatic process in an individual that runs parallel to biological brain maturation, but a process in which socialisation plays an important role. The pupils can better and easily develop their potential with the help of a

---

<sup>1222</sup> LISSKA, A.J., "A Look at Inner Sense in Aquinas: A Long-Neglected Faculty Psychology". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 2006. Vol. 80, núm. 1, p. 15. Lisska refers to Simon Kemp (see footnote 44).

competent peer; in other words, not only will the individual interaction with objects lead to develop the potential of the pupil, but the imitation and guidance of a competent peer.<sup>1223</sup>

In addition to the social element Bruner and Miller claim, they both share a constructivist basis from which they understand human knowledge, which could be considered the most accepted epistemology between cognitive authors. Their developments are not directly derived from the computer analogy of the mind. However, it seems that Constructivism fits well with "computationalism" because in the former, perception is analogous to a piece of software that can be re-programmed in order to process cognitions differently and "healthier", emotionally speaking. Cognitive errors are compared to programme failures that have to be fixed. Generally speaking, knowledge is considered to be a hypothetical interpretation of reality that evolves through time and experience towards a more consistent hypothesis that is resistant to falsification.<sup>1224</sup> The therapeutic consequences of these principles are significant, as will be shown in the next chapter.

The cognitive view provides a model to easily deal with the different mental contents and their processing; however, behind the pragmatic success and applicability of a computational conception of the mind, there are some aspects which seem to be insufficiently explained and some background assumptions that would need further discussion. Although the cognitive assumptions may yield successful results in some experiments, these, strictly speaking, would only prove a valid operative simplification of how the mind works, and not necessarily a real explanation of what the mind actually is and how it works, which is an implicit tendency when the cognitive framework is assumed. Howard explains:

If we have learned anything from the rise of cognitivism, both in psychological research and in practice, it is that the things that occur between one's ears are extremely important in the genesis of human actions. There is a fair degree of disagreement as to how the hardware of the brain interacts with the software of the mind. And there is a great deal of disagreement as to which analogy is most appropriate to describe the various processes of cognition.<sup>1225</sup>

The psychological explanation based on computer programmes and mathematics was the last straw for John Searle, who argued against the simplification of mental activities to software programmes, though he maintains a materialistic background in his explanation.<sup>1226</sup> Searle illustrates the error of the computational explanation with the

---

<sup>1223</sup> Cf. BRUNER, J.S. y WEINREICH-HASTE, H., *La Elaboración del sentido: la construcción del mundo por el niño*. Barcelona: Paidós, 1990; VYGOTSKI, L.S., *Pensamiento y lenguaje: teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas*. Buenos Aires: La Pléyade, 1987.

<sup>1224</sup> Cf. KELLY, G.A., *Psicología de los constructos personales: textos escogidos*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2001.

<sup>1225</sup> HOWARD, G.S., "Aristotle, Teleology, and Modern Psychology". *Theoretical and Philosophical Psychology*, 1990. Vol. 10, núm. 1, p. 37.

<sup>1226</sup> SEARLE, J.R., *Minds, Brains and Science*. United States of America: Harvard University Press, 1984, p. 41 «The upshot of this discussion I believe is to remind us of something that we have known all along: namely, mental states

metaphor of the Chinese Room, by which he shows the reduction in explaining mental activities as a computer processing –incapable for explaining how ones get the meaning. The criticism also points out that this theory is a kind of dualism.<sup>1227</sup>

In computer processing, input information and the consistent response occurs without understanding either the input or the output. However, accuracy is possible because the software processes the specific input information syntactically, independently from its meaning, i.e. the semantic content. Searle explains:

The Chinese Room Argument, in short, rests on two absolutely fundamental logical truths, and twenty-one years of debate has not in any way shaken either of these. Here they are. First, syntax is not semantics. That is to say, the implemented syntactical or formal program of a computer is not constitutive of nor otherwise sufficient to guarantee the presence of semantic content; and secondly, simulation is not duplication. You can simulate rain storms, fire alarm sirens, digestion, or anything else that you can describe precisely. But it is just as ridiculous to think that a system that had a simulation of consciousness and other mental processes thereby had the mental processes, as it would be to think that the simulation of digestion on a computer could thereby actually digest beer and pizza.<sup>1228</sup>

Computer programmes consist of an organised series of formal languages which are executed when the significant input is introduced. This is not what seems to be the nature of mental processes, which have intentionality and can understand the information.<sup>1229</sup> In his words: «*The fundamental claim is that the purely formal or abstract or syntactical processes of the implemented computer program could not by themselves be sufficient to guarantee the presence of mental content or semantic content of the sort that is essential to human cognition*».<sup>1230</sup>

Searle is critical of the assumption of “cognitivists”, who take the computational metaphor “as if” to be what actually happens in mental processes.<sup>1231</sup> Also, «*the proponent of Strong*

---

*are biological phenomena. Consciousness, intentionality, subjectivity and mental causation are all a part of our biological life history, along with growth, reproduction, the secretion of bile, and digestion*». Para una crítica al materialismo de Searle, ver: MURILLO, J.I., "¿Se puede producir con materia una mente?". En: Diosdado, C., Rodríguez Valls, F. y Arana, J., *Neurofilosofía: perspectivas contemporáneas*. Madrid: Plaza y Valdes, 2010.

<sup>1227</sup> SEARLE, J.R., *Minds, Brains and Science*. United States of America: Harvard University Press, 1984, p. 38. «*AI partisans believe that the mind is more than a part of the natural biological world; they believe that the mind is purely formally specifiable. The paradox of this is that the AI literature is filled with fulminations against some view called ‘dualism’, but in fact, the whole thesis of strong AI rests on a kind of dualism. It rests on a rejection of the idea that the mind is just a natural biological phenomenon in the world like any other*».

<sup>1228</sup> SEARLE, J.R., "Twenty-one years in the Chinese room". En: Preston, J. y Bishop, M., New York: Clarendon Press - Oxford University Press, 2002, p. 52.

<sup>1229</sup> Cf. SEARLE, J.R., *Minds, Brains and Science*. United States of America: Harvard University Press, 1984, p. 31-33.

<sup>1230</sup> SEARLE, J.R., "Twenty-one years in the Chinese room". En: Preston, J. y Bishop, M., New York: Clarendon Press - Oxford University Press, 2002, p. 51.

<sup>1231</sup> SEARLE, J.R., *Minds, Brains and Science*. United States of America: Harvard University Press, 1984, p. 50. «*But the fact that we can describe other processes in the brain from an “as if” information-processing point of view, by itself provides no evidence that these are psychologically real or even psychologically relevant*»; *ibid.*, p. 52 «*The fact that a computational simulation of a natural phenomenon involves complex information-processing does not show*

*AI is committed by the ideology to saying that in the Chinese Room I do in fact understand Chinese because I can pass the Turing Test by carrying out the steps in the computation».*<sup>1232</sup> The Chinese Room experiment has been subsequently contested from the point of view of Artificial Intelligence, which attributes the “mind” to a global consideration of all the elements in the room as well as defending some kind of relation between the programme and the mental content. Searle explains:

The proponent of Strong AI is originally committed to the view that the program is constitutive of mental content, but in the face of obvious counter-examples, retreats to a different position, that the program is somehow associated with mental content. That was the whole point of the System's Reply. The System's Reply claims that even though there is no semantic content in me alone, there is semantic content somewhere else –in the whole system of which I am a part, or in some subsystem within me. But the same argument that worked originally –namely, I do not have any understanding of Chinese because I do not know what any of the words mean, I have no way to attach meaning to any of the symbols– works for the whole system. The whole system doesn't know what any of the words mean either, because it has no way to attach any mental content to any of the symbols.<sup>1233</sup>

Searle rejects the replies of the AI proponents and proposes an alternative explanation, based on the idea that mental processes are caused by brain properties, thus maintaining the validity of both the mental and physiological approach.<sup>1234</sup> He criticises the Artificial Intelligence proponent's claim of maintaining the problems of dualism and behaviourism:

Strong AI is a weird mixture of behaviourism and dualism. It is behaviourist in its acceptance of the Turing Test, but it is at a much more fundamental philosophical level, dualist, because it rejects the idea that consciousness and intentionality are ordinary biological phenomena like digestion.<sup>1235</sup>

---

*that the phenomenon itself involves such processing»; Cf. SEARLE, J.R., "Twenty-one years in the Chinese room". En: Preston, J. y Bishop, M., New York: Clarendon Press - Oxford University Press, 2002, p. 53 and ff.*

<sup>1232</sup> Ibid., p. 53.

<sup>1233</sup> Ibid., p. 53.

<sup>1234</sup> SEARLE, J.R., *Minds, Brains and Science*. United States of America: Harvard University Press, 1984, p. 26. «Now, because mental states are features of the brain, they have two levels of description –a higher level in mental terms, and a lower level in physiological terms. The very same causal powers of the system can be described at either level. [...] Both of them are causally real, and the higher level causal features are both cause by and realised in the structure of the lower level elements. To summarise: on my view, the mind and the body interact, but they are not two different things».

<sup>1235</sup> SEARLE, J.R., "Twenty-one years in the Chinese room". En: Preston, J. y Bishop, M., New York: Clarendon Press - Oxford University Press, 2002, p. 57; Analysing the roots of the (erroneous) conception of Behaviourism and Cognitivism, Searle points to Logical Positivism: Ibid., p. 58. «People erroneously supposed that the essence of science, and of what they thought of as the “scientific method”, was that there must be certain conclusive methods of verifying scientific claims. The extreme version of this view was Logical Positivism, whos adherents claimed that the meaning of any sentence is its method of verification, and therefore that the veritication of a sentence about someone's mind gave us the entire meaning of the sentence. Thus, at least where “other minds” are concerned, because the verification of a sentence about another mind allowed only evidence about that person's behavior, it seemed there couldn't be anything else to the mind other than behaviour. I believe that this, like behaviorism itself, is profoundly anti-scientific».

The definition of thinking as information processing can be an answer to explain how the human mind works, but cannot explain successfully how the meaning of the received and processed information is grasped and how meaning can influence ones interaction towards it.<sup>1236</sup> The explanation of the meaning remains unexplained in the cognitivist theory –as happens in Gestalt theory, previously referred to.

A point that may be considered in this discussion, from a Thomistic standpoint, is the cognitive biological-materialistic framework, which seems to be common ground in its explanation. Nowadays, an exclusively biological nature of human psychological processes point of view is assumed, consequent with the nature of modern science.<sup>1237</sup>

The contemporary operationalistic-computational framework followed by cognitive psychologists allows them to be more focused when explaining the mind's processes, rather than in what the mind is in itself, or its actual substance. This methodology simplifies the psychological discourse by conceiving the mind as a logical category that would group every psychological process, which would be reducible (in the end) to neural activity in the brain.<sup>1238</sup>

The alternative explanation that Searle proposes, despite rightly criticizing the cognitivist assumption, remains in the biological-materialistic frame to explain mental processes, although he proposes a kind of double-explanation, i.e. physical and mental. He finishes "*Minds, brains and programs*" with a reflection on free will, where he recognises his inability to solve this question, but only accepts it as a constituent property of our mental acts. In reference to this idea, the assertion of Hartshorne could be taken into consideration:

What then is a human experience? It is a concrete event, or unit of process, the succession of which units is sometimes called the "stream of consciousness". If we ask for a further explanation of what such a unit is, we need to be reminded that since it is only through experiences that anything at all can be known, it is illogical to suppose that we can explain what experiences are in terms of what something else, say physical bodies, are. And if it is to be asked how we know experiences, the answer is, I think, clear and simple enough: we know them through memory, especially short-run or approximately immediate memory. Introspection is retrospection.<sup>1239</sup>

---

<sup>1236</sup> SEARLE, J.R., *Minds, Brains and Science*. United States of America: Harvard University Press, 1984, p. 36. «*But thinking is more than just a matter of manipulating meaningless symbols, it involves meaningful semantic contents. These semantic contents are what we mean by 'meaning'*».

<sup>1237</sup> Cf. LÓPEZ CORREDOIRA, M., "Algunas respuestas a las críticas al materialismo en el problema mente-cerebro". En: Diosdado, C., Rodríguez Valls, F. y Arana, J., *Neurofilosofía: perspectivas contemporáneas*. Madrid: Plaza y Valdés, 2010.

<sup>1238</sup> Cf. GÄRDNER, H., *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*. New York: Basic Books, 2008, p. 40 and ff.

<sup>1239</sup> HARTSHORNE, C., "Sensation in Psychology and Philosophy". *The Southern Journal of Philosophy*, 1963. Vol. 1, núm. 2, p. 8.



F.H. Gile, defending a non-materialistic point of view, bluntly states: «*If we knew the whole chemistry of the brain it would throw no light on the slightest psychic action or mental process*». <sup>1240</sup> In spite of taking absolute postures on the relationship between the brain and mind, arguing between monism and dualism, one may have to consider an alternative explanation to these irreconcilable positions: the Aristotelian theory, which explains the mental dimension of the psychological processes and their material dimension, without falling into the dichotomy of monism or dualism, which do not seem explain successfully what psychological processes are.

A look at the history of psychology can enlighten contemporary discussions, which are mainly derived from the philosophies of Descartes and Hume. There are classical explanations concerning psychology which are worth considering. This is the case of Thomistic psychology, which is based on Aristotelian hylomorphism and, which explains the influence of memory on perception as the possession of an "*experimentum*" of reality, which is a synthesis of previous perceptions of the same object or situation. This point, where perception, reason and memory converge, seems to be fundamental to solve many of the current psychological *cul-de-sac* attempts. The error of perspective may be solved by considering reality from an Aristotelic point of view. Analysing the incompatibilities in the different psychological contemporary theories, Silverstein says:

Many of the theoretical controversies in contemporary developmental psychology are the result of an overly restrictive view of causality which fails to recognize the necessity of utilizing all four classes of descriptive principle [the Aristotelian four causes theory]. For example, the confrontation between reinforcement and social learning theorists on the one hand and stage theorists on the other, often flows from the two types of theory trying to "explain" or describe quite different features of the change process. The former tradition concentrates its focus upon "the immediate mover", i.e. those events which precede behavioural change with sufficient regularity to warrant hypothesizing that they precipitate such change. This search for "efficient conditions" must rely completely upon the experimental method to verify such relationships between behavioral change and specific antecedent events. [...]. The stage theorists, by contrast, are largely concerned with "formal" and "final" causes. [...]. But it is not all clear in Piaget's account why particular classes of environmental events will conflict with a child's schemas at one time and not at another, except that the child is "ready" to perceive such conflict. The immediate environmental parameters are not specified and the efficient causes of change are not delineated. <sup>1241</sup>

---

<sup>1240</sup> GILE, F.H., "Some Dangerous Tendencies of Modern Materialistic Psychology". *The Monist*, 1908. Vol. 18, núm. 2, p. 394.

<sup>1241</sup> SILVERSTEIN, A., "The Application of Aristotle's Philosophy of Mind to Theories in Developmental Psychology". *Theoretical and Philosophical Psychology*, 1990. Vol. 10, núm. 1, p. 26.

The cognitive dimension had been largely developed through the Aristotelian tradition,<sup>1242</sup> despite having significant differences with this new cognitive concept.<sup>1243</sup> This new approach to psychology, which diverges from Aristotle's realism, seems to be directed towards Constructivism as the right epistemology, as a product derived from Kantian phenomenology. However, the current scientific field tends to rely on a more neurological explanation, such as Hartshorne's, who says: «I hold, the object outside the body is not the thing most directly apprehended or sheerly given: rather, it is the neural process itself which forms the immediate content, the absolutely possessed item. This theory is largely ignored by philosophers, or dismissed as obviously false».<sup>1244</sup>

In the epistemological field, Aquinas's realism conflicts with Constructivists phenomenism. Realism consists of maintaining the possibility of grasping what reality is through knowledge, *adecuatio rei et intellectus*. However, Constructivism is only concerned with functional constructs that would help the individual to interact with reality. From the Constructivist point of view, knowledge is hypothetic and used as a tool to interact with reality, not the way to know and understand it. This has come to be the workplace of psychotherapy.<sup>1245</sup>

Constructivism applied to psychology has been responsible for a change in the conception of intelligence. From that theory, intelligence is defined as a tool to face reality and is developed through the physical manipulation of reality. In this idea, central in Piaget's theory, the physical manipulations constitute schemes that become progressively symbolic through brain maturation. Maturation of intelligence is complete when the individual is capable of constructing abstract (symbolic-logic) schemes of the different realities they interact with. Thus, intellectual thinking (*intelligere*) is no more a contemplative activity of the soul, as was maintained in the classical tradition, but a construction of mental structures which will prove its power to interact and manipulate the different elements of the environment.

However, Constructivist theory, as far as truth in knowledge is possible, is to be rejected. Constructivist's explanation seems to dismiss the receptivity of animals' sensory powers,

---

<sup>1242</sup> Cf. ECHAVARRÍA, M.F., "¿Objetivismo o constructivismo? La teoría aristotélico-tomista del conocimiento como alternativa a la falsa opción cognitivista entre racionalismo realista ingenuo y constructivismo". *Sapientia*, 2006. Vol. LX, núm. 218; GAUBECA NAYLOR, L.M., *Teoría del conocimiento - Tomás de Aquino y Jean Piaget. Realismo y constructivismo*. México: Cruz O, 2010.

<sup>1243</sup> Cf. HOWARD, G.S., "Aristotle, Teleology, and Modern Psychology". *Theoretical and Philosophical Psychology*, 1990. Vol. 10, núm. 1; SILVERSTEIN, A., "The Application of Aristotle's Philosophy of Mind to Theories in Developmental Psychology". *Theoretical and Philosophical Psychology*, 1990. Vol. 10, núm. 1; TIGNER, R.B. y TIGNER, S.S., "Triarchic theories of intelligence: Aristotle and Sternberg". *History of Psychology*, 2000. Vol. 3, núm. 2.

<sup>1244</sup> HARTSHORNE, C., "Sensation in Psychology and Philosophy". *The Southern Journal of Philosophy*, 1963. Vol. 1, núm. 2, p. 6.

<sup>1245</sup> Cf. FEIXAS VIAPLANA, G. y VILLEGAS BESORA, M., *Constructivismo y Psicoterapia*. España: Desclée de Brouwer, 2000.

i.e. reality is known in a certain organization directly through the five senses –as Aristotelian psychology of perception explains–, through distinguishing proper and common sense qualities. Thus, through the internal senses phantasm the thing can be reproduced in its absence and, through the cogitative power and the intellectual concept, understood as an individual substance to whom the different sense qualities belong to, and which itself belongs to a type of substances, say fruits, trees, or suchlike.

Apart from Constructivism, Darwinian evolutionism seems to be widely accepted by Cognitive psychology as an ideological basis, instead of the classical philosophy of nature. Evolutionism, perfectly suitable with a functionalist explanation of psychological activities, explains these activities as related to adaptation, i.e. fitting in an environment –even those attributed exclusively to human beings. This general idea clearly differs from the classical understanding of human nature and psychology.

Cognitive psychology assumes that intelligence is a function oriented towards fitting the individual to its environment. Theoretical knowledge, historically conceived to be most desirable and, consequently, excellent activity, is rejected in favour of an evolutionistic understanding in which “*praxis*” (and sometimes “*poiesis*”) takes the place that “*theoria*” occupied for many centuries. Consequently, intelligence is studied as though it were a human “tool” –analogous to large teeth or spikes– that has emerged through a process of evolution and developed in animals to guarantee their survival.

