

La connaturalidad en el acto del *appetitus sensitivus*

Joan D. A. Juanola

I. La psicología de las emociones

Entender adecuadamente las distintas operaciones psíquicas y su interrelación requiere definir su naturaleza. Este es un tema de vital necesidad para la psicología, especialmente la contemporánea, porque concibe parcialmente la naturaleza del psiquismo y su dinámica, reduciéndolo a la actividad neurofisiológica.

En este artículo quiero hacer referencia específicamente a la carencia de fundamentación en la filosofía de la naturaleza que presenta la psicología actual, centrándome en las consecuencias que este déficit conlleva en el campo al que podríamos referirnos como psicología de las emociones. Este, a pesar de estar deficitariamente fundamentado, parece ser últimamente el centro de interés de numerosas investigaciones psicológicas, que tienen una gran repercusión también al nivel divulgativo; es más, las emociones son revalorizadas como una pieza clave para la salud mental y la felicidad¹. Así, por ejemplo, la “inteligencia emocional” de Goleman² concilia la esfera personal

Artículo recibido el día 18 de septiembre de 2017 y aceptado para su publicación el día 20 de octubre de 2017.

¹ Para mencionar algunos ejemplos, E. ROJAS tiene publicado en el 2000 *El laberinto de la afectividad* y en 2012, *El amor inteligente*. También el autor B. STAMATEAS tiene varios libros publicados en 2012 sobre el tema: *Pasiones tóxicas. Cómo atravesar las crisis y enriquecer la vida en pareja*; *Emociones tóxicas. Cómo sanar el daño emocional y ser libres para tener paz interior*; *Heridas emocionales. Sanar el pasado para un mañana mejor*.

² D. GOLEMAN, *Inteligencia emocional*, 5. El autor anticipa en el capítulo introductorio en qué consistirá la investigación transcrita en el libro, en el que dedica el tercer capítulo a explicar “cómo [las emociones] pueden ayudarnos, por ejemplo, a cuidar estas relaciones

y la profesional por medio de la gestión realista y pragmática de la configuración emocional en cada uno y, derivados de su presuntamente revolucionaria propuesta, que él mismo reconoce inspirada en la ética aristotélica;³ se han multiplicado los programas formativos de “gestión emocional eficaz” en el trabajo y en la vida personal, que apuntan hacia el logro de una cierta ataraxia, entendida como “bienestar emocional”.

A pesar de la cercanía que Goleman pretende respecto de la ética aristotélica, cabe analizar si el logro de la felicidad a través de la inteligencia emocional es equivalente al “vivir según la recta razón” o al “actuar como el hombre prudente”, que propone Aristóteles. La propuesta ética del Estagirita no consiste en una gestión emocional aséptica y necesariamente conducente a triunfo en lo profesional y en lo personal; sino en un logro de una madurez perfecta de la persona humana en tanto que se realiza de acuerdo con el bien al que tiende por naturaleza. Su análisis antropológico trasciende la simple gestión pragmática de habilidades para poner de manifiesto el orden natural, propio, por el que el ser humano alcanzará su plenitud y cómo la deficiencia en este logro, la inmadurez, le incapacitará para alcanzarla. Si hubiese que encontrar una noción análoga a la “inteligencia emocional” en Aristóteles sería, seguramente, la virtud de la prudencia, por la que el hombre se conduce del modo perfecto en el campo de lo práctico. Explica el Filósofo:

máspreciadas o cómo, por el contrario, su ausencia puede llegar a destruirlas; cómo las fuerzas económicas que modelan nuestra vida laboral están poniendo un énfasis sin precedentes en estimular la inteligencia emocional para alcanzar el éxito laboral; cómo las emociones tóxicas pueden llegar a ser tan peligrosas para nuestra salud física como fumar varios paquetes de tabaco al día y cómo, por último, el equilibrio emocional contribuye, por el contrario, a proteger nuestra salud y nuestro bienestar”.

³ D. GOLEMAN, *Inteligencia emocional*, 6. “En su Ética a Nicómaco, Aristóteles realiza una indagación filosófica sobre la virtud, el carácter y la felicidad, desafiándonos a gobernar inteligentemente nuestra vida emocional. Nuestras pasiones pueden abocar al fracaso con suma facilidad y, de hecho, así ocurre en multitud de ocasiones; pero cuando se hallan bien adiestradas, nos proporcionan sabiduría y sirven de guía a nuestros pensamientos, valores y supervivencia. Pero, como dijo Aristóteles, el problema no radica en las emociones en sí sino en su conveniencia y en la oportunidad de su expresión. La cuestión esencial es: ¿de qué modo podremos aportar más inteligencia a nuestras emociones, más civismo a nuestras calles y más afecto a nuestra vida social?”. A pesar de la honestidad de Goleman en reconocer influencias en su propuesta, cabe pensar si no está obviando la profundidad antropológica que tiene la disposición virtuosa que plantea Aristóteles en su *Ética*, más allá de la gestión en términos de “conveniencia” u “oportunidad de expresión” y que puede encontrarse profundamente desarrollada en el Tratado sobre los hábitos y las virtudes de Santo Tomás, en la segunda parte de la *Suma Teológica*.

Los principios de la acción son el propósito de esta acción; pero para el hombre corrompido por el placer o el dolor, el principio no es manifiesto, y ya no ve la necesidad de elegirlo y hacerlo todo en vistas a tal fin: el vicio destruye el principio. La prudencia, entonces, es por necesidad un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre⁴.

Debe notarse la conciencia del Estagirita de los dinamismos psíquicos, no asépticamente regulados sino progresivamente dispuestos en uno u otro modo por los hábitos, que pueden llegar a enturbiar el juicio de la razón. Por esto, Aristóteles comenta la necesidad de tener un dominio político de las emociones; pues la virtud ética es necesaria para el juicio prudente.

Más allá del impacto que ha tenido este neologismo de Goleman en el mundo empresarial y en los libros de autoayuda, mediante el que parece proponerse una actitud a medio camino entre la prudencia aristotélica y la práctica de un hedonismo estratégico, cabe insistir en la necesidad de comprender la naturaleza de las emociones y su orden natural en la vida humana. Este conocimiento es fundamental (1) para entender la antropología realista que pueda haber en los nuevos planteamientos psicológicos, que es la que dará razón, precisamente, de su éxito y la eficacia, y (2) para proponer una actitud ética radicada en la naturaleza humana; por ello, intrínsecamente buena y perfecta del individuo humano.

El primer punto tiene una dimensión teórico-práctica, es decir, comprender lo que son las emociones para intervenir eficazmente sobre ellas. El segundo punto, además, explicita la noción de naturaleza según la concibe Aristóteles, por la que la dimensión ética de la educación emocional no es accesoria o extrínseca, sino intrínsecamente perfecta; de lo contrario, existe el peligro de incentivar una gestión pragmática orientada a fines particulares, de las distintas habilidades de gestión emocional que uno pueda poseer. Esta actitud, finalmente caería en un cierto voluntarismo, discutiblemente perfectivo y, en consecuencia, sería potencialmente patológica.

⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*. 1140 b 15-25.

II. La psicología de las emociones aristotélico-tomista

Para profundizar en la psicología de las emociones desde el concepto de naturaleza, el psicólogo actual se encuentra con un primer impedimento que es académico-cultural, pues la fundamentación antropológica de la psicología actual es heredada de la filosofía moderna: el dualismo cuerpo-mente cartesiano, la disolución de la frontera hombre-animal de la teoría evolucionista o la relatividad de la moral desde teorías constructivistas, serían ejemplos de estos principios desde los que la psicología actual parte.