This “animalistic” concept of intelligence has favoured the development of comparative psychology during the 20<sup>th</sup> century, which worked on the basis that animals are intelligent in the same way human beings are or, more precisely, vice versa, i.e. human beings are intelligent in the way animals are, given that they possess certain biological tools and strategies or mechanisms to survive in a specific environment. Behaviourism, however, which is criticised by cognitive psychologists, shares the same principles. Buytendijk states that it is not possible to consider animal intelligence at the same level as human intelligence, because only human beings are capable for an “abstract conception” of the situation.<sup>1246</sup>

---

<sup>1246</sup> BUYTENDIJK, F.J.J., *L'homme et l'animal. Essai de psychologie comparé*. France: Gallimard, 1965, p. 140-141. «*Mais l'animal est incapable d'une forme d'activité: l'activité basée sur des jugements résultant d'une conception abstraite de la situation. Cette aptitude à une conception abstraite n'est donnée qu'au seul homme. Elle lui permet à tout instant de bâtir des hypothèses, donc de résoudre de façon neuve ses tâches pratiques. On peut donc définir l'intelligence animale comme un modelage de l'action pratique sur une expérience concrète et des données sensorielles et motrices. L'intelligence humaine est une compréhension de la situation concrète, son assimilation à une tâche grâce à la logique rationnelle et aux jugements de valeurs, la découverte d'une solution qui ne découle pas de l'action sensorielle directe de la situation. [...]. Etre intelligent, pour l'animal, c'est se comporter conformément à une intuition en face de la structure significative spatio-temporelle d'une situation*»; STERN, W., *Psicología general*. Argentina: Paidós, 1957, p. 318. «*El pensamiento animal es de naturaleza enteramente concreta; busca la solución concreta en una situación concreta. Aunque antes hemos hablado de cierta "generalización" (por el perro que consideraba sillas varios tipos de objetos al recibir la orden "vete a la silla"), en ningún sentido se trataba del mismo*

The theory of Multiple Intelligences, developed by Howard Gardner (1943- ) may be seen as a cognitive theory compatible with the Darwinian conception of intelligence that, however valid its claim may be, has –through Thomistic eyes– a problematic (mis-) understanding of what intelligence is: a biopsychological potential.<sup>1247</sup> The different intelligences he proposes are so diverse that it seems it would be better to call them abilities, instead of intelligences. The different epistemological levels are not considered and instead of distinguishing intellect from internal senses, or rather, thought from perceptual processes, every psychological or corporeal activity seems to be considered a kind of intelligence. Gardner's proposal mixes heterogeneous levels of knowledge and diverse human activities, e.g. the mathematical intelligence and the corporeal intelligence.<sup>1248</sup>

One of the problems underlying Gardner's theory may be his notion of the "mind" and the lack of hierarchy between the different psychological processes. His distinction of the different intelligences seems occasionally *ad hoc*, i.e. musical intelligence is possessed by musicians and artistic intelligence by artists, despite also considering the confluence of different intelligences in the same activity.<sup>1249</sup>

One of the consequences of this way of theorising about intelligence is that the number of different intelligences can be increased unnecessarily depending on how creatively they are organized into different categories or different tasks. As Gardner recognises, the grouping of the seven intelligences resulted from the classification of his materials.<sup>1250</sup> It seems that any ability is turned into a kind of intelligence. Thus, the objection that can be made to this theory is that it confuses psychological activities with psychological powers and that Gardner's theory lacks internal organization or graduation of the different abilities. From the classical point of view, a distinction can be made between the theoretical use of the intellect (as in Metaphysics), the practical use (as in Ethics), and the productive use (as in Arts).

It should be acknowledged, however, that Gardner's theory has helped psychology to widen the narrow concept of intelligence as a logic-mathematical ability –which is a modern tendency– and to reevaluate other psychological processes– or, as Gardner would say, other kinds of intelligence.<sup>1251</sup> The solution, however, may not be in considering other intelligences but to discover an organization within the human soul and to distinguish

---

*proceso de abstracción que conduce al concepto "universal" de silla, sino que había simplemente cierta desviación para la acción práctica».*

<sup>1247</sup> Cf. GARDNER, H., *Multiple intelligences: The Theory in Practice*. New York: Basic Books, 1993, p. 34.

<sup>1248</sup> Cf. *Ibid.*, p. 8.

<sup>1249</sup> Cf. *Ibid.*, p. 35.

<sup>1250</sup> Cf. *Ibid.*, p. 8.

<sup>1251</sup> Cf. *Ibid.*, p. 5 and ff.

different capacities within it that could be permeated with intelligence. Thomistic theory regarding "internal senses" may be an alternative and a structured explanation about the different psychological processes, corresponding with many of the abilities considered by Gardner, and their relation with intelligence.<sup>1252</sup>

Thomistic psychology is based on the fact that every living being has a soul, which is principle of life and movement.<sup>1253</sup> It is the principle which integrates different psychological powers, depending on whether it is an animal soul or a vegetative soul. Aquinas' psychology conceives that the mind is the highest part of the human soul, exclusive of it, from which human beings possess the powers called intellect (*intellectus*) and will (*voluntas*).<sup>1254</sup> They are considered spiritual powers because their activities transcend the body.<sup>1255</sup> These activities are, properly speaking, universal thinking, reflexive thinking and will. They are in a higher level than the other psychological activities, which are related to instinctive self-survival, i.e. feeding, shelter, reproduction and the like.

Thomistic psychology develops an explanation about these other psychological activities, such as imagining, perceiving and remembering, which, in animals, are wholly directed by their instinct and are oriented towards biological adaptation. These activities belong to a group of psychological (non-spiritual) powers called internal senses, largely explained above. As in other animals, these powers exist in human beings too, but their activities are more perfect because of the influence they receive from the higher part.<sup>1256</sup>

The distinction between the mind and internal senses is explained from the different epistemological levels they belong to, both of which have been explained previously in this essay. This classification, however, does not mean that the different psychological

---

<sup>1252</sup> Martín Federico Echavarría, "El Papel De Las Virtudes Intelectuales En La Formación De La Personalidad". IV Jornada Internacional Interdisciplinaria Virtudes y Formación del Carácter, Universidad Abat Oliba CEU, Barcelona, 7 Octubre 2013, (*Actas pendientes de publicación*).

<sup>1253</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theol.*, I, q. 75, a. 1, co. «*Respondeo dicendum quod ad inquirendum de natura animae, oportet praesupponere quod anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes. Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. [...] Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus, sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus*».

<sup>1254</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theol.*, I, q. 77, a. 1, ad 1. «*Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de mente secundum quod noscit se et amat se. Sic ergo notitia et amor, in quantum referuntur ad ipsam ut cognitam et amatam, substantialiter vel essentialiter sunt in anima, quia ipsa substantia vel essentia animae cognoscitur et amatur. Et similiter intelligendum est quod alibi dicit, quod sunt una vita, una mens, una essentia*».

<sup>1255</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theol.*, I, q. 118, a. 2, in co. «*Respondeo dicendum quod impossibile est virtutem activam quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam, habet enim operationem in qua non communicat corpus*».

<sup>1256</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theol.*, I, q. 78, a. 4, ad 5. «*Ad quintum dicendum quod 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*».

processes are independent from each other but are closely related. Thinking, for example, which is an intellectual activity, cannot be done without any reference to images.<sup>1257</sup>

According to the Thomistic theory, the mind is a distinctive part of human beings since their spirituality resides therein, from where it permeates to lower psychological powers and perfects them.<sup>1258</sup> There are various activities that manifest this involvement, for example, creative imagining and memory recollection. Artistic creativity is thereby understood as an intellectual use of internal senses, especially imagination. Moreover, an intentional search for a memory is understood to be a rational use of memory to find a specific perception previously stored. According to this explanation, irrational animals would not be capable of this rational use of either their imagination or their memories, as they do not have a mind.

The internal senses are powers residing in the living animal and are ascribed to perceptions; abstraction and generalization, on the other hand, are attributed to the intellect. In human knowledge, the activities of internal senses are not only perfected but directed towards rational activity, from where the person understands reality as it is, conceptually grasping its essence.<sup>1259</sup>

The "*experimentum*" is an intentional product stored in memory, consisting in the storage of the cogitative power appraisals, which is constituted through one's own life experience with each object and situations. The cogitative power and memory, together with *sensus communis* and imagination, constitute the so called internal senses, thoroughly explained before.

From the Thomistic point of view, perceiving events in a specifically integrative way, in "gestalten", would not only consist of perceiving them as unified wholes, but attributing

---

<sup>1257</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theol.*, I, q. 88, a. 1, in co. «*Secundum Aristotelis sententiam, quam magis experimur, intellectus noster, secundum statum praesentis vitae, naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet. Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quae sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se, secundum modum cognitionis nobis expertum, intelligere non possumus*».

<sup>1258</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theol.*, I-II, q. 74, a. 3, ad 1. «*Ad primum ergo dicendum quod aliquae vires sensitivae partis, etsi sint communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quod rationi iunguntur, sicut nos, prae aliis animalibus, habemus in parte sensitiva cogitativam et reminiscentiam, ut in primo dictum est. Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis prae aliis animalibus habet quandam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi*».

<sup>1259</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, Lib. 3, Dist. 27, q. 3, a. 1, in co. «*Respondeo dicendum, quod in potentiis ordinatis ita est quod ubi terminatur operatio prioris potentiae, ibi incipit operatio sequentis; sicut patet quod sensus terminatur ad imaginationem, quae est motus factus a sensu secundum actum; et intellectus in termino imaginationis incipit, quia phantasmata accipit pro objecto, ut dicitur in 2 Lib. de anima; et ideo illarum rerum quae non habent phantasmata, cognitionem non potest accipere, nisi ex rebus quarum sibi repraesentantur phantasmata*»; TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, Lib. 3, Dist. 23, q. 1 a, 2, in co. «*Cognitio autem de re secundum id quod est, potest dupliciter haberi; scilicet dum cognoscitur quid est, et an est. Quid autem res est, cognoscitur, dum ipsius quidditas comprehenditur: quam quidem non comprehendit sensus, sed solum accidentia sensibilia; nec imaginatio, sed solum imagines corporum; sed est proprium objectum intellectus, ut dicitur in 3 de anima; et ideo Augustinus dicit, quod intellectus cognoscit res per essentiam suam, quia objectum ejus est ipsa essentia rei*».

them certain "intentions" or "values", such as their utility or harmfulness. Furthermore, the value gives a meaning to what is sensed that helps to better perceive the different qualities as a whole, harmful or beneficial, when taking into account its characteristics (colour, shape, etc.) and previous experiences with it (or similar things). At a certain point, this would be compatible with Piaget's genetic epistemology, as the "*experimentum*" can be enriched and is a prior step to abstract knowledge, but clearly differs in the evolutionistic emergence of human mental faculties, that he suggests, as well as in Piaget's constructivist principle, which is incompatible with Aquinas' realism.<sup>1260</sup>

The simple and clear explanation about the knowledge process that Miller suggests may also be validly explained by the more "organic" Thomistic doctrine of the internal senses, in which the "*experimentum*" is the ground from where scientific hypotheses can be formulated, transcending the level of facts. The epistemic realism that supports this explanation defending the truth contained in the intentionality of the human act of knowledge, not only in the perceptual level but at the intellectual one when the concept is abstracted, justifies the acknowledgement of external objects not only by means of its physical resemblance but as exemplifications belonging to the same concept.

Aware of the significantly different basis of each theories, one has to make an effort to confront them, but there can be found some similarities as well as some differences, both of which should be considered. Aquinas' realism makes him consider that the integration of the perceived elements of an object is neither an "*a priori*" process nor an "*a posteriori*" one, but result of the true knowledge of it, through an abstraction process from where the object is intentionally and formally possessed in the mind, and recognised as a certain kind of thing.

The Gestaltic experiments made by authors belonging to the Gestalt school, seem to demonstrate that perception is not about indivisible elements but of organized wholes. However, it seems that perception as a natural process does not work as Kant would suggest but in correspondence to one's own experiences. From the Aristotelian standpoint, space and time are conceived in a more "physical" way, not as *a priori* conditions, but as realities perceived in the existence of objects and their changes: space is a measure of magnitude and time is a measure of movement, as previously explained in this essay in reference to common senses and intentions (*intentiones*).

There is a cogent psychology of perception in Aquinas' theory of internal senses. His theorization solves many issues that current psychologies find hard to explain. Aquinas justifies how the human being is a living organism capable of understanding its

---

<sup>1260</sup> Cf. CATURELLI, A., "Examen crítico de la psicología evolutiva de Jean Piaget y su influencia en la educación". *Psicologica: Revista Argentina de Psicología Realista*, 1980. Vol. 4, núm. 1.

perceptions, through his explanation of what the mind is. Also, he defends that knowledge is intentional of reality and that, on the basis of the knowledge of sense, it can be perfected through one's own life experience and intelligence. Consequently, Aquinas' explanations can integrate experience and intelligence in a realistic epistemology, overcoming the modern irreconcilable poles of Empiricism and Rationalism, with their subsequently partial explanations.

An aprioristic consideration of perception, such as the Kantian one forgets the individual life-experience influence in the formation of schemas as they are deduced only from general laws inherent to human perception. Gestalt *a priori* laws of perception, of great Kantian influence, as well as Miller's theory, which is based on the Theory of Information, are not to be completely rejected, but to be reinterpreted through the Aristotelian sense perception theory. Beyond this first level of perception, Aquinas' theory of "*experimentum*" is a completeness of the Aristotelian psychology which has some stronger points over modern psychology. Aquinas' explanation remains internally consistent and compatible with the latest neurological discoveries<sup>1261</sup> and, furthermore, does not need to reduce his explanation to mathematical formulas. Aquinas' theory of internal senses seems to explain human perception better.

As it has been previously mentioned in this essay, emotions or affects can have an influence in our perceptions. From the Cognitive psychology standpoint, despite admitting that eyewitnesses's perceptions of a dramatic situation can be somehow distorted,<sup>1262</sup> emotions and their dynamics do not seem to be properly explained. This shortcoming is probably inherited from modern philosophers, who do not distinguish them from cognitive mental contents.

Gestalt theory seems to forget about emotions, too. Wholes are perceived according to brain maturation, but emotions do not to play any role in them, although it seems, at first glance, that they can have great influence. One may agree that emotions can induce children, or even adults, to distort the perception of reality. An example of this is children drawings, where reality is drawn in a distorted way, accordingly to what is significant to the children: faces, eyes, hands, teeth, fangs etc., which have clearly an emotional meaning.

An inappropriate explanation of the nature of emotions can end up in a reductive understanding of them.<sup>1263</sup> Antonio Damasio tries to offer a deeper view of this subject by distinguishing between emotions and feelings, which correspond to the biological alteration

---

<sup>1261</sup> Cf. SANGUINETI, J.J., *Neurociencia y filosofía del hombre*. Madrid: Palabra, 2014.

<sup>1262</sup> Cf. MILLER, G.A., "The magical number seven, plus or minus two: Some limits on our capacity for processing information". *Psychol.Rev.*, 1994. Vol. 101, núm. 2, p. 351.

<sup>1263</sup> Cf. ECHAVARRÍA, M.F., "La sensualitas según Tomás de Aquino". *Intus Legere Filosofía*, 2011. Vol. 5, núm. 1(2).



and its perception, respectively.<sup>1264</sup> The two dimensions analysed are certainly worth distinguishing but there may be a more specific explanation concerning them, i.e. understanding emotions as the movement towards or against a certain known reality, consequent to certain evaluation (appraisal) but different from the evaluation. If cognitive appraisal and emotion are not adequately distinguished, the nature of emotion remains unclear. To understand these distinctions, Aquinas' psychology offers a specific explanation about the nature of emotions, different from that of cognitions, and consistently relates them in the human psychological processes, as has been previously explained.<sup>1265</sup>

Apart from the development of the cognitive paradigm, enormous progress has been made in the biological field, concerning the correlation between neurological activity and the different psychological processes. That is why a brief mention of it is made.

Neuroimaging techniques and brain electrical measurements have led to some interesting discoveries in the neurological activity behind psychological phenomena. Among them, it is worth making reference to research concerning the emotion "recognition", which is a psychological activity where emotions and knowledge are involved and related. Goldman explains:

On one possible reading 'recognising' an emotion is just coming out with the right label when that emotion is presented. But on another reading 'recognition' is a cognitively richer response, enabling the one who recognises to respond appropriately to the emotion, for example by showing awareness of its likely causes or by anticipating the further feelings and behaviour it may lead to.<sup>1266</sup>

In talking about recognition, there are, at least, two elements that have to be distinguished: the identification of something as already known, and the identification of the emotions, which is close to what is called "empathy". Heal explains: «*The fascinating empirically discovered fact is that there are, in primates such as monkeys and ourselves, distinctive patterns of neural activity which occur both when a creature plans a goal related action (reaching, grasping, tearing, pushing, etc.) and also when it sees a specific performing that action or a typical subsection of it*».<sup>1267</sup>

---

<sup>1264</sup> DAMASIO, A., *Descartes' error: Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: Quill, 1994, p. 139. «*I see the essence of emotion as the collection of changes in body state that are induced in myriad organs by nerve cell terminals, under the control of a dedicated brain system, which is responding to the content of thoughts relative to a particular entity or event. [...] In conclusion, emotion is the combination of a mental evaluative process, simple or complex, with dispositional responses to that process, mostly toward the body proper, resulting in an emotional body state, but also toward the brain itself [...], resulting in additional mental changes. Note that, for the moment, I leave out of emotion the perception of all the changes that constitute the emotional response. As you will soon discover, I reserve the term feeling for the experience of those changes*».

<sup>1265</sup> Cf. ECHAVARRÍA, M.F., "La sensualitas según Tomás de Aquino". *Intus Legere Filosofía*, 2011. Vol. 5, núm. 1(2).

<sup>1266</sup> Cf. HEAL, J., "Simulating Minds: The Philosophy, Psychology and Neuroscience of Mindreading". *Philosophy and Phenomenological Research*, 2010. Vol. 80, núm. 3, p. 725-726.

<sup>1267</sup> *Ibid.*, p. 731.

These activities, akin to recognition, imply a certain kind of “mindreading”, in which Goldman considers there to be types: low-level mindreading and the high-level mindreading. Of the first one, Heal says:

Low-level mindreading is a less familiar topic in the simulation literature. It occurs if and when some automatic and non-conscious process leads from observation of behaviour to attribution of a relatively simple mental state. As a paradigm of low-level mindreading, Goldman offers seeing straight off, from his or her facial expression, what emotion someone else feels.<sup>1268</sup>

And of the higher-level of mindreading:

High-level simulationist mindreading involves a process in the attributor which develops in the same causal and temporal direction as the process simulated. In making a decision, for example, the decider moves from awareness of a situation and its opportunities to an intention to act; similarly the attributor using simulation moves from imagination of the other's situation and its opportunities to imagination of an intention to act, which is then used as the basis for predicting the behaviour of the other. By contrast, in emotion recognition we have a cognitive move which takes us in the reverse direction, from observation of another's behaviour, his facial contortions for example, back to the origin of that behaviour in the emotion which it expresses.<sup>1269</sup>

This capacity of “empathy”, that is, “feeling” the emotions of the other, seems to have, thus, a neuronal correlate. This neuronal activity in the brain of the empathic individual would be a kind of mirror-activity, reflecting what happens in the other's brain.

This is that there is a ‘mirroring’ process, in which perception of another's face in the characteristic expression of some emotion directly triggers subthreshold activity in the neural substrate of the emotion in question, making the observer undergo an attenuated version of that emotion. This faint emotion is recognized and categorized by its subject (not necessarily consciously) and used as the basis for a judgment of the other's state.<sup>1270</sup>

These investigations are of high interest in psychology and they are to be taken as a deepening in the material dimension of psychological processes –thoroughly explained in its formal dimension by Thomistic psychology. The conclusions of Heal should also be confronted with the experiments of Mishkin and Ungerleider, who discovered two different neuronal paths for visual processing –one path for locating perceived things in the space, and the other, for recognising and naming perceived (known) things.<sup>1271</sup> The various late discoveries would require a long explanation which will not be gone into here, as it would divert the current chapter away from its main interest, which has been to compare

---

<sup>1268</sup> Ibid., p. 724.

<sup>1269</sup> Ibid., p. 724.

<sup>1270</sup> Ibid., p. 725.

<sup>1271</sup> Cf. MISHKIN, M.; UNGERLEIDER, L.G. y MACKO, K.A., "Object vision and spatial vision: two cortical pathways". *TINS*, 1983. Vol. 6, núm. October.

Thomistic psychology with the Cognitive psychology. It can be maintained, though, that these latest discoveries do not invalidate the internal senses theory, but offer an opportunity to update the erroneous material basis of Aquinas' explanation through a new conjugation in the light of the current neuroscientific knowledge. The internal senses can be taken as the psychological notions through which brain processes can be understood and classified, beyond the activation of certain neurons and the liberation of certain substances in the brain.

#### **7.4.2 Cognitive therapists**

Albert Ellis (1913-2007) and Aaron Beck (1921-) are therapists who, coming from a psychoanalytic background, turned to the cognitive point of view to develop their therapies. It would thus seem more precise to distinguish them from cognitive-behavioural therapists, who emerge from a strict behaviourist background. Cognitive-behavioural therapists are especially focused in behaviour change, and cognitive therapists focus more on patients' recovery from emotional disorders. While the former conceive therapy as an unconditioning process, the latter are concerned about mental reframing and restructuring.

In this group of therapists there are some aspects which distinguish them from the Cognitive-behavioural therapists. Although they share the pragmatism of the previous therapists in achieving psychological health, their way of conceiving it is explicitly directed towards unguilting their patients for the things that make them suffer, as the suffering depends on the interpretation of them. Consequently, therapy encourages them to forgive themselves and to change their interpretation of the facts, which is the real cause of their psychopathies, i.e. psychological suffering. *Cognitive restructuring* is the way proposed to reinterpretate the facts in a "healthier" way.