Para entender la propuesta clásica es necesario hacer un esfuerzo para comprender las explicaciones que da santo Tomás, a veces en unos términos ajenos a la jerga contemporánea o que tienen un uso distinto al actual. Con el fin de poder hacer comprensible lo que propone santo Tomás, se va a aclarar brevemente el uso de algunos términos básicos y la definición de otros, que podrían ser poco habituales en la terminología psicológica actual.

Por un lado, santo Tomás no usa el término emoción, aunque se corresponde con el término “pasión”, en el uso que hace de éste⁵. Cabe tener presente, además, que “pasión” es entendida como el acto de la potencia que el Aquinate llama “apetito sensitivo”; es propiamente pasión por lo que tiene de inmutación corporal. Como se desarrollará más adelante, la operación apetitiva es una realidad que santo Tomás comprende hilemórficamente, siendo la inmutación corporal el aspecto material y la apetición el formal.

Por otro lado, la expresión “apetito sensitivo”, habitual en santo Tomás para referirse a la potencia también llamada “sensualidad”, considera la inclinación respecto de algo conocido previamente a la acción del intelecto, cuya actualidad es referida como “primeros movimientos”, *motus primo primi*. No parecería haber una expresión correspondiente en la jerga psicológica actual, sino que el aspecto psicológico de la sensualidad estaría obviado en favor de la explicitación de su aspecto material, es decir, los cambios fisiológicos correspondientes a los movimientos de la sensualidad.

Teniendo en cuenta estos términos, seguidamente se expone de un modo básico e introductorio una síntesis de la aportación de santo Tomás en el campo de la psicología de las emociones, destacando tres puntos fundamentales: 1) la psicología de las emociones debe incorporar la noción

⁵ M. F. ECHAVARRÍA, “El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectual en la psicología de Tomás de Aquino”, 55.

aristotélica de “naturaleza” para entender el dinamismo emocional, 2) la psicología de las emociones debe entenderlas como realidades psicosomáticas, que quedan debidamente explicadas desde la teoría hilemórfica, y, por último, 3) las emociones y los conocimientos son dos realidades distintas pero relacionadas.

II.1. Naturaleza de la emoción

Primeramente, es necesario comprender la operación del apetito sensitivo desde la noción aristotélica de “naturaleza”, por la que se pone en relación el obrar con el ser. En referencia al apetito natural, tal y como lo entiende santo Tomás, explica Prevosti:

Si podemos afirmar que las cosas naturales se mueven y actúan conforme a lo que cada una es, podemos decir también que existe una determinación que relaciona el agente con su acción y sus efectos. Por un lado, es claro que el ente natural agente, como tal, determina el efecto que causa, el cual depende de la naturaleza de tal agente. Pero también hay una determinación en cierto sentido de sentido opuesto, es decir, el efecto, como intentado, es causa final que determina el agente a obrar⁶.

Concebir de este modo la naturaleza del apetito sensitivo permite entender su operación como ordenada en vistas a un fin al cual está intrínsecamente inclinada y que puede ser llamado, por ello, su bien propio. Más allá de este bien particular al que la potencia apetitiva tiende naturalmente y que consiste en el orden del apetito sensitivo al bien sensible, debe considerarse la inherencia de esta potencia en un ser personal; por la que la inclinación natural de las distintas potencias deberá integrarse en la de la naturaleza de la persona humana. La noción aristotélica de naturaleza permite fundamentar la moral e identificar la madurez humana con su perfección moral, en tanto que estado de expresión plena de su naturaleza y, por lo tanto, camino de la felicidad. Afirma Aristóteles:

Nuestro razonamiento está de acuerdo con los que dicen que la felicidad es la virtud o alguna clase de virtud, pues la actividad conforme a

⁶ A. PREVOSTI MONCLÚS, *El apetito natural y la estructura esencial del ente móvil*, 23.

la virtud es una actividad propia de ella. [...] Si esto es así, las acciones de acuerdo con la virtud serán por sí mismas agradables. Y también serán buenas y hermosas, y ambas cosas en sumo grado, si el hombre virtuoso juzga rectamente acerca de todo esto, y juzga como ya hemos dicho. La felicidad, por consiguiente, es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable⁷.

La madurez humana, sin embargo, no es un proceso que se dé de forma automática o determinística. Hay, *de facto*, un desorden entre razón y emoción, que los filósofos clásicos constatan⁸ aunque no identifican con la naturaleza humana, sino con una condición que debe remediarse mediante la educación virtuosa. Manteniendo esta idea, Tomás de Aquino define educación como “la conducción y promoción de la prole al estado perfecto en tanto que hombres, que es el estado de virtud”⁹.

La condición en la que el ser humano se encuentra, esta falta de armonía, no impide a Platón ni a Aristóteles comprender la naturaleza de las potencias afectivas, en relación con su bien propio y en el orden natural del ser humano integral. Como muestra de ello, cabe recordar la claridad con la que Aristóteles asigna en el lugar que debe ocupar el placer, y su búsqueda, en el orden de la vida humana, ya en el primer libro de la *Ética*¹⁰.

Esta condición humana que Platón y Aristóteles se proponen remediar mediante la adquisición de la virtud, se explica desde la antropología cristiana como un desorden en la concupiscencia, respecto de la inclinación hacia el bien deleitable, consecuente al pecado original¹¹. No se plantea así

⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*. 1098 b 30-1099 a 30.

⁸ Cf. PLATÓN, *Fedro*. 246 a y ss. La alegoría del auriga es un ejemplo gráfico de este estado del alma.

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis* IV, Dist. 26, q. 1, a. 1 in co. “... *traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis, inquantum homo est, qui est virtutis status*”.

¹⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*. 1095 b 15 y ss. Al hablar de los modos de vida, Aristóteles desestima rápidamente que la vida voluptuosa pueda constituir el objeto de la felicidad humana.

¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 82 art. 1 in co. “Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est habitus. Unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiae et virtutes habitus dicuntur. Et hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicuius naturae ex multis compositae, secundum quam bene se habet vel male ad aliquid, et praecipue cum talis dispositio versa fuerit quasi in naturam, ut patet de aegritudine et sanitate. Et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio originalis iustitiae,

en la psicología contemporánea, que hereda de la filosofía moderna la ruptura entre moral y psicología¹², sino que opta por una cierta resignación condescendiente o, a veces, orgullosa del conflicto psíquico y de las propias contradicciones que éste pueda generar en la persona humana. Como explica Echavarría:

Esta concepción en la que la moral es “puesta en el diván”, analizada y curada de sí misma, pasa en lo fundamental al psicoanálisis de Freud y de ésta a casi todos los psicólogos posteriores, signando profundamente las características de su praxis. El psicólogo sería alguien que ayuda a un individuo agotado y enfermo por la moral vigente en la cultura occidental, a liberarse y a superarla, transformándose en un individuo “excepcional”, o al menos a relativizarla y vivirla como una ficción necesaria, pero no siempre obligante¹³.

La psicología y la educación emocional clásicas se plantean en términos morales, no violentos sino acordes con la tendencia intrínseca de la afectividad. Por esto la disposición afectiva moral se identifica con la disposición perfecta, por la que puede darse una expresión plenamente humana de la afectividad. Como se ha apuntado anteriormente, sin embargo, esta propuesta educativa implica una labor ascética de habituación de las operaciones de las potencias afectivas, que deben disponerse adecuadamente venciendo el peso de la concupiscencia, para adquirir finalmente un modo estable de obrar según el orden natural humano.

La noción de naturaleza, que Aristóteles define como “principio y la causa de que aquello que ella constituye primariamente se mueva y repose, por sí misma y no de forma accidental”¹⁴, es una noción prácticamente extinguida en el discurso psicológico contemporáneo y parte de la responsabilidad en su olvido es la fundamentación de éste, como se ha dicho, en los principios filosóficos de la modernidad. La consecuencia principal de este cambio fundamental que se hará patente en el campo de la psicología de

sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor naturae dicitur”.