Cognitive therapists focus on thoughts and beliefs in as far as they are a source of (emotional) suffering. The role of the cognitive therapist, then, consists of helping patients to find these "erroneous" beliefs and teach them how to change them through a cognitive restructuring process. The healing process is primarily oriented towards the elimination of psychological suffering (anxiety, fear or depression) caused by irrational beliefs which, once identified, have to be remodelled. This change will allow the patient to furnish himself with a rational and healthy interpretation of the problematic situations in a way that will minimize psychological suffering. When this restructuring is done, the patient will be able to face conflicting situations with healthy and rational beliefs.

Ellis's therapy is called *Rational Emotive Therapy* (RET), also known as *Rational Emotive Behaviour Therapy* (REBT); Beck's therapy, which will be briefly explained shortly, is simply

called *Cognitive therapy*.<sup>1272</sup> They share common ground, in addition to their psychoanalytic past, which is the idea that thoughts and beliefs are more significant in the way people understand situations than real situations themselves. This idea recalls the importance of how we interpret the situation over what it actually might be, –assuming a certain epistemological scepticism. This epistemological principle or, maybe, a “*profitable relativism*”, is the platform from which cognitive therapists build their therapeutic discussion with the patient.

Ellis explained how human beings behave, through a simple A-B-C diagram. He says that people tend to think in an A-C (activating event and emotive-behavioural consequences) scheme, e.g. “I fail an exam so I feel depressed”. One has to realise that there is another element between stimulus and response (S-R), which is one’s thoughts and beliefs (B) about the situation. What he proposes, once suffer-causing beliefs are identified, is to discuss them (D) and to replace the previous beliefs with better ones. Thus, the therapeutic process consists of successfully discussing one’s irrational beliefs and replacing them.

The simplicity of the A-B-C-D-E explanation is quite attractive. There are, though, some anthropological elements that need to be considered if it is to be applicable to real human situations. One of these elements would be the relation between beliefs and feelings, which complicate the process of mind restructuring. It would be an intellectualistic simplification to forget about feelings and the influence they can have on cognitions according to the emotional intensity of the situation and one’s own emotional disposition (temper). It has been commented, but should be developed further, how habits make people react in a different way to situations because they understand them differently.

The point may be in that Cognitive therapists call for “rational” thinking in order to maintain a healthy mood, which is not to be confused with the rationality the classical philosophers called for, the “*recta ratio*”.<sup>1273</sup>

Functional explanations about the dynamics of the psyche may be useful and easy to apply in a situation. However, the simplification will probably not be enough because human psychological disorders are usually more complicated than an A-B-C diagram. Furthermore, a certain intellectualism can be recognized in this therapy, as the solution comes from a cognitive restructuring of one’s own constructs, and forgetting about the affects (*apetitus*)

---

<sup>1272</sup> Cf. BECK, A.T., *Cognitive Therapy of Depression*. New York N.Y.: Guilford, 1979; ELLIS, A. y GRIEGER, R., *Handbook of Rational-Emotive Therapy*. New York N.Y.: Springer Publishing Company, 1977.

<sup>1273</sup> It is highly interesting the development of this concept done by De Haan, putting practical reason in relation with prudence and the cogitative power, in: DE HAAN, D.D., “Moral Perception and the Function of the *Vis Cogitativa* in Thomas Aquinas’s Doctrine of Antecedent and Consequent Passions”. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2014. Vol. 25, núm. 1.

and life-experiences (*experimenta*); it seems that effective recovery needs to consider an affective change, though –which may not be automatically subsequent to a change in one’s beliefs.

A proper understanding of the dynamics between erroneous beliefs and mood disorders may come from understanding what are called “beliefs” as particular appraisals (aestimationes) about some elements of a situation that are perceived in a certain way because of one’s own experience of similar situations (experimentum). Thus, the resulting “mood disorder” may be understood as an affective response that is activated by the appraisal, but depends on one’s own affective dispositions—one’s own temper and acquired moral habits—, too. That is why the “cognitive restructuring” is not only cognitive as such, but also affective (emotional), and affects cannot be changed as easily as erroneous ideas.<sup>1274</sup>

It would seem, then, that psychological health not only needs to be confronted from the rational understanding or interpretation of a situation, but also from an affective change, which would be possible through the dispositions of one’s emotions in a certain way. Those would permit a complete and effective change. Aristotle embodied this idea in the prudent man, who does not have a distorted interpretation of reality but an adequate understanding of it. This is possible, following Aristotle’s explanation, through the acquisition of the different virtues, from which the person thinks better and has their emotions rightly disposed.<sup>1275</sup>

The disagreement between thought and emotions seems to be the lot of the human condition.<sup>1276</sup> It is common knowledge that one can feel differently from how one thinks. The cognitive restructuring therapy, however, seems to simply change the way one thinks to fit the emotions, which seem to be the ones that are right. There may be a romantic background in this way of conceiving human psychology because, despite being presented as a cognitive therapy, emotions are actually more important. The classical approach, on the contrary, works especially in emotions through what classics called moral virtues, as the way to prevent mood disorders through educating emotions towards a mature integration of them in the whole psychological dynamics. Also, it has to be born in mind that emotions are subsequent to a certain kind of appraisal, done by the internal senses, specifically by the cogitative power. It is an oversimplification to pretend a direct relation

---

<sup>1274</sup> Aristotle is great at this point, when he explains that affects have to be dealt politically. ARISTÓTELES, *Política*. Madrid: Gredos, 1988, p. 57. 1254 b 2-5. «ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν ἢ βασιλικήν». Although the term in this quote can be translated by “desire”, from the context it is clear that Aristotle is making reference to appetites (the appetite “desires”).

<sup>1275</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea - Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 2000.

<sup>1276</sup> This fact was graphically expressed by Plato in the *Phaedrus*, with the chariot allegory. Cf. PLATÓN, *Fedón - Fedro*. Madrid: Alianza, 1995.

between reason and emotion because, usually, life-experiences are more relevant in the emotions that come up than reasonings –and these experiences are cognitive appraisals stored in our memory.

If Ellis's explanation is taken strictly, i.e. not merely as a suggestion of being positive in adverse situations but to freely interpret them, it gets close to a kind of psychological idealism. One, then, can easily banish guilt, anxiety or depression by changing one's interpretation of reality. However, this is an option that requires further reflection. One can recognise or deny one's guilt, but it seems that the criteria should be reality, instead of a subjective advantageous evaluation. When therapy is exclusively ruled by effectiveness, it falls into scientism because it is validated only through the empirical result –disregarding the "*adequatio rei et intellectus*".

At first thought, it could seem more desirable (and comfortable) to refuse responsibilities, but recognising one's errors and admitting one's responsibility for a situation (if it is the case) helps people to keep their feet on the ground, otherwise there may be a danger of living with false interpretations of real situations. If Ellis's therapy is taken literally, it seems to disconnect patients from their reality by assuming alternative interpretations, "equally valid", which seems a kind of "*advantageous scepticism*".

A lack of guilt about a certain situation avoids negative feelings or beliefs that could turn into a mental or emotional disorder. What Ellis proposes is to avoid one's own responsibility by re-interpreting the situation in a way that would eliminate negative feelings which, in turn, would help patients to recover a positive mood. This therapeutic recommendation may be encouraging an unconcerned attitude towards reality and his/her own acts to be adopted by the patient, who may end up believing the most convenient interpretation of the facts. It seems, though, that he is encouraging a kind of break with reality in favour of the patient's healthy mood.

Beck's psychology is not that different from Ellis' theory, although he has a slightly different style in his explanation of the cognitive therapy. He does not insist on the urge for unguilting the patient, but in being more reasonable in one's beliefs, avoiding generalizations and other kinds of partial interpretations of the facts. The discussion between the therapist and the patient is to be a "*collaborative empiricism*", through which the patient will realise that the facts do not sustain his or her "absolutist" convictions about them.<sup>1277</sup>

Giuseppe Butera's article comparing Saint Thomas Aquinas' philosophical psychology with Aaron Beck's cognitive psychology coincide with the contention of the present essay, in

---

<sup>1277</sup> Cf. BECK, A.T., *Cognitive Therapy of Depression*. New York N.Y.: Guilford, 1979.

showing that Aquinas anticipated many ideas also developed in Cognitive psychology –both being rooted in Hellenistic philosophy– and that his proposal has a consistent philosophical foundation that guarantees his proposal integrity, a clear vantage point compared to most current psychological theories, which are functionally built for a very specific aim, i.e. to solve psychological disorders of a certain kind. Butera explains:

We examine the seven major points of contact between APP [Aquinas's Philosophical Psychology] and CT [Cognitive Therapy] mentioned above with a view to showing three things: (1) That Aquinas anticipated each of them either in whole or in part; (2) That his philosophical psychology offers a theoretical foundation from which the principles and methods of CT may be derived and thus grounded in an account of the human person that avoids the materialist reductionism that is the hallmark of the majority of post-Enlightenment psychologies; and (3) That APP offers important insights into the nature and causes of the emotions, insights that complement and in some ways go beyond those offered by CT, even suggesting possible avenues of development that envision at least a partial synthesis of the most valuable insights of CT with those of its rivals psychologies.<sup>1278</sup>

Briefly referred to above in the present essay, the conjunction between affects (*appetitus*) and knowledge is a weakness of the Cognitive psychology. But before analysing this matter, it will help the reader to contextualize Butera's comparison the seven points of contact between Saint Thomas Aquinas and Aaron Beck that Butera mentions:

To a greater or lesser extent, each of the following defining positions of CT [Cognitive Therapy] may also be found in APP [Aquinas's Philosophical Psychology], some explicitly, others only implicitly but capable nevertheless of being fully articulated (as well as further elaborated) within the philosophical framework developed by Aquinas: (1) Emotions are caused by evaluative thoughts, typically called "automatic thoughts"; (2) Rules for evaluating our experiences operate without our consciously being aware of them; (3) The application of these rules to stimuli results in automatic thoughts; (4) Automatic thoughts are accessible to the person experiencing the emotions caused by them; (5) The specific content of an automatic thought leads to a specific emotional response; (6) Emotional disorders are caused by incorrect automatic thoughts, which can be modified through rational considerations; and (7) Habituation, in addition to awareness of such automatic thoughts, is necessary to change incorrect automatic thoughts and to inculcate correct ones.<sup>1279</sup>

The first idea considered by Butera makes reference to the judgment of the cogitative power, which is seen as a linking notion between knowledge and affects. «*The basis for the remarkable complementarity that exists between APP and CT is the relationship that exists between the sense appetite and reason as mediated by one of the internal sense*

---

<sup>1278</sup> BUTERA, G., "Thomas Aquinas and Cognitive Therapy: An Exploration of the Promise of the Thomistic Psychology". *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 2010. Vol. 17, núm. 4, p. 349.

<sup>1279</sup> *Ibid.*, p. 349.

*powers, the cogitative power».*<sup>1280</sup> The cognitive psychology explanation does not consider this middle faculty or a distinction between the internal senses and the intellect. «*APP is able to go beyond the observation of automatic thoughts to the necessity of a sensible power under the command of reason capable of making particular judgments about sensible goods, namely, the cogitative power».*<sup>1281</sup>

In the relation between affects and particular judgments that Aquinas proposes, Butera remarks: «*It is also important to note that the correctness of the cogitative power's judgment has no bearing on a person's emotional response; it a person's judgment of the wolf's apparent unsuitability, not its actual unsuitability, that causes his fear».* Thus:

If the sense appetite could respond only to true goods or true evils in proportion to their suitability or unsuitability, respectively, not only would the emotional disorders never arise, it would be impossible for them to do so. But because emotions result from judgments about apparent suitability or unsuitability, it follows that a person can feel an attraction or repulsion for the wrong things, just as much as he can for the right things.<sup>1282</sup>

Following the Thomistic perspective, previous experience (*experimentum*) plays an essential role in the discernment of the suitability or unsuitability of perceived objects as well as the intellect in understanding the situation. Furthermore, virtues modulate the vehemence of the emotions that could arise, permitting a more objective suitability judgment of the object or situation.

The Information theory applied into psychological processing of perceptions experiences some difficulties in explaining the relation between knowledge and appetites, as well as distinguishing images from thoughts; this last one could be considered an inheritance coming from modern epistemology. Butera, however, comparing Saint Thomas Aquinas' theory with Beck's, says:

Although CT has much to say about the relationship of emotion to reason, it can have nothing to say about the nature of the relationship between the material (biological) and formal (spiritual) elements which constitute every emotion; and although APP has much to say about the formal structure of the emotions, it cannot say which of several alternative therapies used by cognitive therapists will work best.<sup>1283</sup>

It seems that the background question which would put both perspectives on the route to reach an agreement is whether the functionalist cognitive explanation is enough, or whether an essential understanding of psychological processes is needed. At this respect, Allers is

---

<sup>1280</sup> Ibid., p. 351.

<sup>1281</sup> BUTERA, G., "Second Harvest: Further Reflections on the Promise of the Thomistic Psychology". *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 2010. Vol. 17, núm. 4, p. 379.

<sup>1282</sup> BUTERA, G., "Thomas Aquinas and Cognitive Therapy: An Exploration of the Promise of the Thomistic Psychology". *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 2010. Vol. 17, núm. 4, p. 353.

<sup>1283</sup> BUTERA, G., "Second Harvest: Further Reflections on the Promise of the Thomistic Psychology". *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 2010. Vol. 17, núm. 4, p. 379.



convinced that it is not possible to develop a satisfactory theory of neuroses if it does not go back to the principles of human existence.<sup>1284</sup> In an anthropological explanation, an essential understanding may be required to explain all the elements in an organised way; in therapy, a functionalistic understanding is perhaps enough. However, as much as the disorders point to deep anthropological questions or attitudes, an integrative explanation will be needed.<sup>1285</sup> As Allers explains:

At what point is the subject responsible for their mental state? A strictly medical psychology can override [this] and, probably, [thinks that] finding an answer to it is not needed for a successful treatment. But a psychology that looks at the personality in its wholeness –psychology that may be called “anthropological”– must be aware of this problem. Personally, I am convinced that nobody can be capable of having an exact opinion of the nature of neurotic problems if this question is eluded and limited to psychological considerations. The problem of responsibility belongs to morality. But nobody can understand the structure of a behaviour, of any kind, without considering the goals intended by a subject, the values that they want to put in practice in their acts, i.e. the position taken, knowingly or not, *vis-à-vis* laws and moral acts.<sup>1286</sup>

Brief therapies, as well as focusing exclusively on the disorder, may be self-blinding to a deep cause that a problem may have. For instance, there is no doubt that feeling loved and having a sense of purpose in life are factors which, when they are missing, cause mood disorders. Thus, the therapy has to be able to adequately manage these elements. Thomistic psychology is coherently inserted in an anthropology and this is a clear vantage point in understanding and facing psychological disorders or psychological *phenomena* which, in most of cases, are rooted deeply in human nature.<sup>1287</sup> From this psychological

---

<sup>1284</sup> Cf. ALLERS, R., "Aridité symptôme et aridité stade". *Études carmélitaines mystiques et missionnaires*, 1937. Vol. 1, núm. 2, p. 50.

<sup>1285</sup> ALLERS, R., "The Vis Cogitativa and Evaluation". *The New Scholasticism*, 1941. Vol. 15, núm. 3, p. 202. «The idea that the higher functions in an organism, or the higher organism in the totality of living being, are “nothing but” complex manifestations of the most simple and most elementary functions and beings we observe, has to be given up, and has been given up already by some of the leading authorities. It is, therefore, not necessary any longer to defend and to justify at length a conception which holds that the lower functions exist for the sake of the higher»; Ibid., p. 211. «The higher dominate the lower strata by subjecting them to themselves and making them, as it were, work in a manner suitable for the higher performances. These relations are often overlooked and confused, especially in modern psychology because of the prevailing of some evolutionary idea which emphasizes exclusively the “development” of the higher “out” of the lower. Any evolutionary conception, of course, ends with abolishing the true notion of hierarchy, because this notion is incompatible with the other of continuity and gradual transformation underlying the evolutionary conception. The notion of “root” has to be interpreted according to similar viewpoints. It is not possible to use this notion without indicating in what particular sense one uses it».

<sup>1286</sup> ALLERS, R., "Aridité symptôme et aridité stade". *Études carmélitaines mystiques et missionnaires*, 1937. Vol. 1, núm. 2, p. 140. T.N.

<sup>1287</sup> Ibid., p. 150. «Entre la névrose et les phénomènes de la vie intérieure, il y a pourtant de très grandes différences. On les découvre quand on considère non pas des états isolés, mais le cours de toute une vie. Il n'y a pas d'enrichissement dans la névrose, elle n'est jamais en soi une étape d'un mouvement progressif, le temps qu'elle dure est presque absolument perdu. Personne en profite du fait d'avoir passé par une névrose; guéri, le sujet aura peut-être acquis certaines connaissances de la nature humaine et il aura une notion plus exacte de sa propre personnalité, mais il aurait pu acquérir cette connaissance à meilleur compte, sans passer par la névrose. Les stades de la vie intérieure, pour anormaux qu'ils puissent paraître, aboutissent à un progrès réel».

anthropology, rooted in Aristotle, modern therapy techniques can be integrally understood, not simply eclectically used. As Silverstein says about the Philosopher:

Aristotle's account [...] provides a sound basis for a reconciliation of the theoretical differences among different approaches to psychological development within a consistently structured framework because it both encompassed a broader range of issues than any contemporary theory does, and was more flexible with regard to the nature of causality.<sup>1288</sup>

The importance of cognitions and the capacity of reason in making a hierarchy of desires, as well as the advantage of habits for easily deciding and acting, were foreseen in Aristotle's psychology and the subsequent tradition:

Although Aquinas would certainly agree with Beck's insistence that a change in one's outward behavior is unlikely to have a lasting effect in the absence of any change in one's outlook, nonetheless he would probably agree with the behavior therapist that most incorrect habitual judgments (or automatic thoughts) cannot be corrected simply by bringing them to light and subjecting them to rational considerations. The cogitative power, being non-rational rather than irrational, may be likened to a dog that, having formed the habit of sleeping in its master's bedroom, still has the ability to obey an order to sleep elsewhere. Yet, just as the dog's habit of sleeping in his master's bedroom will continue to reassert itself unless he is made to do otherwise on many successive nights, so too the old habits of the cogitative power will continue to reassert themselves unless it is taken through the process of arriving at correct judgments through the application of rational considerations again and again. And the reason for this necessity is rooted in the fact that the driving out of one habit by another habit is not simply or even primarily the work of the mind but that of the body. For this reason, Aquinas might expect the techniques of both therapies to be indispensable in the treatment of at least some of the emotional disorders, especially those that are deeply ingrained.<sup>1289</sup>

What has been explained, up to that point, clearly shows that Aquinas' psychological proposal is as current as cognitive and cognitive-behavioural psychologies and, furthermore, with the advantage of having a stronger philosophical and anthropological support, compared to other proposals. At this respect, Silverstein states:

Any comprehensive view of human development requires the systematic integration of information regarding the contribution of all four complementary types of causality specified by Aristotle: the specific conditions with predictable regularity (efficient causes), the maturational level of specific physiological sub-systems which participate in a sequence of behavioral change (material causes), the formal defining features of behavioural

---

<sup>1288</sup> SILVERSTEIN, A., "The Application of Aristotle's Philosophy of Mind to Theories in Developmental Psychology". *Theoretical and Philosophical Psychology*, 1990. Vol. 10, núm. 1, p.23.

<sup>1289</sup> BUTERA, G., "Thomas Aquinas and Cognitive Therapy: An Exploration of the Promise of the Thomistic Psychology". *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 2010. Vol. 17, núm. 4, p. 363.

competences at specified points in the life span (formal causes) and the changes in both formal complexity and motivational significance of those competences (final causes).<sup>1290</sup>

---

<sup>1290</sup> SILVERSTEIN, A., "The Application of Aristotle's Philosophy of Mind to Theories in Developmental Psychology". *Theoretical and Philosophical Psychology*, 1990. Vol. 10, núm. 1, p. 27.



## 8 Summary of the second part

Most Thomists maintain Aquinas' theory of the internal senses, except the few of them who have claimed for a simplification of the fourth considered to one common sense, such as Moore. After an analysis of many commentaries made on this issue, a deep reading of Aquinas' explanations is needed in order to avoid a distorted explanation of his theory. In order to rightly understand Aquinas, at least two things have to be borne in mind: the plenitude of human knowledge is in the intellectual activity and the perfection of human internal senses, compared to animals, is rooted in their participation in rationality. If this is not considered, it will be easy to interpret that the intellectual act is superfluous, such as "the icing on the cake". However, such as it is said that the external senses are rooted in the common sense, analogously, internal senses are related to rationality. If the rational form is forgotten as a constituent of human life, easily one will fall into evolutionistic-"emergentistic" explanations of psychological activities, which are in contrast to Aquinas' thought and philosophically inconsistent.