¹² M. F. ECHAVARRÍA, *De Aristóteles a Freud. Ensayo filosófico de historia de la psicología*, 56 y ss.

¹³ M. F. ECHAVARRÍA, *De Aristóteles a Freud*, 68.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Física*. 192 b 20-24.

las emociones será el olvido de lo formalmente constitutivo de la emoción, que es la inclinación natural de la potencia apetitiva hacia su objeto propio y, consecuentemente, la imposibilidad de considerar adecuadamente la distinción de la emoción respecto de otras operaciones psíquicas, además de su perfectibilidad y ordenación en el orden humano.

Con el olvido de la forma, las emociones acaban siendo explicadas parcialmente, atendiendo solamente a los datos neurofisiológicos, que son constitutivos materiales de esta operación naturalmente psíquica¹⁵. Este enfoque es problemático si es tomado absolutamente porque no permite distinguir cualitativamente las operaciones apetitivas de las cognitivas, pues todas consisten en impulsos neuronales electroquímicos, ni tampoco permite fundamentar su ordenación natural o moral en la dinámica psíquica humana.

Descartes es un autor paradigmático de la filosofía moderna y precursor en este tipo de explicaciones psico-fisiológicas que se van a desarrollar en psicología. La propuesta dualista de este filósofo, por una parte, reduce los cuerpos a extensión, figura y movimiento local, bajo una consideración mecanicista de la *res extensa*; por otra, reduce la operación propiamente “psíquica” a la mental; la cual, a su vez, es más bien concebida como una realidad estática que contiene las ideas —que advienen en la *res cogitans* por los diferentes movimientos de la glándula pineal. Las ideas son conceptualizadas como contenidos mentales que aparecen en la mente, por los que se hacen conscientes unos cambios corporales.

Más allá de la débil unión cuerpo-mente que resuelve Descartes, cabe cuestionar la cualidad o naturaleza de la actividad mental que plantea el autor. Ésta se reduce a la combinación (imaginativa) de las ideas resultantes de los movimientos (corpóreos), concebidos en parámetros espaciales; *id est*, de la glándula pineal. Este planteamiento lleva a una difícil síntesis entre cuerpo mecánico y conciencia, que Descartes debe lograr sin negar ninguno de los dos. La propuesta cartesiana prescinde de la noción de naturaleza, entendida en el sentido aristotélico, para explicar la dinámica psico-fisio-

¹⁵ J.M. PETIT SULLÁ, “La pérdida del sentido de la naturaleza en la modernidad”, 455. “Para Descartes, como para los ‘antiguos filósofos’ con los que discute Aristóteles, la Naturaleza ha quedado reducida a la materia como sustrato actual, no potencial, de todos los fenómenos, con lo cual esta concepción ‘metafísica’ de la Naturaleza impide absolutamente la posibilidad de una ciencia del movimiento, como no sea la ciencia empírica, como vía de la opinión sustentada sobre la ‘verdad fundamental’: la homogeneidad total de la Naturaleza que no admite otro movimiento más que el local”.

lógica. Al respecto de las consecuencias del mecanicismo cartesiano, Petit comenta:

Desapareció así la idea de tendencia y por ello la idea de bien propio común, para ser todo engullido por la primacía de la indiferente cantidad. El mundo no era ni siquiera bueno, sino simplemente salido de la voluntad divina, que debía necesariamente expresarse como verdad matemática porque es lo que el hombre entiende de manera clara y distinta¹⁶.

Además de Descartes, cabe tener en cuenta el influjo del empirismo de Hume en la concepción psicológica moderna, tomando, a su vez, elementos cartesianos clave, como la noción de idea y la reducción del conocimiento a combinación de elementos simples. La coherencia en los principios empiristas lleva a Hume al escepticismo, no pudiendo referirse con certeza a la idea de causalidad ni de sustancia, postura de la que Descartes se salva por la certeza de la extensión y sus modos como esencia de la realidad material, captados por intuición. Como consecuencia última, ya mencionada anteriormente, la noción de naturaleza como movimiento intrínseco a la sustancia queda fuera de toda consideración filosófica o psicológica.

II.2. Constitución psicósomática de la emoción

En segundo lugar, una adecuada comprensión de las emociones debe reconocer su naturaleza psicósomática. Una adecuada comprensión de las emociones no puede limitar su estudio a la identificación de determinadas expresiones faciales u otras inmutaciones corporales, que puedan serles distintas de cada una de ellas, sino analizar también el aspecto tendencial característico a cada una de ellas. Este aspecto, lo que cada emoción tiene de inclinación intrínseca, es la forma de la emoción. Por ella se puede reconocer como operación psíquica (*passio animalis*)¹⁷ y no simplemente como una actividad del sistema endocrino o un movimiento muscular reflejo. En

¹⁶ J.M. PETIT SULLÁ, "La pérdida del sentido de la naturaleza en la modernidad", 547.

¹⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 26 art. 9 co. El autor explica que la pasión física se distingue de la pasión anímica: en la primera se afecta accidentalmente al alma, en cuanto está unida al cuerpo y, en la segunda se da un movimiento apetitivo por algo apprehendido, de cuyo movimiento se sigue una transmutación corporal.

referencia a la formalidad de las operaciones psíquicas, explica Santo Tomás:

Es necesario admitir una potencia apetitiva del alma. Para demostrarlo, hay que tener presente que cada forma lleva inherente una tendencia. Ejemplo: El fuego, por su forma, tiende a elevarse y producir un efecto semejante a él. Ahora bien, la forma se encuentra de un modo superior en los seres dotados de conocimiento que en los desprovistos de él. En éstos, la forma determina a cada uno exclusivamente en lo que le es natural. Así, pues, de esta forma natural se deriva una inclinación natural que es llamada apetito natural. En los que tienen conocimiento, cada uno de tal manera está determinado en su propio ser natural por su forma natural, que no le impide recibir las representaciones de otras especies, como el sentido recibe las representaciones de todos los objetos sensibles y el entendimiento las de todos los inteligibles. Así, el alma humana en cierto modo se hace todas las cosas por medio del sentido y del entendimiento. Por eso, los seres dotados de conocimiento se acercan a una cierta semejanza con Dios, en quien preexiste todo, como dice Dionisio.

Así, pues, al igual que las formas de los seres dotados de conocimiento tienen un modo de ser superior al de las formas naturales, también en ellos debe darse una tendencia superior al de la natural, llamada apetito natural. Esta tendencia le corresponde a la potencia apetitiva del alma, por la que el animal puede apetecer todo aquello que aprehende y no sólo aquello a lo que le impulsa su forma natural. Así, pues, es necesario admitir en el alma una potencia apetitiva¹⁸.

La naturaleza psicósomática de las emociones consiste, precisamente, en que el apetito sensitivo es como la forma y la inmutación orgánica es como la materia. La inmutación corporal es lo que justifica llamar “pasión” a esta operación, en cuanto el cuerpo se ve inmutado por lo que es percibido, pero también es “acción” en cuanto el acto se da por una inclinación intrínseca hacia lo que es apetecido naturalmente. Explica Echavarría que “si bien en toda pasión o emoción hay un componente material, este no es propio de la pasión en cuanto ésta es un movimiento apetitivo simpliciter, sino en cuanto es un movimiento apetitivo con trasmutación

¹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*. I, q. 80, a. 1, co.

corporal, es decir de la pasión en cuanto pasión, no en cuanto movimiento apetitivo¹⁹.

La comprensión formal de la emoción es una explicación más completa e iluminadora que la explicación cartesiana, por la que la naturaleza de la emoción se reduce a la consciencia de cierta inmutación corporal, con la aparición de ciertas ideas en la mente. Además, este modo de comprenderla permitirá distinguir la emoción de la percepción, que en la propuesta de Descartes queda confundida, por ser ambas pasiones del alma²⁰.