The dialogue with some of the main contemporary schools of psychology (psychoanalysis, behaviourism, Gestalt and cognitive psychology) allows us to value the explicative power of Aquinas' theory, from where many problems that face contemporary psychology can be solved.

On the one hand, the Psychoanalytic school looks for an explanation of the unconscious phenomena in the human psychological dynamism. However, their theory goes a lot further in defending an energetic materialist anthropology. The energetic Freudian simplification does not seem to offer a sufficient basis to explain in an integrative mode neither the diversity of psychological activities, belonging to knowledge of reality or to the affects consequent to it, nor the distinction between sensory and intellectual levels in both dimensions of human life.

Freud's psychology is developed around the idea of "*trieb*", and psychological life is constituted from the disequilibrium of the organism. It seems, though, nearer to the reality of the human being, without denying their animal nature, their rationality, from where they govern their lower psychological life; if the contrary is defended, any possibility of governance is frustrated because any apparently rational decision is, in the end, motivated by our "*trieb*", from where psychological life is generated.

Human freedom and rationality are controversial from a Freudian point of view, which is incompatible with Aquinas' anthropological theory. From Aquinas' psychological theory, the existence of unconscious psychological activities is also considered, but it is not regarded as a "place" from where impersonal drives come from. Aquinas' point of view is that the

human psyche has a rational nature—despite lower sensuality movements—of a psychosomatic nature, which may remain unconscious. This does not mean that they cannot become conscious; they could, through an adequate introspection and the collaboration of the internal senses. Human maturity, at a certain point, consists of having a developed capability of this self-knowledge and a right (virtuous) disposition of these movements, according to what corresponds to human nature.

Aquinas' theory does not deny the corporeal part of human being, but understands it as matter, while the psychological act is the form. The internal senses are organic powers, that is, they inhere in a corporeal matter, but their essence is psychological. Vision is not a property of an eye, but a psychological act of the living being that has eyes. Through this theory of the internal senses, Aquinas gives a complete and integrative explanation about the psychological activities, rooted in a psychological power and distinguished by their proper object.

The awareness of one's own psychological activities is considered at two levels, the sensitive and the intellectual. The former is attributed to the so-called common sense power, from which one is said to be aware of their sensations. The latter is attributed to the rational power, in whose most perfect activity, the intellectual act, self-presence comes up intrinsically when something is intellectually understood. However, the corporeality that constitutes human being too requires that a perfect self-awareness would include this dimension. Hence, collaboration of the sense powers is required.

On the other hand, current psychological schools that give an explanation of human life through observable behaviour would fall into an operationalistic and animalistic reductionism that does not appear to be sufficient to explain human activities and learning capability in their richness. Aquinas' theory, in this regard, distinguishes animal behaviour from human in reference to rationality, which transforms the lower psychological activities at a more perfect level compared to their performance in other animals. Operative conditioning can successfully achieve some kind of behaviour, but human capability of learning goes far beyond that as language and understanding are a much more powerful way to favour learning. In this regard, Avicenna explains different kinds of estimative activities, anticipating in a comprehensive way what behaviourists explain in a very simple way, through an operative and evolutionistic point of view. The Arab commentator, however, gives a coherent explanation of how animals estimate certain situations and react emotionally in the same way through his explanation on the estimative power and its relation with other internal senses and their instinctive tendencies.

Finally, the analysis carried out on the different schools of psychology more focused in explaining human knowledge and perception has shown that they are theories rooted in modern philosophies, taking ideas from one, or the other, or something from each one. After thinking about the neurological basis of the "reflex-consciousness", Hernández-Pacheco concludes:

I am satisfied to suggest that the problems faced by the neurosciences would be better solved if we abandon the Cartesian notion of consciousness and the empiricist of ideas or conscious states and return to the framework of Aristotle's anthropology in which the impossible mind-body relation is formulated in a much more interesting way, and less metaphysically charged, of soul and body.<sup>1291</sup>

The defence of epistemological realism, however, seems to be possible only from Aristotle's and Aquinas' theories, given that other theories end up in constructivism or computer-like reductionisms, trying to explain human mind through mathematics. The theory of the internal senses as sense knowledge powers, beyond the five external senses, solves the "bridge problem" in support of a realistic epistemology, against the controversial postures of different dualisms or idealisms. The order established through Aquinas' psychology theory between knowledge psychological powers allows a safe bridge between reality and knowledge to be defended.

Also, what contemporary schools of psychology explain about psychological dynamics can be explained from Aquinas' theory, avoiding the logical inconsistency in taking "the best of each theory", characteristic of an eclectic attitude. It would seem more coherent to take a powerful theory and develop its potentiality by using it to explain new subjects that have arisen through new research interests and discoveries on the human psyche. Current research on the existence and importance of cognitions, which had already been studied among pre-modern philosophers, is limited in its results since it is rooted in philosophical preconceptions derived from Descartes, Locke, Hume and Kant. None of them provide such a detailed and coherent explanation of the different psychological activities as Aquinas does.

Cognitive therapy could be seen as a result of this new research tendency. However, it lacks in explaining the influence of the affective disposition of the individual on his thoughts and judgments and it also seems reluctant to face the moral responsibility that would be implied in any voluntary decision or behaviour, beyond the emotional disequilibrium that these decisions may cause.

---

<sup>1291</sup> HERNÁNDEZ-PACHECO, J., "De espejos y sistemas nerviosos. Mecánica de la reflexión". En: Diosdado, C., Rodríguez Valls, F. y Arana, J., *Neurofilosofía: perspectivas contemporáneas*. Madrid: Plaza y Valdés, 2010, p. 152.





### **III CONCLUSION**



Aquinas' theory on the internal senses, the core of this thesis, is particularly relevant and its reconsideration allows for a deeper understanding of the cognitive-affective psychological dynamic when compared to other proposals. Explanations of psychological processes have frequently suffered from excessive oversimplification, despite being functional and pragmatic. Faced with these inadequate explanations, Aquinas' theory deserves to be taken into account in order to explain knowledge and its relation with affectivity from a deep and integrative perspective that is not subject to a materialistic mechanism or fragmentary simplifications of psychological processes.

Psychological processes can be theoretically understood using Aquinas' powerful psychology, which can be put into practice in psychotherapy to understand clients' psychological problems more comprehensively than if Aquinas' psychology is disregarded. Consequently, the inclusion of his theory will favour the most suitable therapeutic plan.

From the research done for this thesis, it can be maintained that Aquinas' psychology is a theory of great explanatory power and contemporary. Its power comes from being the historical summit of Aristotelian psychology, having been built up through many thinkers. Its value is made evident in the present work, which shows how it anticipates modern psychological theories in many areas of the psychological field and its compatibility with the latest neuropsychological discoveries. This makes Aquinas' theory a pioneering explanation in psychology.

Concerning Aquinas' theory power, it has to be recognised that Aquinas' psychology is the sum of a development based on Aristotle's psychology and the different elements added by his commentators. Historically, this development ends with Aquinas. After his particular elaboration it is no longer supported, except for Aquinas' commentators, the so-called Thomists. Consequently, it is a proposal that has been largely discussed and, thus, perfected, upon the Aristotelian basis.

Aristotle's hylomorphism and actuality-potentiality theory allows Aquinas to explain the human being as an animated being, which, through its rational nature, is able to comprehend reality via sense-apprehension, which culminates in intellectual abstraction. On the other hand, the Thomistic theory enriches and perfects Aristotelian intuitions since it is built on the substrate of the tradition of Aristotle commentators, although, in some cases, the consistency of the subsequent contributions to Aristotle's explanation and the reality of things still need to be discerned. The wealth that the Thomistic theory of the inner senses brings to Aristotelian psychology is, above all, a consistent and detailed explanation of epistemological realism that occurs in human knowledge, from perception to intellection and the bidirectional relationship between knowledge and the appetitive

dimension. In other words, knowledge is to be supposed in an appetitive movement and, moreover, appetites can influence the way we know (evaluate) reality.

With regard to the psychology of perception, the internal senses theory helps to better understand the existent *continuatio* between sense powers and intellect. The coordination between these two levels of knowledge (sense knowledge and rational knowledge) is perfected by the Thomistic doctrine of participation, which, rather than adopting an intellectualist stance, allows an understanding of the sense powers from a humanized point of view. Furthermore, the cogitative power, also known as particular reason, is the key to understanding the communication between perception and thought. Thanks to the theory of internal senses, knowledge can be explained as a process without gaps, from sense-apprehension of a certain “white” to the rational judgment “this white is a man”.

With respect to the psychology of emotions, the internal senses theory helps to better understand the relation between knowledge and appetites beyond self-justified explanations in an adaptive argumentation. The theory of internal senses also perfects Aristotle’s psychological theory in this respect. From Aquinas’ theory, in addition to the affective movement that a particular sensation may spontaneously bring about, such as when someone likes sweet things, it is maintained that two internal senses, especially the estimative-cogitative power, are also responsible for bringing about an affective movement, since it is from a particular evaluation that appetites are moved. This idea prefigures in Aristotle’s work when he explains that the image alone does not move affectively. However, this was not developed further in the author’s explanation. It is from theorizing about the estimative sense as an evaluative power that the relation between knowledge and desire (and appetitive movements in general) can be precisely explained. This is also developed in the sense of storing experiences (*experimentum*), from where estimations (*aestimationes*) are favoured in a certain sense. This explanation is of great value as it can adequately support a further explanation of traumas and bad experiences in general as factors that would dispose certain estimative appraisals—an expression that one may consider analogous to automatic thoughts in current cognitive psychological language.

In relation to comparative psychology, the internal senses theory helps to better understand the differences between animal and human knowledge. The distinction between sense-perception and thought within the cognitive process appears explicitly in the work of Aristotle, where it is the key to arguing the distinction between animal and human knowledge. However, it is from the internal senses theory that this difference can be precisely explained. Animals only reach a particular knowledge of the reality they apprehend. They have an unavoidably interested view of reality, as they have a limited range of meanings (eat-able, care-able, beat-able, etc.) of what they perceive, which cause

a stereotyped response (behaviour). This is justified by the estimative power limits in perceiving values (*intentiones*, "meanings"), a phenomena theorised by some authors, alien to Thomism, as *umwelt*. Also, from the difference stated between the estimative and cogitative powers, it can be justified why animals are not creative either in their behaviour or in their productions.

Aquinas' anticipation of modern and contemporary developments makes Aquinas' psychology a pioneer theory in many areas in the field of psychology. As seen in this study, it proves itself contemporary, not only because it anticipates in many aspects what has been developed further in subsequent psychological proposals, but also because it can integrate of all these explanations into a consistent psychology, coherently embraced by a complete anthropology, thus providing an orderly explanation of the different dimensions of the human being.

In summarizing the aspects in which Thomistic psychology is pioneer and gives a more consistent explanation compared to contemporary psychological theories, the following should be mentioned:

1. Thomistic psychology maintains the intentionality of knowledge and gives a solution to the "bridge problem", which is controversial in modern epistemology.

The theory of the inner senses anticipates schematic explanations of cognitive activity by understanding that the various psychic powers are arranged in such a way that there is continuity between them, since their activity is based on the activity of the lower powers (primarily, external senses), whose activity is, in turn, matter from which the higher powers can carry out their proper activity. As such, intellectually-derived knowledge can be said to be intentional knowledge of known reality, overcoming, thus, the "bridge problem" that is not solved by phenomenalist approaches.

In the history of the psychology of perception, Gestalt theory should be considered, since it offers a more complete explanation than that of behaviourism, although the Gestalt reworking of Kantian schematism has made the aprioristic consideration of human knowledge turn to constructivist conceptions. However, the psychology of perception proposed by the Gestalt theory does not go into knowledge in any depth beyond sense perception when compared to the Thomistic theory, which considers the *intentiones* to explain knowledge, beyond (*per se*) sensed qualities, structured in a formal *gestalt*. The sense-appraisal of what is perceived is an *intentio*, and helps to structure sense qualities in a *gestalt*. Sense-knowledge is not only structured by the spatial or time disposition of sensed qualities, but also (and strongly) by this "meaning" referred to as *intentiones*.

2. Thomistic psychology offers an explanation about the organization of sensed qualities, and can be synthesised in two main ideas: The formation of cognitive schemas of reality and a hierarchical distinction between types of cognitive schemas of reality.

Common sense and imagination, as the apprehensive power of sensible species and the formative power of the intentional representation of reality, respectively, are the analogous terrain from which the explanations of Gestalt perception can be established. They also provide fertile ground to debate the innateness of schemas that represent reality and their nature.

The postulation of the innateness of the schemas, in addition to justifying itself through the perceptual immediacy of the Gestalt concept, is the heritage of Kantian apriorism. They may, on the other hand, be understood as a series of abilities (natural behaviours) of the senses that do not distort known reality but reveal relationships within it, such as perceiving objects that are closer to each other as grouped, or more easily perceiving symmetrical shapes on an asymmetrical background.

Then, through a realistic theory of knowledge, it is recognised that sense qualities are perceived in a certain basic relation between each other, that is, the “white” is moving and so it is the rectangular shape I am aware of because of the “white”. So, the organization of sense qualities is not an *a priori* in perceptual activity but the structure of reality. In Gestalt theory, there is also a disregard of the importance of the meaning as a cohesive factor in perception. It is the meaning that helps to join the different sensed qualities in a whole (*gestalt*), independently from the intensity of the sensed element or the proximity with another perceived element.

Another aspect suggested by some “schema-based” psychologies, known as genetic epistemology, is the evolution of perceptual schemas. This idea, which this study assesses in depth, assumes that mental phenomena are related by an evolutionary logic, on observing that they are possible in different stages of the maturation of the individual. It does not, however, support the qualitative differences between different phenomena, which range from the manipulative “schemas” of interaction with objects to the symbolic ones, which a mature mind constructs and uses as a tool to interact with reality. Physical “schemas”, therefore, are considered to be on the same level as mental schemas, since they are both modes of interaction with reality.

The schema theory can be compared to some extent with the activity of the internal senses, with the difference being that the latter are ordered to the intellectual act through which the essential meaning of known reality can be accessed. However, this subsequent

(defining) theory of human knowledge is not considered either by Gestalt theory or by genetic epistemology. Furthermore, its progressive explanation does not regard knowledge as the access to essential meaning, but the acquisition of certain ways of interacting with things.

The Thomistic explanation of knowledge, however, allows us explain access to essential meaning as the culmination of knowledge and, by distinguishing the sensible and intellectual levels of knowledge, explains the structured representation of things in terms of innate perceptual abilities, as well as their vital and personal significance and, finally, their apprehension. The qualitatively different schemas that precede intellection correspond, as proper objects, to different cognitive powers that are ordered, ultimately, to the formation of a conceptual schema.

3. Thomistic psychology considers the existence of unconscious psychological activities and contents.

The theory of the inner senses anticipates the explanations of the unconscious, both the cognitive and affective dimension of the human psyche, and gives a better explanation of them.

On the one hand, the unconscious relative to cognitions is due to the materiality of sense-powers—materiality being opposed to intelligibility—, whose objects are known reflexively at two different levels: at a sense-level by *sensus communis* and at an intellectual level by the intellect. At the first level, sense qualities are known as such, that is, “this colour is seen by me” or “this stinging is felt by me”. At this level, there is a basic self-awareness through the recognition of sense activity as belonging to one’s own, but not self-consciousness, properly speaking. At the intellectual level, something is known as a substance of a certain kind—an individual substance—and in this activity, the knower reaches self-awareness of him/herself as the subject of this knowledge. Different from the reflexivity possible at the first level, here the subject is self-conscious as an individual, from where to say “I am”.

The previously argued continuity between the different cognitive powers can be explained by the fact that intellectual activity does not remain in the realm of abstract ideas, but understands the particular known in a so-called reflection (*quandam reflectionem*) on the activity of the lower powers. This complete reflection is possible because of the immateriality of the intellective activity.

On the other hand, the affective unconscious is explained following the same idea: as sense appetites are tied to materiality, they are not themselves conscious, that is, self-awareness is not reached at their level and, consequently, they are not voluntary.

Awareness of them comes from a spiritual power, called will (*voluntas*). Unconscious affective movements are referred to as *primo primi motus* and *secundo primi motus*, which include all these movements of appetites –affects or emotions– that occur prior to their subsumption to will.

Psychoanalysis is often claimed to be the psychology that discovered the unconscious. However, Aristotle was already aware of unconscious activities of the psyche, and his intuitions served as material for Aquinas to reflect upon the limits of morality in human psychological activity. On the other hand, Freudian psychoanalysis forms the basis of an impersonal explanation of the human being, who becomes aware of his/her actions through the psychological conflict between opposing forces. The personal consciousness would only be a product of the conflict brought about by the dissatisfaction in the release of psychic energy. The therapeutic aim derived from this psychological approach seems unable to transcend the act of reminiscence, which is used to connect the cause of mental disorders to a traumatic childhood experience, and whose recognition (consciousness) should reassure the individual of their existential angst and, consequently, relieve psychological stress. However, in an orthodox psychoanalytic approach, any attempt to understand appetites as movements of some psychological powers should be rejected, as it departs from mechanistic biological dynamics which are related to psychological phenomena in a “double-aspect” concept, which is a sort of dualistic epistemology whose fate is to be overcome by the neuroscientific paradigm.

4. Thomistic psychology defends self-consciousness and free will as distinctive characteristics of human beings that allow them to behave beyond their biological and instinctive dispositions. In the moral field, this would justify the ability for a conscious and voluntary moulding of one’s innate (appetitive) dispositions.

Thomistic theory begins with a personal concept of the human being and is, therefore, based on rationality and self-consciousness as constitutive elements of the individual’s humanity. This does not imply casting out the mental objects and psychic activities that lie outside the scope of consciousness, since they exist in the lower psychological levels, which are the least participated of rationality. To the extent that rationality permeates lower psychic activities, these are perfected.

The possibility of a change in the disposition (natural tendency) of human affectivity is based on the constituent freedom (*liber arbitrium*) of the personal, through which it can influence the consolidation of stable dispositions according to the rational nature of human beings without lessening, however, their freedom of action, but, rather, opting for their full expression. Aquinas’ psychology, though, offers the basis for an educational theory that



would lead to freedom, i.e., that allows human beings to rationally decide upon their instinctive tendencies. This is much more “humanistic” than some psychological theories that, aiming to achieve an emotional wellbeing, choose to eliminate rational deliberations in favour of one’s spontaneous impulses or sense-desires.

Inner senses play also a role in that aspect, because they are on the edge of rationality. The relation between knowledge and appetites, then, occurs in the field of inner senses. Human estimative appraisals move appetites and affective dispositions can influence estimative appraisals. Rational participation of human estimative power, though, permits certain moulding of one’s *experimentum*, that is, the quality of the appraisal stored in memory, which will form the background to future appraisals of similar situations. Cognitive therapy confronts rational misinterpretations of situations to change, in the end, the *experimentum* from where the individual makes immediate appraisals. This will have an impact in the cognitive appraisal, as well as in the appetitive disposition –and its power to influence in the appraisal. This moulding, which is carried out from the rational dimension, means the acquisition of the virtue of prudence, of which the cogitative power is considered to be its secondary subject. The Cognitive psychology approach is lacking a reference in this bridging dimension that is explained by the theory of internal senses.

5. A cogent explanation of animal behaviour, through the estimative power.

The theory of the inner senses anticipates explanations of animal behaviour in relation to the functioning of the estimative power. The explanation of the modes of estimative power given by Avicenna and the explanations by St. Albert the Great in his writings about animals are particularly illustrative. Aquinas does not develop this to the same extent as his master but, in that point, his theory is compatible with Albert’s explanation.

An animalistic explanation of human psychology and learning ability has been attempted from Behaviourism. Its experimental and therapeutic achievements confirm the success of repetition and prediction of behaviours, which are explained through simple relationships between contingencies and consequent behaviours. However, considering these statistically-evaluated relationships as the essence of learning disregards the comprehensive ability of human rationality and the symbolic nature of language through which knowledge and learnings can be transmitted in an effective and more powerful way. Furthermore, despite the fact that purpose is a key element in understanding behaviour, strict Behaviourism rejects that element because it is not evaluable as it is an environmental contingency. However, the behaviourist concept has evolved to a more flexible perspective and incorporates purpose as an intervening variable to explain and

predict animal behaviour. Many cognitive-behavioural therapies come from this flexible behaviourism.

The Thomistic explanation may explain the achievements of behavioural practices by using the activity of the estimative faculty, which combines with the other internal cognitive faculties and recognizes the purpose and evaluative ability of the animal, which is seen to be endowed with natural living dispositions according to its species. In animal behaviour, survival is rarely transcended and this justifies the idea that their appraisals are, at a certain point, dependent on this meaning.

6. An adequate explanation about human behaviour, through the cogitative power, avoiding self-limited or inconsistent metaphorical explanations (e.g. mind-computer assimilation).

The theory of the inner senses anticipates the emphasis of Cognitive psychology with regard to the mentalist account of knowledge, although from a more precise definition of what the mind is. Thomistic psychology defends the psychological interiority and the intervention of knowledge in the respondent behaviour, as well as the different moments in the development of this knowledge.

A functional explanation of knowledge, based on information theory, has been adopted from Cognitive psychology. The computational model forms the conceptual framework in which the authors of this theory explain the psychological processes, and through which the explanation of human knowledge is considered analogous to the processing of a computer. The comparison that has been made between software and neuronal functioning seems to corroborate the computational essence of human thought. Thus, Cognitive psychology refers to mental activity as a series of successively more complex processes, since it connects new information with that which is already stored. However, the intentional and semantic aspects do not exist in computer processing. Similarly, the human mind does not simply process and store information, but understands and is affected by it. The human mind follows rational logics but the way reality is understood and how it impacts on one's feelings does not follow pre-established commands, as does the execution of software. Life experience and mental maturity cannot be understood as computer processing without a significant simplification of how the mind works.

In the therapeutic setting, cognitive explanations of the mind have been taken as the paradigm through which mental disorders are seen as dysfunctions in the processing of information, which must be corrected through cognitive restructuring, similar to how a computer program is reprogrammed in order to repair its "mistakes" or errors.

The simplification of the cognitive approach has an influence on the explanation of human cognitive and affective dimensions, which are understood in a relationship of processing and output. In an extreme comparison, emotions are equivalent to the result of a mathematic operation, e.g., “four is the result of two plus two”, in the same way that “depression is the result of low self-esteem plus unemployment”. However, this approach does not consider the nature of appetites and their innate dispositions particular to each individual. They will move the person with regards to obtaining the goods thus apprehended and they will need to be moulded by reason for the full expression of human personal life.

In disregarding further anthropological reference for the Cognitive approach, there is a risk that cognitive techniques may be used without any further criteria other than the immediate emotional wellbeing, leading to an emotional criterion –defended by many therapists over a rational criterion.

Aquinas’ theory proposes an education in the virtues, which would allow the human being to function according to his/her rational nature, arranging the appetites under the guidance of right reason (*recta ratio*), by which the human being is understood to be a rational and free creature, and not subordinated to his/her appetites but, rather, to the highest goods. However, Aquinas is not a rationalistic philosopher. He acknowledges the importance of the biological condition of human beings and how this affects our knowledge and our emotions. The internal senses theory is of vital importance since it is the place where our corporeality and spirituality conjoin. It is the place where the fundamental question of psychology is to be solved: the relation between the body and soul. Internal senses are not the main power of human psyche, but they lie at the centre of the cognitive process and bridge with sense appetites. Internal senses are at the edge of the permeation of our rationality in our corporeal dispositions and, consequently, the field to discuss from the moral psychology perspective.

For these reasons, in summary, this thesis maintains that Aquinas’ psychology of inner senses is a powerful, up-to-date theory, which is coherent, consistent and compatible with latest neuro-scientific discoveries, as well as a fertile ground from where to further develop psychological aspects in which current psychology is operating.



## **IV ANEXOS**



## Anexo I

La siguiente tabla muestra los sentidos de la noción **RATIO**:<sup>1292</sup>

Ratio signifie:	Une causalité.	Ontologique.		
		Logique (motif, preuve).		
	La notion abstraite d'un être, sa définition ( <i>ratio boni</i> ).			
	Une faculté.	Sensible; <i>ratio particularis</i> , cogitative.		
		Immatérielle.	D'appétit et de connaissance.	
			De connaissance seule.	Commune a Dieu, anges, hommes.
			Propre à l'homme.	

La siguiente es unta tabla sinóptica de los sentidos de **INTELLECTUS**:<sup>1293</sup>

Sens fundamental:	Faculté immatérielle de connaissance.			
Sens dérivés désignant:	Des êtres dont cette faculté est la plus noble perfection.	Anges chrétiens.		
		Substances séparées (Aristote).		
		Intelligences (Plotin-Averroès).		
		Âmes humaines (rare).		
	Une faculté immatérielle.	Englobant.	Connaissance.	
			Appétit.	
		Connaissance seulement.	Opposée à <i>ratio</i> .	
			Identifiée à <i>ratio</i> .	
	Un <i>habitus</i> perfectionant cette faculté.	Don du Saint-Esprit.		
		<i>Habitus</i> des principes premiers	Universels.	
			Singuliers.	
	L'activité de cette faculté.	L'opération de cette faculté.		
Le concept élaboré par cette opération.				
L'objet connu dans ce concept.				

<sup>1292</sup> PEGHAIRE, J., *Intellectus et ratio selon s. Thomas d'Aquin*. Ottawa: J. Vrin - Inst. d'études médiévales, 1936 15.

<sup>1293</sup> Ibid. 25.





## Anexo II

En la siguiente tabla, Watson compara los saberes anteriores al conductismo y cómo progresivamente van siendo reformulados de acuerdo con esta nueva ciencia.<sup>1294</sup>

UP TO THE ADVENT OF BEHAVIORISM DOMINATED BY CONCEPT OF CONSCIOUSNESS	NOW SHOWING THE FOLLOWING LEANINGS
Introspective psychology. Functional psychology.	Behaviorism.
Philosophy.	Gradually disappearing and becoming the history of science.
Ethics.	Experimental ethics based entirely upon behavioristic methods.
Social Psychology.	Rapidly becoming a behavioristic study of how groups – family, village, national, church and the like– build up habits (attitudes) in the individual during the formative period and thus maintain control of him throughout life.
Sociology.	Merging into behavioristic social psychology and into economics.
Religion.	Being replaced among the educated by experimental ethics.
Psycho-Analysis (Based largely upon religion, introspective psychology, and Voodooism.)	Being replaced slowly by behavioristic studies on human child where scientific methods are being established for conditioning and unconditioning the child. When such studies are carried to an ideal state, there should be no reason for psychopathic breakdowns or disturbances in the adult.

Seguidamente, se muestra una tabla que sintetiza las tres respuestas emocionales básicas y los estímulos que las provocan:<sup>1295</sup>

(U)S	(U)R
<i>Ordinarily called Fear:</i>	
Loud sounds.	Checking of breathing, "jump" or start of whole body, crying, often defaecation and uritation (and many others not worked out experimentally. Probably the largest group of part reactions are visceral).
Loss of support.	
<i>Ordinarily called Rage:</i>	
Restraint of bodily movement.	Stiffening of whole body, screaming, temporary cessation of breathing, reddening of face changing to blueness of face, etc. It is obvious that while there are general overt responses, the greatest concentration of movement is in the visceral field. Blood tests if infants so manhandled show that there is an increase in blood sugar. This means probably an increase in the secretion of the adrenal glands.
<i>Ordinarily called Love:</i>	
Stroking skin and sexual organs, rocking, riding on foot, etc.	Cessation of crying; gurgling, cooing and many others not determined. That visceral factors predominate is shown by changes in circulation and in respiration, erection of penis, etc.

<sup>1294</sup> WATSON, J.B., *Behaviorism*. New York: W. W. Norton & Company, Inc, 1925 17-18.

<sup>1295</sup> *Ibid.* 125.



## Anexo III

TABLA COMPARATIVA	
NEMESIUS EMESEUS. <i>De natura hominis.</i>	IOHANNES DAMASCENUS. <i>De fide orthodoxa.</i>
<p>Cap. VI. De phantasia (p. 55):</p> <p><i>«Φανταστικὸν igitur vis est animae rationis expertis, quae per sensum sedes suo munere fungitur. Φαντασὸν verò, quod in φαντασίῳ cadit, ut in sensum quod sensui subycitur. Φαντασία verò affectio est animae, à ratione vacuae quae fit ab aliquo quod φαντασὸν appellavimus, φάντασμα verò inanis affectio in animae partibus rationis expertibus quae à nullo, quod sit φαντασὸν, commovetur, Stoici autem haec quatuor ponunt φαντασίαν, φαντασὸν, φανταστικὸν, φάντασμα. Ac φαντασίαν definiunt animae affectionem quae et seipsam ostendit, et φαντασὸν illud à quo nata est. Cum enim albi quid aspexerimus, gignitur in anima ex eius spectu quaedam affectio. Ut enim in sensum sedibus affectio gignitur cùm sentiunt, ita in anima cùm intelligit. Nam imaginem in se accipit eius rei quam intelligit. Φαντασὸν subiectum illud sensui quod φαντασίαν genuit ut aliquid albi et quidquid animam movere potest. Φανταστικὸν inanem distractionem sine eo quod sit φαντασὸν. Φάντασμα verò rem ipsam qua ad φαντασικὸν, id est, vanam distractionem attrahimur, ut in insanis et melancholicis. Horum dissensio in sola mutatione nominum consistit. <b>Instrumenta eius sunt anteriores cerebri ventriculi, et qui in eis animae spiritus continetur, quique, ex eis nervi nascuntur, animae spiritu madefacti, et sensus sedium structura.</b> Sunt autem sensus sedes quinque, sensus unus, anima, quae per sensuum sedes affectiones quae in eis existunt, cognoscit. Atque eaque sede quae praecaeteris terrena et corporea est, hic autem tactus est, terrenam naturam indicat. Ea verò quae maximè est splendida, qui cernendi sensus est splendida: ut aërea affectiones aeris (vocis enim substantia aër est, aut aeris ictus,) ac spongiosa et aquea, quae in gustu est saporis percipit. Comparatum enim natura est, ut quidque quod sub sensum cadat, per aliquid quod fit aptum ad naturam suam cognoscatur. Oportebat igitur hac ratione, quoniam quatuor sunt elementa, quatuor etiam esse sensus. Sed quoniam</i></p>	<p>Lib. 2. Cap. XVII</p> <p>De vi imaginatrice. (MIGNE p. 933)</p> <p><i>«Quid sit imaginatio. – Vis imaginandi, irrationabilis animae partis facultas est, per sensuum organa operans; quae et sensus dicitur. Φανταστικὸν autem, et sensibile illud appellatur, quod sub vim illam et sensum cadit, v. gr. Visus ipsa vis est cernendi; visibile, quod visui subycitur; puta, lapis, aut aliquid huiusmodi. Imaginatio porro est affectio irrationabilis animae ex aliqua re, quae in imaginandi vim cadat, exorta. Phantasma denique, seu visum, est inanis affectio in parte animae irrationabili, quam nulla res, quae imaginationi subyciatur, efficiat. <b>Sedes porro virtutis imaginandi est anterior cerebri ventriculus.</b>»</i></p>

<p><i>vapor et odorum genus media quadam natura sunt inter aërem et aquam : (Aëre enim est crassior, aqua tenuior, quod in gravedine planum fit. Nam qui eo morbo afficiuntur, spiritu quidem aërem decunt, et tamen in ducendo spiritu vaporem non percipiunt, propter enim obstructionem quònd crassius est, ad sensum non pervenit.) Ideircò quintam sedem odoratus natura machinata est, ut nihil eorum que cognosci possunt, sensum effugiat. Est autem sensus non commutatio. Sed commutationis diiudicatio. Commutatur enim sensuum sedes, et sensus commutationem diiudicat. Vocantur tamen saepè sensus etiam ipsae sensuum sedes. Est autem sensus, perceptio eorum quae sub sensum cadunt. Sed haec definitio non ipsius sensus, sed munere eius esse videtur. Quare sic quoque sensum definiunt, Spiritus intelligens à principatu animae ad sedem sensuum pertinens. Praeetera hoc modo, Vis animae quae sensui subiecta sunt, percipiens. Sensuum autem sedem instrumentum perceptionis eorum quae sensu cognoscuntur. Plato verò, sensum, animae et corporis ad externa societatem definit. Nam vis quidem ipsa animae est : instrumentum corporis. Atque ambo haec per phantasiam res externas percipiunt. Animae autem partium, aliae sunt famulae et satellites, aliae dominantur et imperant. Ea enim partes in quibus ratio et scientia est imperant, sensus et motus cum appetitu, item que vocis mittendae facultas ancillantur. Etenim motus et voc celerrimè nulloquè ferè interveniente tempore voluntati rationis obtemperant. Simul enim volumus et movemur, neque tempus quod voluntati et motioni interponatur requirimus, ut in motu digitorum licet animadvertere. Atque etiam naturalia quaedam imperio rationis parent, ut quae perturbationes animae dicuntur».</i></p>	
<p>Cap. XII. De cogitationis (p. 67-68):</p> <p><i>«Eius partis quam phantasticam diximus cum facultem tum instrumeta, tum parteis, tum partium coiunctionem et differentiam, ut potuimus, breuiter satis explicauimus. Illius autem partis in qua cogitatio est generatim iudicia sunt, et assensus, et declinatio, et appetitio. Speicatim rerum intelligentia, virtutes, scientiae, artium rationes deliberandi vis, electio. Atque haec pars est quae per fomnia vaticinator nobis future quam solam Pythagorici Hebraeos secuti, veram divinationem esse vilunt. <b>Instrumentum eius est</b></i></p>	<p>Lib. 2. Cap. XIX.</p> <p>De cogitatione. (MIGNE p. 937)</p> <p><i>«Cogitandi vis. Divinatio somnis. – Ad eam parte, in qua cogitatio est, generatim pertinet iudicia, assensus, impetus ad agendum, et declinationes, se fugae ab actione. Speicatim autem considerationes earum rerum quae intelliguntur, virtutesque et disciplinae, artium rationes, deliberatio et electio. Quia haec quoque</i></p>

<p><i>medius ventriculus cerebri animae, spiritus qui in eo clauditur».</i></p>	<p><i>pars dormientibus nobis eventus futuros vaticinatur ; quam quidem unam Pythagorici, in hoc Hebraeos secuti, veram divinationem esse censent. <b>Hujus porro organum est medius cerebri ventriculus, spiritusque animales qui in eo est».</b></i></p>
<p>Cap. XIII. De memoria (p. 68):</p> <p><i>«Ea vis qua meminimus, memoriae, et recordationis causa est, et penu. Memoria est, ut Origines ait, phantasia intus relicta, ab aliquo sensu qui actu sit, ut Plato verò definiebat, sensus, et intelligentiae notionis conservatio. Animus enim quae sub sensus cadunt, per sentiendi instrumenta percipit, opinioque nascitur. Quae verò sub intelligentiam intelligentia, gigniturque intelligentiae notio. Cum igitur imagines et eorum quae opinatus est, et quae intelligentia comprehendit, conservat, meminisse dicitur; Quo loco Plato non eam intelligentiae notionem quae verè dicitur, videtur accipere, sed cogitationem. Nam quae sub sensum subiecta sunt, per se memoria tenentur; quae intelligentiacernuntur, ex accidenti; quandoquidem eorum quae cogitamus ex antegressa phantasia memoria est. Quae verò propriè itelligentia intuemur, quoniam didicimus, aut audivimus, meminimus, substantiae verò eorum memoria nulla est. Non enim ex antegressa phantasia, quae itelligentia cernimus, percipimus, sed ex disciplina aut naturalli notione. Quod si meminisse dicimur quae prius vidimus, aut audivimus, aut alio quovis modo cognovimus, prius autem ad tempus praeteritum refertur, dubium non est, quin sub memoriam cadant ea, quae fiunt, quae pereunt, quorum in tempore cohaerentia est. Et quanquam absentium memoria est, non etiam ab absentibus commovetur. Recordatio dicitur cum oblivio memoriam interruperit. Est enim recordatio memoria quae evanuerit recuperatio. Evanescit autem per oblivionem. Oblivio porrò memoria amissio est. Sed alia est perpetua, alia ad tempus. Quo de genere est recordatio. Alia autem est recordatio, quae non est oblivio eorum quae sensu et intelligentia percepta sunt, sed naturalium notionum. Naturales notiones appellamus quae sine doctrina omnibus adsunt, ut verbi causa, esse deum. Hanc Plato</i></p>	<p>L. 2 CAP. XX.</p> <p>De memoria. (MIGNE p.937)</p> <p><i>«Memoriae definitio. – Vis illa qua meminimus, est memoriae et recordationis causa et promptuarium. Est enim memoria, speciest et imago ab aliquo sensu, mentisque actione, quae actu apperuerit, relicta. Vel, rei sensu et cogitatione perceptas conservatio. Etenim cum anima sensibilia per sensuum organa percipit, seu sensit, fit opinio ( sin vero, quae in intelligentiam cadunt, mente cognoscit, fit intellectio. Quocirca, cum earum rerum, quas vel opinione, vel intellectione complexa est, figuras servat, meminisse dicitur.</i></p> <p><i>Memoria quomodo fiat. – illud porro sciendum est, ea quae sub intelligentiam cadunt, non aliter quam per disciplinam, aut naturalem intelligentis animi notionem percipi posse. Non enim ex sensu: nam sensibilia per sese memoria tenntur: quae autem intelliguntur, eorum quidem meminimus, si quid eorum dicimus: caeterum illorum substantiae memoriam nullam habemus.</i></p> <p><i>Qui sit reminisci. – At vero reminisci tum quispiam dicitur, cum memoriam per oblivionem oblitteratam recuperat. Oblivio enim est memoriae jactura. Ergo imaginatio materias sensibus perceptas, cogitationi, vel rationi tradit (eadem enim</i></p>

recordationem esse dicit idearum. Quid autem idea sit, postea dicemus. Phantastica igitur vis, tradit cogitationis ea quae sensibus conspiciuntur. Cogitatio cum accepit et iudicavit, mittit ad memoriam. **Huius instrumentum est postremus cerebri ventriculus quem et παρεγκεφαλίδα et παρακρηνίδα vocant, et qui in eo animae spiritus comprehenditur. Sed quoniam sensuum principia et radices dicimus esse anteriores cerebri ventriculos, cogitationis medium, memoria posterum, confirmanda haec ratione sunt, ne temerè ys quae dicuntur, credere videamur.** Est autem huius rei argumentum certissimum, quod ex usu et munere partium ducitur. Nam anterioribus ventriculis quoquo modo laesis sensus offenduntur, cum cogitandi vis adhuc maneat incolumis. Solus verò medius ventriculus si laedatur, cogitandi facultas laefactatur, at sensuum sedes manent, sensumque à natura datum tutantur. Quo si anteriores, mediusque ventriculus laedantur, ratiocinatio una cum sensibus corruptur. At verò si postremus ventriculus offendatur, sola interit memoria, sensui et cogitationi nihil nocetur. Quod si et anteriori et medio, et postremo ventriculo aliquid accidat, praeterquam quòd totum animal in vitae discrimen adducant, sensum pariter et cogitationem, et memoriam delent. Quod cum alys multis affectionibus et morborum incurisibus, tum in primis insania febricitantium ostenditur. Nam aliqui eorum qui eo morbo laborant, sola cogitatione laesa, sensus conservant ; qualem describit Galenus quendam, qui cùm apud eum lanificum quidam exerceret, arreptis vasis vitreis ad fenestram se proripiens, quaerebat de praeteruntibus, quodque vas nomine compellans, an praecipitari vellent. Cum y qui astabant velle se respondissent, primum proiecit singula vasa ; deinde percunctabatur, an etiam lanificum demitti vellent. Illi quod arbitrarentur rem esse ridiculam, et iocularem, cùm se velle dixissent, hominem corripuit, et praecipitem dedit. Hic sensibus erat integris, sciebat enim et illi esse vasa, et hunc lanificum, sed ratiocinatio sana non erat. Aliorum vana phantasia est, putantium se videre quae non vident, cùm caetera rectè et ratione dyudicent. Horum anteriores tantum ventricui laesi sunt, medius saluus est. Per affectiones autem, quae membrum quodque insequuntur, eius munera impediuntur. Nam ne eo munere

utriusque vocabuli vis est) quas illa acceptas atque perpensas ad memoriam trans mittit. **Memoriae porro organum et sedes est posterior cerebri ventriculus,** quem etiam occipitium vocant, et spiritus animalis qui in eo includitur».