II.3. Distinción entre conocimiento y emoción

En tercer lugar, cabe tener en cuenta que, como dice santo Tomás, en los seres dotados de conocimiento se da una apetición en correspondencia a lo conocido. Es evidente que uno no se emociona por nada, lo cual nos lleva a intuir el principio por el que el movimiento apetitivo sigue a un conocimiento²¹, sin negar por ello la aptitud natural hacia lo apetecido.

En el modo de conocimiento que activa el apetito, cabe matizar dos niveles en la esfera sensitiva: una percepción de tipo representativo, que es posible por el *phantasma* que se forma de las cualidades sentidas, y una percepción de tipo valorativo, que es posible por el acto de la estimativa. Esta explicación se encuentra en Cornelio Fabro, quien distingue los sentidos internos formales y los intencionales;²² sin embargo, nos parece más sencillo, aunque menos fiel a la terminología tomista y con ciertas ambigüedades no resueltas, hablar de una percepción representativa y una percepción valorativa.

Dentro de la tradición psicológica aristotélica, la explicación que hace Avicena en referencia a la operación de la potencia estimativa, que sitúa como potencia superior de la sensibilidad, y su relación con el apetito sensitivo es muy interesante. Aunque su concepción de la potencia estimativa difiere ligeramente de la que tiene santo Tomás, en el tema que nos ocupa y al nivel de profundidad en el que lo tratamos, no distorsiona excesivamente la propuesta del Aquinate. La distinción y, a la vez, relación que establece

¹⁹ M. F. ECHAVARRÍA, *El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectual en la psicología de Tomás de Aquino*, 57.

²⁰ Cf. R. DESCARTES, *Tratado de las pasiones del alma*. I, art. 17-29.

²¹ TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*. Lib. 1, d. 1, q. 1, a. 1, ad 1.

²² Cf. C. FABRO, *Percezione e pensiero*.

entre conocer y apetecer es una aportación significativa para la comprensión de la génesis y dinámica de las emociones.

Avicena distingue tres modos de acto estimativo: uno por las “cautelas”, en las cuales parecería incluir los reflejos innatos y los instintos, por la experiencia y por la similitud. Explica Avicena:

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 esta 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

aquella, 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 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 intención²³.

²³ AVICENA, *Liber de anima, seu sextus de naturalibus*, 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 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 discretionem. 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.

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 explicación, Avicena alcanza a describir elementos que han sido teorizados posteriormente por la psicología del aprendizaje desde un enfoque evolucionista y funcionalista —poniendo de manifiesto la anticipación en el abordaje de estos temas desde el marco teórico aristotélico, su actualidad y potencialidad.

Resumiendo, la explicación aviceniana, entonces, deben considerarse tres tipos de actos estimativos, que en la explicación van precedidos de una referencia a los actos reflejos. El primer tipo de estimación 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 *intentio* a la realidad percibida por la semejanza que hay entre la forma actualmente aprehendida y otra de la que se conserva una valoración estimativa o *intención*.

El movimiento apetitivo o emoción, por lo tanto, es consecuente a la aprehensión, especialmente a la aprehensión valorativa. Es una operación psíquica distinta del acto reflejo; es, más bien, una inclinación al bien al que la potencia sensitiva tiende por naturaleza, que se inicia por la aprehensión de algo en cuanto bien propio. Para poder ordenar últimamente esta dinámica psíquica cognoscitivo-afectiva debe tomarse, sin embargo, una perspectiva superior a la sensitiva, puesto que, como se ha comentado, el ser humano es un ser personal y, consecuentemente, la ordenación última hacia la que deben tender sus actos es aquella acorde con su naturaleza racional.