*fungatur, impeditur animal, ad quod obeundum natura parata est ea par quae affecta aut offensa est, quemadmodum pede offenso ne deambulemus, impedimur. Hoc enim pedis officium est».*





## Anexo IV

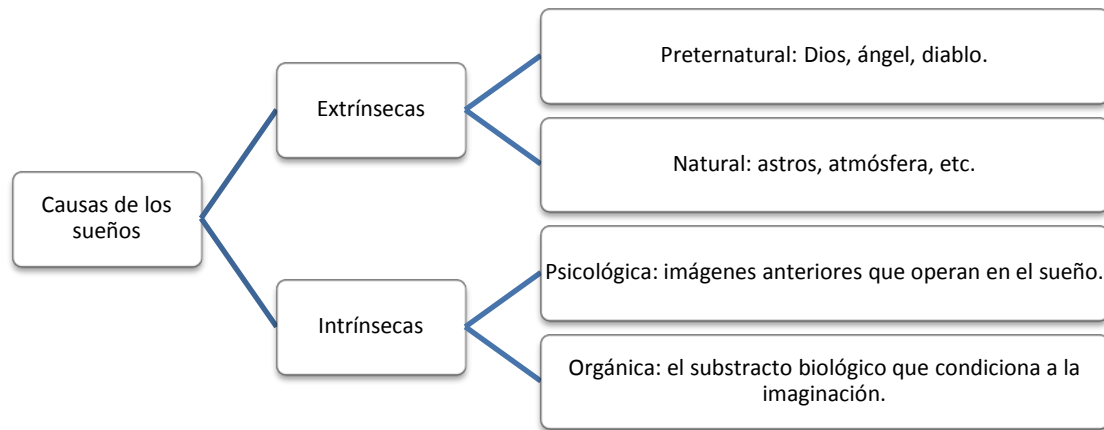
Lugares de la obra de santo Tomás en los que hace referencia a los sentidos internos, especialmente a la estimativa-cogitativa:

<b>Cogitación vs. Intelección</b>	Summa Theologiae I-II q.24 a.4 ad 3
Super Sent. L1 d.27 q.2 a.1 ad 3	Sentencia De anima L2 l.13 n.14
Super Sent. L2 d.9 q.1 a.8 ad 1	Sentencia De anima L2 l.13 n.16
Sententia Ethic. L6 l.9 n.21	
Sentencia De anima L2 l.13 n.14	<b>La cogitativa conoce los sensibles per accidens en particular</b>
	Super Sent. L4 d.49 q.2 a.2 co.
<b>La intelección empieza por los sentidos</b>	De Veritate q.1 a.11 co.
Super Sent. L1 d.34 q.3 a.1 ad 1	
Summa Theologiae I q.78 a.4 ad 4	<b>Intelecto pasivo = Cogitativa = Razón particular (Intelecto posible)</b>
	Super Sent. L4 d.50 q.1 a.1 ad 3
<b>Estimativa e instinto</b>	De Veritate q.10 a.5 co.
Super Sent. L2 d.20 q.2 a.2 ad 5	De Veritate q.15 a.1 co.
	Contra Gentiles L2 cap.60 n.1
<b>Estimativa y apetito (Sensualidad)</b>	Contra Gentiles L2 cap.60 n.2
Super Sent. L2 d.24 q.2 a.1 co.	Contra Gentiles L2 cap.60 n.3
Super Sent. L2 d.24 q.2 a.1 ad 1	Contra Gentiles L2 cap.73 n.14
Super Sent. L2 d.24 q.2 a.1 ad 2	Sententia Ethic. L6 l.9 n.15
Super Sent. L3 d.17 q.1 a.1 qc.3 ad 4	Q. d. De anima art.13 co.
Summa Theologiae I q.81 a.2 ad 2	Summa Theologiae I q.79 a.2 ad 2
Summa Theologiae I q.81 a.3 co.	Summa Theologiae I-II q.30 a.3 ad 3
Summa Theologiae I-II q.77 a.1 co.	Summa Theologiae I-II q.51 a.3 co.
	De spiritualibus creaturis a.9 co.
<b>Lugar orgánico de la cogitativa</b>	
Super Sent. L4 d.50 q.1 a.1 ad 3	<b>La cogitativa indispensable para entender</b>
De Veritate q.10 a.5 co.	Super Sent. L4 d.50 q.1 a.1 ad 3
Contra Gentiles L2 cap.60 n.1	De Veritate q.10 a.5 co.
Summa Theologiae I q.78 a.4 co.	De Veritate q.10 a.5 ad 2
	De Veritate q.10 a.5 ad 4
<b>Lugar psíquico de la cogitativa</b>	Contra Gentiles L2 cap.60 n.1
Super Sent. L3 d.23 q.2 a.2 qc.1 ad 3	Contra Gentiles L2 cap.73 n.15
De Veritate q.14 a.1 ad 9	Contra Gentiles L2 cap.73 n.16
Contra Gentiles L2 cap.73 n.14	Contra Gentiles L2 cap.76
	Contra Gentiles L2 cap.80 n.6
<b>Estimativa vs. Cogitativa</b>	Contra Gentiles L2 cap.80 n.13
Super Sent. L3 d.26 q.1 a.2 co.	Contra Gentiles L3 cap.84 n.14
De Veritate q.1 a.11 co.	Sententia Ethic. L6 l.1 n.15
Q. d. De anima art.8 ad 20	Q. d. De anima art.13 co.
Summa Theologiae I q.78 a.4 co.	Q. d. De anima art.20 ad s.c.1
Summa Theologiae I q.78 a.4 ad 5	

Q. d. De anima art.20 co.
Q. d. De anima art.20 ad 2
Summa Theologiae I-II q.50 a.4 ad 3
De spiritualibus creaturis a.9 co.
<b>El silogismo de la razón particular</b>
Super Sent. L4 d.50 q.1 a.3 s.c.3
<b>La cogitativa mueve / es movida</b>
De Veritate q.2 a.6 ad 2
Summa Theologiae I q.81 a.3 ad 2
Summa Theologiae I-II q.30 a.3 ad.3
Summa Theologiae I-II q.51 a.3 co.
Summa Theologiae I-II q.77 a.1 co.
<b>La memoria es depósito de las intenciones de la cogitativa</b>
De Veritate q.10 a.2 co.
De Veritate q.10 a.2 ad 1
Cogitativa y experiencia
Sententia Ethic. L6 I.9 n.15
Sententia Metaphysicae L1 I.1 n.15
<b>Cogitativa y Ciencia</b>
De Veritate q.11 a.1 ad 4
De Veritate q.11 a.1 ad 11
Contra Gentiles L2 cap.73 n.22
Contra Gentiles L2 cap.73 n.25
Summa Theologiae I q.89 a.5 co.
Summa Theologiae I-II q.50 a.3 co.
<b>Justificación del nombre de cogitativa</b>
De Veritate q.14 a.1 co.
De Veritate q.14 a.1 ad 9
Sententia Ethic. L6 I.9 n.21
Sentencia de sensu Tract.2 I.2 n.11
<b>La maduración orgánica del cerebro</b>
De Veritate q.18 a.8 ad 5
<b>Estimativa y prudencia animal</b>
De Veritate q.25 a.2 co.

Sententia Ethic. L6 I.7 n.15
<b>Cogitativa y voluntad</b>
Contra Gentiles L2 cap.76
<b>Síntesis sentidos internos</b>
Q. d. De anima art.13 co.
Summa Theologiae I q.78 a.4 co.
<b>Mejor disposición para entender</b>
Summa Theologiae I q.85 a.7 co.
Summa Theologiae I-II q.50 a.4 ad 3
De immortalitate animae ad 16
<b>Influencia cuerpos celestes</b>
Summa Theologiae I q.115 a.4 co.
Contra Gentiles L3 cap.84 n.14
<b>Cogitativa / Estimativa y hábitos</b>
Summa Theologiae I-II q.50 a.3 co.
Summa Theologiae I-II q.50 a.3 ad.3
Summa Theologiae I-II q.50 a.4 ad 3
Summa Theologiae I-II q.56 a.5 co.
Summa Theologiae I-II q.56 a.5 ad 3
La razón está por encima de la cogitativa
De substantias separatas cap.20 co.
Justificación de los sentidos internos
Sentencia de sensu Tract.2 I.2 n.11
Ignotus auctor. Explicación general
Ignotus auctor. De potentiis animae cap. 4-5
<b>Otros autores con referencias a la cogitativa</b>
Jacobus de Benevento (De preambulis ad iudicium)
Ptolomaeus de Lucca (De regno continuatio L4 cap.2 co.)
Petrus de Alvernia (In Politic. Continuatio L7 I.10 n.16)

## Anexo V



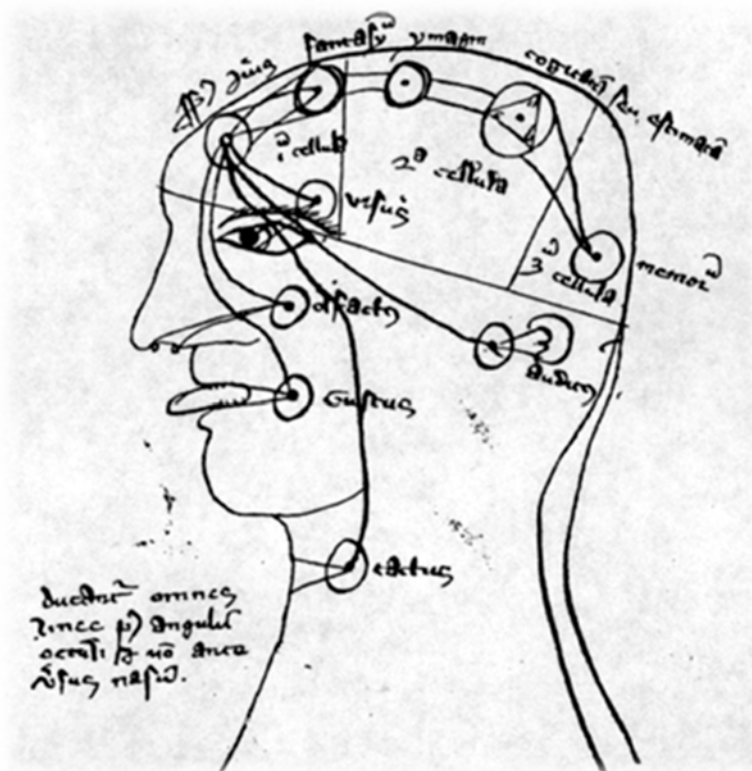
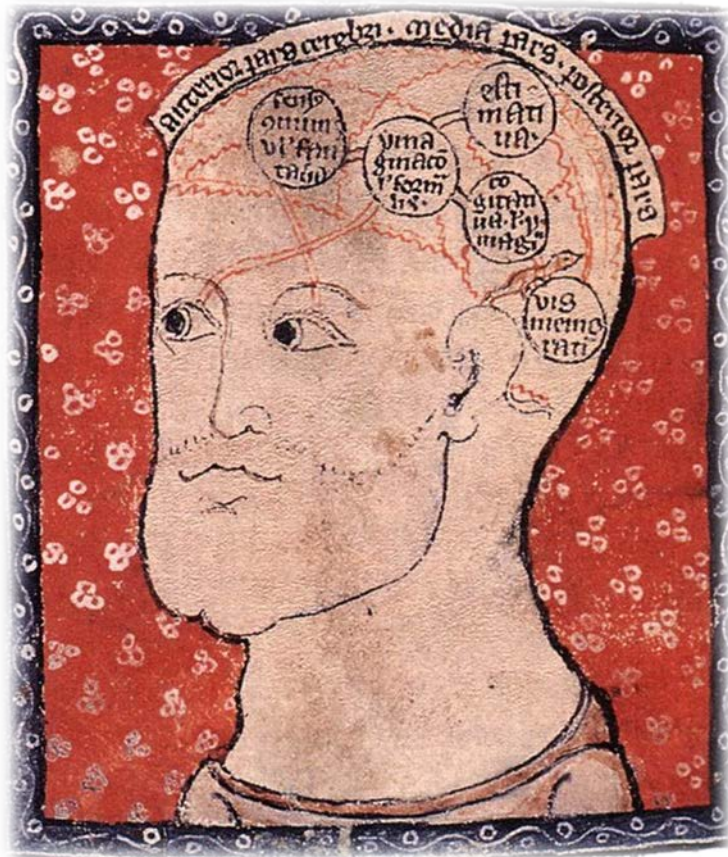
TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.* Lib. 2. Dist. 7. q. 2 a. 2 ad 6.

*Ad sextum dicendum, quod divinationes, etiam quae in somniis sunt, reducuntur in aliqua signa vel causas naturales. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo in his quorum causa est in ipso somniante; et hoc contingit dupliciter: vel ita quod ipsum somnium est causa eventus futuri, sicut quando quis propter hoc quod in somno videt, movetur ad aliquid faciendum; vel est signum futuri cujus causa in ipso est, sicut quando quis somniat se comedere dulcia, significatur, quod phlegma dulce in eo dominetur: ex quo medicus potest aliquem eventum futurum conjicere vel morbi vel salutis. Si autem neutro modo se habeat, tunc non est nisi per accidens, sicut contingit per accidens me cogitante de adventu alicujus, illum venire. Alio modo in his quae causam habent extra somniantem; et in his eventus frequenter rei somniatae se habet ad somnium ut per accidens; quandoque tamen somnium est signum eventus futuri. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo ex parte illa qua cognitionem a corpore accipit, inquantum imprimitur in ipsum virtus corporis caelestis: ex motibus enim corporum caelestium relinquuntur quaedam impressiones et motus, quae sunt signa motuum caelestium in corporibus inferioribus: et secundum quod isti motus perveniunt ad imaginationem, figurantur imagines illorum effectuum ad quos disponunt motus caelestes, secundum similitudinem magis vel minus expressam, secundum quod virtus imprimens est fortior vel debilior, et secundum quod virtus recipiens est magis disposita vel minus, et magis quieta ab aliis occupationibus: et propter hoc hujusmodi sentiuntur in dormiendo, quia anima vacat ab exterioribus motibus, et praecipue in nocte, et circa horam digestionis completae: et per hunc modum quaedam animalia praecognoscunt quaedam futura, secundum quod est necessarium ad eorum sustentationem; sicut pisces tempestatem futuram motibus suis praenuntiant, dum de loco ad locum moventur; et similiter etiam in formicis, et multis aliis animalibus, ut ad sensum patet, quorum imaginationes sunt magis quietae quam humanae propter multiplices motus rationis. Alio modo secundum quod anima cognitionem accipit ex influentia luminis substantiae separatae, vel Dei vel Angeli, cui vehementius conjungitur quanto magis ab occupatione corporis cessat: et propter hoc revelationes in somniis fiunt, et in illis praecipue quorum anima corporis affectionibus non subditur: et quanto eorum imaginatio magis obedit intellectui, tanto figurantur in ea expressiores similitudines; et propter hoc virtutes morales multum faciunt ad scientiam, et praecipue virtus castitatis, ut dicit Commentator in VII Physic.: castitas enim praecipue inter virtutes morales corpus animae obediens reddit.*



## Anexo VI

Ilustraciones referentes a la distribución de los sentidos internos en el cerebro según Avicena:





## V Índice Onomástico





Abraham Ibn Ezra, 50.  
 Agustín de Hipona, 47, 48, 49, 50, 80, 89, 271, 288.  
 Alberto Magno, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 80, 196, 211, 274, 335, 391, 392, 472.  
 Alejandro de Afrodísias, 39, 40.  
 Alejandro de Hales, 63.  
 Alfarabí, 51, 52, 70.  
 Algazel, 63, 66, 274.  
 Allers, Rudolf, 91, 136, 149, 170, 171, 287, 293, 302, 304, 306, 327, 328, 329, 339, 340, 370, 371.  
 Anscombe, Elisabeth, 15.  
 Apolonio de Tyana, 50.  
 Aristóteles, 19, 21, 22, 23, 25, 26, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 58, 67, 70, 73, 79, 80, 86, 94, 100, 102, 103, 104, 107, 109, 118, 125, 129, 135, 139, 150, 153, 156, 182, 190, 193, 195, 199, 202, 215, 222, 231, 259, 264, 268, 283, 286, 309, 311, 344, 350, 381, 446.  
 Arnold, Magda B., 261, 409.  
 Assoun, Paul Laurent, 351, 353, 357.  
 Averroes, 19, 36, 58, 59, 60, 63, 64, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 93, 185, 188, 234, 340.  
 Avicena, 19, 24, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 63, 64, 67, 70, 72, 73, 74, 84, 85, 88, 89, 90, 92, 94, 100, 101, 116, 189, 228, 280, 390, 391, 392, 393, 394, 405, 471.  
 Ayob, Gloria, 314.  
 Bandura, Albert, 67, 374, 400, 402, 403, 404, 405.  
 Báñez, Domingo, 191, 194, 195, 203, 229, 233, 243, 244, 245.  
 Barbado, Manuel, 38, 108, 126, 127, 137, 153, 154, 166, 183, 197, 202, 203, 212, 218, 252, 262, 263, 264, 282, 290, 291, 373, 376, 385, 386.  
 Beck, Aaron, 299, 407, 429, 432, 433, 434, 436.  
 Berkeley, George, 118, 126, 137, 139.  
 Bernier, François, 127.  
 Billia, L. Michelangelo, 149.  
 Brain, David, 15.  
 Brenet, Jean Baptiste, 59.  
 Brennan, Robert E., 207.  
 Brentano, Franz, 145, 304.  
 Bruner, Jerome, 414, 415.  
 Butera, Giuseppe, 184, 299, 365, 407, 432, 433, 434.  
 Buytendijk, Frederik, J.J., 249, 252, 308, 310, 331, 375, 421.  
 Canals, Francisco, 123, 159, 162, 288, 291, 292, 293, 294, 340.  
 Caturelli, Alberto, 324, 326, 327, 344, 346, 347, 348.  
 Cayetano de Thiene, 299.  
 Chapelle, (Claude-Emmanuel Lullier), 127.  
 Chomsky, Noam, 414.  
 Claparède, Édouard, 173.  
 Commins, William D., 301.  
 Conant, James, 14.  
 Condillac, Étienne Bonnot de, 127.  
 Cross, Richard, 15.  
 Cuypers, Stefaan, 15.  
 Dalbiez, Roland, 364.  
 Damasceno, Juan, 43, 46, 50.  
 Damasio, Antonio, 426.  
 Darwin, Charles, 168, 170, 171, 372.  
 De Corte, Marcel, 150.  
 De Haan, Daniel D., 381.  
 Del Bosco, Héctor, 201.  
 Descartes, René, 109, 117, 125, 126, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 167, 182, 300, 305, 377, 410, 411, 419, 441.  
 Domet de Vorges, Edmond, 172, 183, 211, 234, 242, 248, 253, 315.  
 Duns Escoto, Juan, 115.  
 Echavarría, Martín F., 108, 184, 185, 222, 257, 270, 271, 289, 302, 342, 350, 365, 367, 368, 369.  
 Egle, Urszula, 14.  
 Ellis, Albert, 429, 430, 432.  
 Escoto Erígena, Juan, 47, 50.  
 Fabro, Cornelio, 13, 29, 62, 123, 135, 138, 145, 158, 163, 164, 165, 167, 179, 183, 186, 188, 189, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 204, 207, 212, 219, 220, 222, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 251, 252, 253, 255, 256, 261, 268, 283, 286, 293, 295, 304, 305, 310, 314, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 338, 339, 341, 343, 344, 345, 347, 348, 406.  
 Fearon, Arthur D., 82, 200, 204, 207, 210, 214.  
 Focault, Michel, 346.  
 Forment, Eudaldo, 271.  
 Frankl, Viktor, 366.  
 Freeman, Walter J., 188.  
 Freud, Sigmund, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 359, 360, 361, 365, 366, 367, 369, 370.  
 Fromm, Erich, 300.  
 Gaffney, Mark A., 302.  
 Galeno, 19, 35, 36, 37, 38, 46, 52.  
 García Jaramillo, Miguel A., 54, 72, 123, 280, 283.  
 Gardner, Howard, 349, 422.  
 Gassendi, Pierre, 127.  
 Geach, Peter, 15.  
 Gile, F.H., 419.  
 Giménez-Amaya, José M., 108, 182, 195, 196, 201, 205, 206, 207, 250, 251, 252, 253, 262, 266, 270, 272, 278, 284, 286, 287.  
 Glutz, Melvin A., 301.  
 Goldman, Alvin, 427, 428.  
 Gregorio de Nisa, 43, 264.  
 Groddeck, Georg, 355.  
 Guillermo de Auvernia, 62.  
 Gundisalvo, Domingo, 62.  
 Haldane, John, 14, 15, 139, 481, 485.  
 Heal, J., 427, 428.  
 Hegel, Georg W.F., 125, 350.  
 Herbart, Johann F., 166, 350, 352.  
 Hobbes, Thomas, 118, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 138.  
 Hughes, Christian, 15.  
 Hughes, Gerard, 15.

Hull, Clark L., 398.

Hume, David, 118, 125, 126, 127, 133, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 150, 151, 159, 165, 305, 322, 329, 406, 411, 414, 419, 441.

Hunain Ibn Ishaq, 50.

Ibn Gabirol, Salomón, 50.

Ihwân al-Safâ, Escuela de, 50.

Israeli, Isaac, 50, 51.

Jacobs, Jonathan, 14, 15.

James, William, 378.

Janet, Pierre, 305, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 356.

Jansen, Raymond, 253.

Jaspers, Karl, 299, 300.

Jenkins, John, 14.

Jouffroy, Théodore S., 127.

Juan de la Rochelle, 63.

Juan de Santo Tomás, 391.

Jung, Carl, 357, 360.

Kant, Immanuel, 50, 124, 125, 151, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 182, 226, 237, 305, 306, 313, 314, 317, 341, 350, 425.

Kelly, George, 341.

Kenny, Anthony, 14, 15.

King, D. Brett, 15, 313.

Klima, Gyula, 15.

Klubertanz, George, 38, 52, 54, 63, 66, 71, 214, 279.

Koffka, Kurt, 313.

Köhler, Wolfgang, 313, 314.

Kretzmann, Norman, 14, 15.

La Mettrie, Julien Offray de, 127.

Leibniz, Gottfried, 158, 166, 350.

Lobato, Abelardo, 63, 73, 182.

Locke, John, 50, 125, 126, 127, 133, 134, 135, 136, 137, 305, 411, 414, 441.

Lombo, José Ángel, 108, 182, 195, 196, 201, 205, 206, 207, 250, 251, 252, 253, 262, 266, 270, 272, 278, 284, 286, 287.

Londoño, Carlos A., 319.

MacDonald Jr., Paul A., 15.

Maimónides, 50.

Manzanedo, Marcos A., 205, 206, 208, 210, 211, 213, 214, 219, 220, 224, 225, 226, 227, 229, 232, 239, 248, 250, 267, 272, 275, 278, 284, 293, 295, 296.

Martínez, Enrique, 217, 294.

Merleau-Ponty, Maurice, 14, 188.

Michotte, Albert, 345.

Mill, John S., 137.

Mill, James, 306.

Miller, George A., 412, 413, 414, 415, 425, 426.

Milone, Raúl A., 320.

Mishkin, M., 428.

Molière, (Jean-Baptiste Poquelin), 127.

Moore, Thomas V., 191, 192.

Nemesio, 38, 43, 45, 46, 47.

Newton, Isaac, 167.

Nietzsche, Friedrich, 350, 370.

Ockham, Guillermo de, 119, 156.

Odelberg, David, 15.

Palet, Mercedes, 223, 247.

Pasnau, Robert, 15.

Pavlov, Iván P., 312, 374, 375, 376, 380, 385, 386, 404.

Paz, Herminio de, 260, 261.

Peghaire, Julien, 256.

Pérez, Isacio, 215, 216, 221.

Petit, José M<sup>º</sup>, 125, 126, 127, 150.

Piaget, Jean, 166, 281, 291, 305, 307, 315, 316, 317, 318, 320, 321, 322, 329, 337, 342, 343, 344, 345, 346, 414, 425.

Pigeaud, Jackie, 38.

Pithod, Abelardo K., 366.

Platón, 37, 40, 106, 125, 267, 350, 381.

Pseudo-Bahya, 50.

Purkiss, M. Úbeda, 91, 189, 268.

Putnam, Hilary, 14.

Razi, 50.

Read, C., 373.

Revault d'Allones, Gabriel, 341.

Rodríguez, Victorino, 82, 83, 209, 219, 224, 230, 233, 239, 241, 242, 247, 251, 255, 259, 261, 265, 266, 267, 268, 272, 278, 293.

Russell, Bertrand, 346.

Sanguinetti, Juan J., 197, 365, 426.

Schopenhauer, Arthur, 350, 370.

Searle, John, 415, 416, 417, 418.

Segura, Armando, 95, 160, 164, 165, 233, 234, 235, 247.

Silverstein, Albert, 419, 436.

Simard, André, 38, 59.

Skinner, Burrus F., 171, 374, 394, 395, 396, 401, 404.

Spinoza, Baruch, 126.

Staddon, John, 171.

Stone, Martin, 15.

Stumpf, Carl, 145, 231, 313, 333, 334, 335, 337.

Suárez, Francisco, 120, 121, 122, 123, 124, 130.

Sump, Eleonore, 14.

Tellkamp, Georg A., 64.

Temistio, 39, 40, 41, 42, 43.

Thorndike, Edward L., 58, 171, 374, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 394, 396, 398, 403.

Tolman, Edward Ch., 397, 398, 399.

Turing, Alan, 411, 412, 417.

Uexküll, Jacob Von, 88, 184.

Ungerleider, L.G., 428.

Voltaire, (François Marie Arouet), 127.

Vygotski, Lev, 414.

Wahl, François, 346.

Walsh, Francis A., 296.

Watson, John B., 374, 376, 377, 378, 379, 380, 385, 386, 394, 397, 401, 459.

Wertheimer, Max, 237, 313.

Wittgenstein, Ludwig, 14.

Wittman, 13.

Wolff, Christian, 158.

Wolfson, Harry A., 33, 36, 50, 51, 52, 54, 72.

Wolpe, Joseph, 400, 401, 402, 406.

Wundt, Wilhelm, 305, 306, 376, 377.

Zaragüeta, Juan, 257.

Zeigarnik, Bluma, 311.

Zeis, John, 14.

Zenón de Elea, 231.

Zubiri, Xavier, 323, 233.

## **VI Bibliografía**



## Obras de santo Tomás de Aquino

Todas las citas de las obras de santo Tomás en latín han sido tomadas de la página web <[www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org)>.

## Otros autores

ALBERTO MAGNO, *Sobre el alma*. Pamplona: EUNSA, 2012.

---, "De animalibus". En: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*. Münster: Stadler, 1916.

---, *Questions concerning Aristotle's On animals*. Washington DC: Catholic University of America Press, 2008.

---, *Summae de creaturis (II pars)*. París: Bibliopolam, 1896.

ALEXANDER APHRODISIENSIS & THEMISTIUS, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: the De intellectu attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De anima, 3.4-8*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

ALEXANDER APHRODISIENSIS, *L'anima*. Roma: Laterza, 1996.

---, *Liber de intellectu et intellecto*. Ulrich Harsch. 1996, <[http://www2.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S\\_post03/AlexanderAphrodisiensis/ale\\_inte.html](http://www2.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_post03/AlexanderAphrodisiensis/ale_inte.html)> [Consulta: 2014/07/15].

---, *Supplement to "On the soul"*. Ithaca N.Y.: Cornell University Press, 2004.

ALLERS, R., "Aridité symptôme et aridité stade". *Études carmélitaines mystiques et missionnaires*, 1937. Vol. 1, núm. 2, pp. 132-153.

---, "The Intellectual Cognition of Particulars". *The Thomist*, 1941. Vol. 3, núm. 1, pp. 95-163.

---, *Naturaleza y educación del carácter*. Barcelona: Labor, 1950.

---, "The Psychology of the Interior Senses". *The New Scholasticism*, 1942. Vol. 16, núm. 2, pp. 196-198.

---, "The Vis Cogitativa and Evaluation". *The New Scholasticism*, 1941. Vol. 15, núm. 3, pp. 195-221.

ARISTÓTELES, "Acerca de la adivinación por el sueño". En: La Croce, E. y A. Bernabé Pajares, *Acerca de la generación y la corrupción - Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 2008.

---, "Acerca de la juventud y de la vejez, de la vida y de la muerte, y de la respiración". En: La Croce, E. y A. Bernabé Pajares, *Acerca de la generación y corrupción - Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 2008.

---, "Acerca de la memoria y la reminiscencia". En: La Croce, E. y A. Bernabé Pajares, *Acerca de la generación y la corrupción - Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 2008.

---, "Acerca de la sensación y lo sensible". En: La Croce, E. y A. Bernabé Pajares, *Acerca de la generación y corrupción - Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 2008.

---, "Acerca de los ensueños". En: La Croce, E. y A. Bernabé Pajares, *Acerca de la generación y corrupción - Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 2008.

---, *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1999.

---, "Acerca del sueño". En: La Croce, E. y A. Bernabé Pajares, *Acerca de la generación y corrupción - Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 2008.

---, *De animalibus historiae*. Leipzig: Bibliopolio hahniano, 1811.

---, *Ética Nicomáquea - Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 2000.

---, *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1998.

---, *Política*. Madrid: Gredos, 1988.

---, *Μικρά Φυσικά*. [En línea] Oxford: Agelos Perdikouris. Noviembre 2002, <<http://www.mikrosapoplous.gr/aristotle/mf/mf.htm>> [Consulta: 2014/02/25].

---, *Περὶ Ψυχῆς*. Agelos Perdikouris. Noviembre 2002, <<http://www.mikrosapoplous.gr/aristotle/psychs/contents.html>> [Consulta: 2014/02/25].

ARNOLD, M., "Motives as Causes". *Journal of Phenomenological Psychology*, 1971. Vol. 1, núm. 2, pp. 185-192.

ASSOUN, P., *Introducción a la epistemología freudiana*. 6 ed. México DF: Siglo XXI, 2001.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS, "Confesiones". En: Custodio Vega, Á., *Obras de San Agustín*. Madrid: BAC, 1974.

---, "De libero arbitrio". En: Migne, J.P., *Patrologiae latinae*. Belgium: Brepols, 1979.

AVERROES, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*. Cambridge, Mass.: The Mediaeval Academy of America, 1953.

---, *Epitome of Parva naturalia*. Cambridge, Mass.: Mediaeval Academy of America, 1961.

AVICENA, *Liber canonis*. Hildesheim: Olms, 1964.

---, *Liber de anima, seu sextus de naturalibus*. Louvain: Éditions Orientalistes E.J. Brill, 1972.

- AYOB, G., "The Aspect-Perception Passages: A Critical Investigation of Köhler's Isomorphism Principle". *Philosophical Investigations*, 2009. Vol. 32, núm. 3, pp. 264-280.
- BANDURA, A., *Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad*. 3 ed. Madrid: Alianza, 1978.
- , *Teoría del aprendizaje social*. Madrid: Espasa-Calpe, 1982.
- BÁÑEZ, D., *Tratado sobre el hombre (II). Comentario a Suma Teológica, I, q. 78 q. 79*. Pamplona: Eunsa, 2011.
- BARBADO, M., *Introducción a la psicología experimental*. 2 ed. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1943.
- BARBADO, M., *Estudios de psicología experimental*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946; 1948.
- BECK, A.T., *Cognitive Therapy of Depression*. New York N.Y.: Guilford, 1979.
- , *Terapia cognitiva de la depresión*. 16 ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.
- BERGADÀ, M.M., "El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna". En: Universidad Nacional de Cuyo, *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Cuyo, 1950.
- BILLIA, L.M., "Psychology more than a Science". *The Monist*, 1910. Vol. 20, núm. 1, pp. 153-158.
- BRAINE, D., "The Active and Potential Intellects". En: Haldane, J., *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2002.
- BRENET, J., "Ame intellectuelle, âme cogitative: Jean de Jandun et la duplex forma propria de l'homme". *Vivarium*, 2008. Vol. 46, núm. 3, pp. 318-341.
- BRENNAN, R.E., "The Thomistic Concept of Imagination". *The New Scholasticism*, 1941. Vol. 15, núm. 2, pp. 149-161.
- BRUNER, J.S. y WEINREICH-HASTE, H., *La elaboración del sentido: la construcción del mundo por el niño*. Barcelona: Paidós, 1990.
- BUTERA, G., "Second Harvest: further Reflections on the Promise of the Thomistic Psychology". *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 2010. Vol. 17, núm. 4, pp. 377-383.
- , "Thomas Aquinas and Cognitive Therapy: An Exploration of the Promise of the Thomistic Psychology". *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 2010. Vol. 17, núm. 4, pp. 347-366.
- BUYTENDIJK, F.J.J., *L'homme et l'animal. Essai de psychologie comparé*. France: Gallimard, 1965.
- , *Traité de psychologie animale*. París: Presses Universitaires de France, 1952.

- CANALS VIDAL, F., *Cuestiones de fundamentación*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1981.
- , *Historia de la filosofía medieval*. Barcelona: Herder, 1992.
- , *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias, 1987.
- , *Tomás de Aquino: un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: Scire, 2004.
- CARRERA, E., "Lovesickness and the Therapy of Desire: Aquinas, Cancionero Poetry, and Teresa of Avila's 'Muero porque no muero'". *The Bulletin of Hispanic Studies*, 2009. Vol. 86, núm. 6, pp. 729-742.
- CATANIA, A.C., "Thorndike's Legacy: Learning, Selection, and the Law of Effect". *Journal of the Experimental Analysis of Behavior*, 1999. Vol. 72, núm. 3, pp. 425-428.
- CATURELLI, A., "Examen crítico de la psicología evolutiva de Jean Piaget y su influencia en la educación". *Psychologica: Revista Argentina de Psicología Realista*, 1980. Vol. 4, núm. 1, pp. 65-112.
- CAYETANO, T., *Commentaria in De anima, I-II*. Roma: Institutum Angelicum, 1938.
- CLAPARÈDE, É., *L'educació funcional*. Vic: Eumo, 1991.
- COMMINS, W.D., "What is "Faculty Psychology"?"". *Thought*, 1933. Vol. 8, núm. 1, pp. 48-57.
- DAMASIO, A., *Descartes' error: Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: Quill, 1994.
- DARWIN, C., *El origen de las especies*. Madrid: Espasa-Calpe, 1987.
- DÁVILA FIGUERAS, A. et al. , "Niveles de ansiedad, depresión y percepción de apoyo social en estudiantes de Odontología de la Universidad de Chile". *Revista de Psicología*, 2011. Vol. 20, núm. 2, pp. 147-172.
- DE CORTE, M., *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*. París: Librairie philosophique J. Vrin, 1934.
- DE HAAN, D.D., "Linguistic Apprehension as Incidental Sensation in Thomas Aquinas". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 2010. Vol. 84, pp. 179-196.
- , "Moral Perception and the Function of the Vis Cogitativa in Thomas Aquinas's Doctrine of Antecedent and Consequent Passions". *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2014. Vol. 25, núm. 1, pp. 289-330.
- , "Perception and the Vis Cogitativa: a Thomistic Analysis of Aspectual, Actional, and Affectional Percepts". *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2014. Vol. Julio, núm. 1, pp. 1-53.
- DE PAZ CASTAÑO, H., "Introducción a las cuestiones 47 a 56". En: Tomás de Aquino, *Suma de teología: Parte II-II (a)*. Madrid: BAC, 1990.



- DELBOSCO, H., "El problema de la "acción intencional" en el conocimiento sensible". *Sapientia*, 1990. Vol. 45, núm. 176, pp. 105-122.
- DESCARTES, R., *Discurso del método; Reglas para la dirección de la mente*. Barcelona: Orbis, 1983.
- DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alfaguara, 1977.
- , *Tratado de las pasiones del alma*. Barcelona: Planeta, 1994.
- DUMONT, R.E., "The Role of the Phantasm in the Psychology of Duns Scotus". *The Monist*, 1965. Vol. 49, núm. 4, pp. 617-633.
- DZIB-GOODIN, A., "La arquitectura cerebral como responsable del proceso de aprendizaje". *Revista Mexicana de Neurociencia*, 2013. Vol. 14, núm. 2, pp. 81-85.
- ECHAVARRÍA, M.F., "¿Objetivismo o constructivismo? La teoría aristotélico-tomista del conocimiento como alternativa a la falsa opción cognitivista entre racionalismo realista ingenuo y constructivismo". *Sapientia*, 2006. Vol. LX, núm. 218, pp. 415-430.
- , *De Aristóteles a Freud. Ensayo filosófico de historia de la psicología*. Lima: Vida y Espiritualidad, 2008.
- , "El conocimiento intelectual del individuo material según Tomás de Aquino". *Espíritu*, 2014. Vol. 2, núm. 148, .
- , *Corrientes de Psicología Contemporánea*. Barcelona: Scire, 2010.
- , *Cuestiones disputadas sobre la verdad. Cuestión vigésimoquinta. La sensualidad. Estudio preliminar*. La Plata: UCALP, 2012.
- , "El Papel De Las Virtudes Intelectuales En La Formación De La Personalidad". IV Jornada Internacional Interdisciplinaria Virtudes y Formación Del Carácter. Universidad Abat Oliba CEU, Barcelona, 7 Octubre 2013, (*Actas pendientes de publicación*).
- , *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Documenta Universitaria ed. Girona: Universitat Abat Oliba CEU, 2005.
- , "La sensualitas según Tomás de Aquino". *Intus Legere Filosofia*, 2011. Vol. 5, núm. 1(2), pp. 23-46.
- EDINGER, L., "Brain Anatomy and Psychology". *The Monist*, 1901. Vol. 11, núm. 3, pp. 339-360.
- ELLIS, A. y GRIEGER, R., *Handbook of Rational-Emotive Therapy*. New York N.Y.: Springer Publishing Company, 1977.
- FABRO, C., *La Fenomenologia della Percezione*. Roma: Editrice del Verbo Incarnato, 2006.
- , "Knowledge and Perception in Aristotelic-Thomistic Psychology". *The New Scholasticism*, 1938. Vol. 12, núm. 4, pp. 337-365.
- FABRO, C., *Percepción y pensamiento*. Pamplona: Eunsa, 1978.

- , *Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2008.
- FEARON, A.D., "The Imagination". *The New Scholasticism*, 1940. Vol. 14, núm. 2, pp. 181-195.
- FEIXAS VIAPLANA, G. y VILLEGAS BESORA, M., *Constructivismo y Psicoterapia*. 3 ed. España: Desclée de Brouwer, 2000.
- FODOR, J.A., "Four accounts of Mental Structure". En: Fodor, J.A., *The Modularity of Mind*. Cambridge: MIT Press, 1983.
- FORMENT GIRALT, E., *Ser y persona*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1982.
- , *Lecciones de metafísica*. Madrid: RIALP, 1992.
- FRANKL, V.E., *Psicoanálisis y existencialismo: de la psicoterapia a la logoterapia*. 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- FREEMAN, W.J., "Nonlinear Brain Dynamics and Intention According to Aquinas". *Mind & Matter*, 2008. Vol. 6, núm. 2, pp. 207-234.
- FREUD, S., *Cinco conferencias sobre psicoanálisis; Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras*. 2 ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- , "El "yo" y el "ello"". En: López Ballesteros y de Torres, L. y J. Numhauser Tognola, *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- , "Compendio de psicoanálisis". En: López Ballesteros y de Torres, L. y J. Numhauser Tognola, *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- , "Esquema del psicoanálisis". En: López Ballesteros y de Torres, L. y J. Numhauser Tognola, *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- , "Estudios sobre la histeria". En: López Ballesteros y de Torres, L. y J. Numhauser Tognola, *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- , "La interpretación de los sueños". En: López Ballesteros y de Torres, L. y J. Numhauser Tognola, *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- , "The Interpretation of Dreams". En: Smith, I., *Freud - Complete Works*. 2000.
- , *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- , "Psicoanálisis". En: López Ballesteros y de Torres, L. y J. Numhauser Tognola, *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- , "La responsabilidad moral por el contenido de los sueños". En: López Ballesteros y de Torres, L. y J. Numhauser Tognola, *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- , *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-16)*. 2 ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1984.

- FROMM, E., "Psicología per non psicologi". En: Fromm, E., *L'amore per la vita*. Milán: Mondadori, 1992.
- GALENO, *Galen on the Usefulness of the Parts of the Body: Peri chreias morion. De usu partium*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1968.
- , "Le facoltà dell'anima". En: Mortarino, M., *Sulle facoltà naturali*. Milano: A. Mondadori, 1996.
- GARCÍA JARAMILLO, M.A., *La Cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*. Pamplona: EUNSA, 1997.
- GARDNER, H., *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*. New York: Basic Books, 2008.
- , *Multiple intelligences: The Theory in Practice*. New York: Basic Books, 1993.
- GARDNER, H., *Inteligencias múltiples: la teoría en la práctica*. Barcelona: Paidós, 1995.
- GAUBECA NAYLOR, L.M., *Teoría del conocimiento - Tomás de Aquino y Jean Piaget. Ralismo y constructivismo*. México: Cruz O, 2010.
- GILE, F.H., "Some Dangerous Tendencies of Modern Materialistic Psychology". *The Monist*, 1908. Vol. 18, núm. 2, pp. 286-295.
- GLUTZ, M.A., "Toward an Integrated Psychology". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1958. Vol. 32, pp. 139-148.
- GREGORIUS NYSSENUS, "De hominis opificio". En: Migne, J.P., *Patrologiae Graecae*. París: J.P. Migne, 1863.
- GUILLERMO DE OCKHAM, "Summa Logicae". En: Fernández, C., *Los filósofos medievales*. Madrid: BAC, 1979.
- GUNN, J.A., "Ribot and His Contribution to Psychology". *The Monist*, 1924. Vol. 34, núm. 1, pp. 1-14.
- HALDANE, J., "Breakdown of Philosophy of Mind". En: Haldane, J., *Thomistic studies*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2002.
- , *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2002.
- HAMPSON, P., ""By knowledge and by love:" The Integrative Role of Habitus in Christian Psychology". *Edification: The Transdisciplinary Journal of Christian Psychology*, 2013. Vol. 6, núm. 1, pp. 5-18.
- HARMON, F.L., "Comparative Psychology". *Thought*, 1935. Vol. 10, núm. 1, pp. 160-163.
- HARTSHORNE, C., "Sensation in Psychology and Philosophy". *The Southern Journal of Philosophy*, 1963. Vol. 1, núm. 2, pp. 3-14.