III. Conclusión

Una de las carencias en la psicología contemporánea es la incapacidad para distinguir los conocimientos de las emociones. Esto se debe a la influencia que reciben de los principios de la filosofía moderna, arrastrando

Aliquando autem ab aestimatione adveniunt alia iudicia ad modum similitudinis: cum enim res habuerit aliquam formam coniunctam cum intentione aestimationis in aliquo sensibilium quae coniuncta est semper cum omnibus illis, cum visa fuerit forma, videbitur eius intentio⁷. T.N.

con ellos sus defectos. El olvido de la noción de naturaleza y del aspecto tendencial intrínseco al apetito sensitivo son algunos de ellos.

A pesar de que cada vez se obtiene un conocimiento más extenso de las inmutaciones neurofisiológicas relacionadas con cada una de las operaciones psíquicas es necesario, más allá de este conocimiento de la materialidad de la emoción, ahondar en la reflexión sobre la formalidad de las operaciones apetitivas, profundizando en su naturaleza y su orden en la vida humana. Esta perspectiva es la única que permitirá comprender adecuadamente estas operaciones psíquicas y la relación que debe procurarse entre éstas y las demás operaciones del psiquismo humano.

Joan D. A. Juanola
Universitat Abat Oliba CEU
juanola1@uao.es

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES. (1998). *Física*. G. R. DE ECHANDÍA (Trad.). Madrid: Gredos.
— (2000). *Ética Nicomáquea*. J. PALLÍ BONET (Trad.). Madrid: Gredos.
AVICENA. (1972). *Liber de anima, seu sextus de naturalibus*. (Vol. 2). Lovaina: Éditions Orientalistes E. J. Brill.
DESCARTES, R. (1963). *Tratado de las pasiones del alma*. J. N. DE PRADO (Trad.). Barcelona: Iberia.
ECHAVARRÍA, M. F. (2008). *De Aristóteles a Freud. Ensayo filosófico de historia de la psicología*. Lima (Perú): Vida y Espiritualidad.
— (2016). El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectual en la psicología de Tomás de Aquino. *Espíritu*, LXX, 151, 41-72.
FABRO, C. (2008). *Perzezione e pensiero*. Roma: Edivi.
GOLEMAN, D. (1996). *Inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós.
PETIT SULLÁ, J. M. (2011). La pérdida del sentido de la naturaleza en la modernidad. En *Obras completas. Al servicio del Reinado de Cristo* (II, II). España: Tradere.
PLATÓN. (2001). *El Banquete; Fedro*. J. D. GARCÍA BACCA; P. de AZCÁRATE Diz (Trad.). Barcelona: Océano.
PREVOSTI MONCLÚS, A. (2016). El apetito natural y la estructura esencial del ente móvil. *Espíritu*, LXX, 151, 11-39.
ROJAS, E. (2000). *El laberinto de la afectividad*. Barcelona: Espasa.
— (2012). *El amor inteligente. Corazón y cabeza: claves para construir una pareja feliz*. Barcelona: Temas de hoy.

STAMATEAS, B. (2012a). *Pasiones tóxicas. Cómo atravesar las crisis y enriquecer la vida en pareja*. Barcelona: Planeta.

— (2012b). *Emociones tóxicas. Cómo sanar el daño emocional y ser libres para tener paz interior*. Barcelona: Ediciones B.

— (2012c). *Heridas emocionales. Sanar el pasado para un mañana mejor*. Barcelona: Ediciones B.

TOMÁS DE AQUINO. (2013a). *De Veritate*. En: <www.corpusthomisticum.org>. E. ALARCÓN (Ed.). Pamplona: Fundación Tomás de Aquino.

— (2013b). *Scriptum Super Sententiis*. En: <www.corpusthomisticum.org>. E. ALARCÓN (Ed.). Pamplona: Fundación Tomás de Aquino.

— (2013c). *Summa Theologiae*. En: <www.corpusthomisticum.org>. E. ALARCÓN (Ed.). Pamplona: Fundación Tomás de Aquino.