HEAL, J., "Simulating Minds: The Philosophy, Psychology and Neuroscience of Mindreading". *Philosophy and Phenomenological Research*, 2010. Vol. 80, núm. 3, pp. 723-732.

HEER, V.V., "Gestalt Psychology: Empirical or Rational?". *The New Scholasticism*, 1943. Vol. 17, núm. 4, pp. 358-379.

HERNÁNDEZ-PACHECO, J., "De espejos y sistemas nerviosos. Mecánica de la reflexión". En: Diosdado, C., F. Rodríguez Valls y J. Arana, *Neurofilosofía: perspectivas contemporáneas*. Madrid: Plaza y Valdés, 2010.

HIPPOCRATES, *The Medical Works of Hippocrates: a New Translation from the Original Greek made especially for English readers*. Oxford: Blackwell, 1950.

HOBBS, T., *Leviatán: la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza, 1999.

HOWARD, G.S., "Aristotle, Teleology, and Modern Psychology". *Theoretical and Philosophical Psychology*, 1990. Vol. 10, núm. 1, pp. 31-38.

HULL, C.L., *Principles of Behavior*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1943.

HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana: autobiografía*. 4 ed. Madrid: Tecnos, 2008.

IGNOTUS AUCTOR, *De potentiis animae*. [En línea] Pamplona: E. Alarcón. 2000, <<http://www.corpusthomicum.org/xp8.html>> [Consulta: 2014/07/11].

IOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus Philosophicus Thomisticus. Volumen Tertium. In tres libros De Anima. De ente mobile animato et de anima intellectiva*. Cooperatorum Veritatis Societas. 2006, <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1589-1644\\_Ioannes\\_a\\_Sancto\\_Thoma\\_Cursus\\_Philosophicus\\_Thomisticus\\_LT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1589-1644_Ioannes_a_Sancto_Thoma_Cursus_Philosophicus_Thomisticus_LT.pdf)> [Consulta: 2014/06/02].

IOHANNES DAMASCENUS, *Exposición de la fe*. Madrid: Ciudad Nueva, 2003.

---, "De fide orthodoxa". En: Migne, J.P., *Patrologiae Graecae*. París: J.P. Migne, 1860.

IOHANNES DUNS ESCOTUS, *Quaestiones subtissimae in metaphysicam Aristotelis*. [En línea] Toronto: P. King. 2008, <[http://individual.utoronto.ca/pking/resources/scotus/In\\_Meta.txt](http://individual.utoronto.ca/pking/resources/scotus/In_Meta.txt)> [Consulta: 2014/02/25].

--- *A Treatise on God as First Principle*. Cooperatorum Veritatis Societas. <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_1264-1308\\_Scotus\\_Ioannes\\_Duns\\_A\\_Treatise\\_on\\_God\\_As\\_First\\_Principle\\_EN.doc.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1264-1308_Scotus_Ioannes_Duns_A_Treatise_on_God_As_First_Principle_EN.doc.html)> [Consulta: 2014/07/16].

JANET, P., *Las Primeras manifestaciones de la inteligencia*. Madrid: Lib. Beltrán, 1936.

JANSEN, R., *Aquinas on the Cogitative Power and the Generation of the Sense Appetite*. Theological Research Exchange Network ed. Portland, OR: The Catholic University of America, 2005.

- JASPERS, K., *Psicopatología general*. 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*. s.l.: Taurus Pensamiento, 2005.
- KELLY, G.A., *Psicología de los constructos personales: textos escogidos*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2001.
- KING, D.B. et al. , "The Legacy of Max Wertheimer and Gestalt Psychology". *Social Research*, 1994. Vol. 61, núm. 4, pp. 907-935.
- KLUBERTANZ, G.P., *The Discursive Power. Sources and Doctrine of the "vis cogitativa" according to st. Thomas Aquinas*. Saint Louis, MO: The Modern Schoolman, 1952.
- LANDRUM, R.E., "Sensitivity of Implicit Memory to Input Processing and the Zeigarnik Effect". *Journal of General Psychology*, 1993. Vol. 120, núm. 2, pp. 91-98.
- LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.B., *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona: Labor, 1968.
- LEIBNIZ, G.W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*.  
[http://www.bouquineux.com/pdf/Leibniz-Nouveaux\\_Essais\\_sur\\_l\\_entendement\\_humain.pdf](http://www.bouquineux.com/pdf/Leibniz-Nouveaux_Essais_sur_l_entendement_humain.pdf). ed. s.l.: Livres & Ebooks, 1703.
- LISSKA, A.J., "A Look at Inner Sense in Aquinas: A Long-Neglected Faculty Psychology". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 2006. Vol. 80, núm. 1, pp. 1-19.
- LOBATO CASADO, A., "Avicena y santo Tomás". *Estudios filosóficos*, 1955. Vol. 4, núm. 1, pp. 45-80.
- , *De influxu Avicennae in theoria cognitionis Sancti Thomae Aquinatis*. Pontificio Ateneo Angelicum ed. Granada: s.n., 1956.
- LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*. 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- LOMBO, J.A. y GIMÉNEZ AMAYA, J.M., *La unidad de la persona: aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*. Pamplona: EUNSA, 2013.
- LONDOÑO RAMOS, C.A., "Avatares del constructivismo: de Kant a Piaget". *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 2008. núm. 10, pp. 73-96.
- LÓPEZ CORREDOIRA, M., "Algunas respuestas a las críticas al materialismo en el problema mente-cerebro". En: Diosdado, C., F. Rodríguez Valls y J. Arana, *Neurofilosofía: perspectivas contemporáneas*. Madrid: Plaza y Valdés, 2010.
- MACDONALD JR., P., "Direct Realism and Aquinas's Account of Sensory Cognition". *The Thomist*, 2007. núm. 71, pp. 348-378.
- MANZANEDO, M.F., "Conciencia sensitiva y conciencia intelectual". *Ciencia Tomista*, 1996. Vol. 123, núm. 401, pp. 509-533.
- , "La imaginación en la dinámica psíquica". *Revista de Filosofía*, 1967. Vol. 24, núm. 100-103, pp. 161-198.

---, "La imaginación según santo Tomás". *Revista de Filosofía*, 1964. Vol. 23, núm. 88, pp. 237-302.

---, "Las propiedades de la fantasía y sus relaciones con otras potencias". *Revista de Filosofía*, 1965. Vol. 24, núm. 94-95, pp. 185-275.

MARITAIN, J., "Notes sur le freudisme. (A propos de l'ouvrage de Roland Dalbiez)". *Congrès International de Psychologie Religieuse*, 1938. Vol. 23, núm. 1, pp. 128-139.

---, "À propos de l'instinct animal". *Revue tomiste*, 1973. Vol. 73, núm. 2, pp. 239-256.

MARTÍNEZ GARCÍA, E., *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2002.

MCILWAINE, E. *Knowledge in Human Instinct in the Psychology of William McDougall*. UMI Microform ed. Montreal: University of Ottawa. School of Graduate Studies, 1968.

MILANO, A., *L'istinto nella visione del mondo di San Tommaso d'Aquino*. Roma: Desclée & C.-Editori Pontifici, 1966.

MILLER, G.A., "The Magical Number Seven, Plus or Minus Two: Some Limits on our Capacity for Processing Information". *Psychological review*, 1994. Vol. 101, núm. 2, pp. 343-352.

---, "What College Teachers Should Know About Memory: A Perspective From Cognitive Psychology". *College Teaching*, 2011. Vol. 59, núm. 3, pp. 117-122.

MILONE, R.A., "La noción de esquema en Kuhn y Piaget: Interacción de la filosofía y psicología de la ciencia". *Ludus Vitalis*, 2012. Vol. 20, núm. 38, pp. 41-51.

MISHKIN, M.; UNGERLEIDER, L.G. y MACKO, K.A., "Object Vision and Spatial Vision: Two Cortical Pathways". *TINS*, 1983. Vol. 6, núm. October, pp. 414-417.

MOORE, T.V., "Gestalt Psychology and Scholastic Philosophy (I)". *The New Scholasticism*, 1933. Vol. 7, núm. 4, pp. 298-325.

---, "Gestalt Psychology and Scholastic Philosophy (II)". *The New Scholasticism*, 1934. Vol. 8, núm. 1, pp. 46-80.

MORTARINO, M., "Introduzione". En: Mortarino, M., *Galeno. Sulle facoltà naturali*. Milano: A. Mondadori, 1996.

MURILLO, J.I., "¿Se puede producir con materia una mente?". En: Diosdado, C., F. Rodríguez Valls y J. Arana, *Neurofilosofía: perspectivas contemporáneas*. Madrid: Plaza y Valdés, 2010.

NEMESIUS EMESEUS, *De natura hominis*. Leiden: E. J. Brill, 1975.

---, *De natura hominis*. Antuerpiae: Officina Christophori Plantini, 1565.

NGO, H.V. et al. , "Auditory Closed-loop Stimulation of the Sleep slow Oscillation enhances Memory". *Neuron*, 2013. Vol. 78, núm. 3, pp. 545-553.

- PALET, M., *La educación de las virtudes en la familia*. Barcelona: Scire, 2007.
- , *La familia educadora del ser humano*. Barcelona: Balmes, 2000.
- PARK, K., "L'influenza di Alberto sulla psicologia del tardo medio evo". En: Weisheipl, J.A., *Alberto Magno e le scienze*. Bologna: Edizioni Studio domenicano, 1993.
- PAVLOV, I.P., *Conditioned Reflexes and Psychiatry*. New York: International Publishers, 1941.
- PEGHAIRE, J., *Intellectus et ratio selon s. Thomas d'Aquin*. Ottawa: J. Vrin - Inst. d'études médiévales, 1936.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, I., "Teoría de la imagen en su función auxiliar del pensamiento". *Estudios filosóficos*, 1968. Vol. 17, núm. 46, pp. 471-498.
- , "Teoría de la imagen y su función auxiliar del pensamiento (concl.)". *Estudios filosóficos*, 1969. Vol. 18, núm. 47, pp. 45-81.
- PETIT SULLÁ, J.M., *Obras completas al servicio del Reinado de Cristo*. Barcelona: Tradere, 2011.
- PIAGET, J. y INHELDER, B., *Psicología del niño*. Madrid: Morata, 1973.
- , *Seis estudios de psicología*. 9 ed. Barcelona: Barral, 1980.
- , *La Formación del símbolo en el niño: imitación, juego y sueño, imagen y representación*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- PIGEAUD, J., "La psychopathologie de Galien". En: Manuli, P. y M. Vegetti, *Atti del terzo Colloquio Galenico Internazionale*. Napoli: Bibliopolis, 1988.
- PITHOD, A., *El alma y su cuerpo: una síntesis psicológico-antropológica*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1994.
- PLATÓN, *Fedón - Fedro*. Madrid: Alianza, 1995.
- PRIETO LÓPEZ, L., "Aclaraciones sobre la inteligencia y el lenguaje de los animales". En: Diosdado, C., F. Rodríguez Valls y J. Arana, *Neurofilosofía: perspectivas contemporáneas*. Madrid: Plaza y Valdés, 2010.
- , *El hombre y el animal: nuevas fronteras de la antropología*. Madrid: BAC, 2008.
- RAMÍREZ, S.M., *La prudencia*. Madrid: Palabra, 1981.
- RAMON GUERRERO, R., *La recepción árabe del "De anima" de Aristoteles: al-Kindi y al-Farabi*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, V., "La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección". *Estudios filosóficos*, 1957. Vol. 6, núm. 12, pp. 245-278.
- , "La imaginación". *Estudios filosóficos*, 1963. Vol. 12, núm. 30, pp. 197-213.

- , "La memoria humana; sus leyes y su educación". *Estudios filosóficos*, 1959. Vol. 8, núm. 17, pp. 5-86.
- RODRÍGUEZ VALLS, F., "¿Influye el alma en el cuerpo? Una propuesta ante algunos argumentos filosóficos derivados de los datos de la neurociencia". En: Diosdado, C., F. Rodríguez Valls y J. Arana, *Neurofilosofía: perspectivas contemporáneas*. Madrid: Plaza y Valdés, 2010.
- RODRÍGUEZ, E. y FONT, A., "Eficacia de la terapia de grupo en cáncer de mama: evolución de las emociones desadaptativas". *Psicooncología*, 2013. Vol. 9, núm. 2, pp. 275-287.
- ROF CARBALLO, J., *Violencia y ternura*. Madrid: Editorial Prensa Española, 1967.
- SANGUINETI, J.J., "La especie cognitiva en Tomás de aquino". *Tópicos. Revista de Filosofía*, 2011. núm. 40, pp. 63-103.
- , *Neurociencia y filosofía del hombre*. Madrid: Palabra, 2014.
- , "The Ontological Account of Self-Consciousness in Aristotle and Aquinas". *Review of Metaphysics*, 2013. Vol. 67, núm. 2, pp. 311-344.
- SEARLE, J.R., *Minds, Brains and Science*. United States of America: Harvard University Press, 1984.
- , "Twenty-one Years in the Chinese Room". En: Preston, J. y M. Bishop, New York: Clarendon Press - Oxford University Press, 2002.
- SEGURA NAYA, A., *Neurofilosofía: fundamentos científicos de la filosofía*. Madrid: Every View ediciones, 2011.
- , "El alma humana". En: Forment Giral, E., *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP, 2003.
- SHANNON, C.E., "A Mathematical Theory of Communication". *The Bell System Technical Journal*, 1948. Vol. 27, núm. July, October, pp. 379-423-623-656.
- SILVERSTEIN, A., "The Application of Aristotle's Philosophy of Mind to Theories in Developmental Psychology". *Theoretical and Philosophical Psychology*, 1990. Vol. 10, núm. 1, pp. 22-30.
- SIMARD, A., *La nature de la cogitative d'après Saint Thomas d'Aquin*. Chicoutimi: Pontificium Athenaeum Angelicum, 1956.
- SKINNER, B.F., *Ciencia y conducta humana*. 4 ed. Barcelona: Fontanella, 1977.
- , *Walden dos*. 5 ed. Barcelona: Fontanella, 1976.
- SKINNER, B.F., *Más allá de la libertad y la dignidad*. 4 ed. Barcelona: Fontanella, 1980.
- SOUTH, J.B., "Francisco Suárez on Imagination". *Vivarium*, 2001. Vol. 39, núm. 1, pp. 119-158.



- STADDON, J., "Did Skinner miss the Point about Teaching?". *International Journal of Psychology*, 2006. Vol. 41, núm. 6, pp. 555-558.
- STENECK, N.H., "Alberto e la psicologia della percezione dei sensi". En: Weisheipl, J.A., *Alberto magno e le scienze*. Bologna: Edizioni Studio domenicano, 1993.
- STERN, W., *Psicología general*. Argentina: Paidós, 1957.
- SUÁREZ, F., *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis "De anima"*. Salvador Castellote ed. Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1991.
- TELLKAMP, J.A., "Albert the Great on Structure & Function of the Inner Senses". *The Judeo-Christian-Islamic Heritage*, 2012. Vol. 75, núm. 1, pp. 305-325.
- , "Francisco Suárez on the Intentional Species". *Quaestio. Yearbook of the History of Metaphysics*, 2013. Vol. 12, núm. 1, pp. 3-23.
- THEMISTIUS, *Commentaire sur le traité De l'âme d'Aristote*. Leiden: E.J. Brill, 1973.
- THORNDIKE, E.L., *Animal Behaviour*. Christopher D. Green.  
<<http://psychclassics.yorku.ca/Thorndike/Animal/chap5.htm>> [Consulta: 2014/02/24].
- TIELEMAN, T., *Galen and Chrysippus on the Soul: Argument and Refutation in the "De placitis" books II-III*. Leiden: E.J. Brill, 1996.
- TIGNER, R.B. y TIGNER, S.S., "Triarchic Theories of Intelligence: Aristotle and Sternberg". *History of Psychology*, 2000. Vol. 3, núm. 2, pp. 168-176.
- TOLMAN, E.C., *Purposive Behavior in Animals and Men*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1967.
- TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Pamplona: EUNSA, 2000.
- , *Comentarios a los libros de Aristóteles Sobre el sentido y lo sensible y Sobre la memoria y la reminiscencia*. Pamplona: EUNSA, 2001.
- , "De memoria et reminiscencia". En: Cruz Cruz, J., *Comentarios a los libros de Aristóteles Sobre el sentido y lo sensible y Sobre la memoria y la reminiscencia*. Pamplona: EUNSA, 2001.
- , "De sensu et sensato". En: Cruz Cruz, J., *Comentarios a los libros de Aristóteles Sobre el sentido y lo sensible y Sobre la memoria y la reminiscencia*. Pamplona: EUNSA, 2001.
- , *Suma de teología: Parte II-II (a)*. Madrid: BAC, 1990.
- TURING, A.M., "Computing Machinery and Intelligence". *Mind*, 1950. Vol. 49, núm. -, pp. 433-460.
- , "Intelligent Machinery, a Heretical Theory". *Philosophia Mathematica*, 1996. Vol. 4, núm. 3, pp. 256-260.

- UBEDA PURKISS, M., "Introducción al tratado del hombre". En: Barbado Viejo, F., *Santo Tomás de Aquino. Suma Teológica*. Madrid: BAC, 2011.
- UEXKÜLL, J.V., *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Madrid: Espasa-Calpe, 1945.
- VERBEKE, G. y MONCHO, J.R., "Introduction". En: Verbeke, G. y J.R. Moncho, *Nemesius Emesenus. De natura hominis*. Leiden: E. J. Brill, 1975.
- VICENTE ARREGUI, J. y CHOZA, J., *Filosofía del hombre: una antropología de la intimidad*. Madrid: RIALP, 1991.
- VORGES, D.D., *La perception et la psychologie thomiste*. París: Roger, A.; Chernoviz, F., 1892.
- VYGOTSKI, L.S., *Pensamiento y lenguaje: teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas*. Buenos Aires: La Pléyade, 1987.
- WAGEMANS J.; LIER R. VAN y SCHOLL B.J., "Introduction to Michotte´s heritage in Perception and Cognition Research". *Acta Psychologica*, 2006. núm. 123, pp. 1-19.
- WALSH, F.A., "Phantasm and Phantasy". *The New Scholasticism*, 1935. Vol. 9, núm. 2, pp. 116-133.
- WATSON, J.B., "The Place of Kinaesthetic, Visceral and Laryngeal Organization in Thinking". *Psychological review*, 1924. Vol. 31, núm. 5, pp. 339-347.
- WATSON, J.B., *Behaviorism*. New York: W. W. Norton & Company, Inc, 1925.
- WINDHOLZ, G., "Pavlov vs. Köhler: Pavlov's little-known Primate Research". *Pavlovian Journal of Biological Science*, 1984. Vol. 19, núm. 1, pp. 23-31.
- , "The Second Signal System as Conceived by Pavlov and his Disciples". *The Pavlovian journal of biological science*, 1990. Vol. 25, núm. 4, pp. 163-173.
- WOLFSON, H.A.; TWERSKY, I. y WILLIAMS, G.H., *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1977.
- , "The Internal Senses in Latin Arabic and Hebrew Philosophic Texts". En: Wolfson, H.A., I. Twersky y G.H. Williams, *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1973.
- WOLPE, J., *The Practice of Behavior Therapy*. 4 ed. New York: Pergamon Press, 1990.
- WUNDT, W.M., *En Compendio de psicología*. Madrid: La España Moderna, 1902.
- ZARAGÜETA BENGOCHEA, J., *Cogitativa*. Gran Enciclopedia Rialp.  
<[http://www.canalsocial.net/ger/ficha\\_GER.asp?id=5657&cat=filosofia](http://www.canalsocial.net/ger/ficha_GER.asp?id=5657&cat=filosofia)> [Consulta: 2014/03/05].
- ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*. 2 ed. Madrid: Alianza, 1981.



