

APRENDER A PENSAR LA IMAGEN*

Marisa Villalba de Tablón.

Elizabeth Da Dalt de Mangione.

Centro de Investigaciones Cuyo - CONICET

Se describen las funciones que ejerce la "cogitativa" -facultad puente entre los planos sensible y espiritual, cognoscitivo y práctico del hombre-. Se presenta al símbolo -signo imagen- como instrumento apto para la expresión de la síntesis valorativa elaborada por la cogitativa y, recíprocamente, como medio de incidencia -a través de ella- en la conducta humana. Se advierte sobre la exigencia educativa que esta relación implica.

INTRODUCCIÓN

Si la invención de la imprenta creó la necesidad de una alfabetización universal, la de la cámara fotográfica y sus variadas formas colaterales plantea el imperativo educacional de una "alfabetización visual" (Dondis, 1976, p. 9), o, más propiamente hablando, de una cultura visual.

En la era tecnológica presenciamos un cambio radical en el arte y su significado, en la forma y función del componente visual de la expresión y comunicación.

La comprensión del mensaje visual trasciende el ámbito de la interrelación subjetivo-afectiva. La comunicación visual no es fruto de una inteligencia

humana desnuda ni de puros sentimientos, sino de una inteligencia engarzada con la sensibilidad, es producto del hombre real, constituido por cuerpo y alma, espíritu y sensibilidad, entendimiento, afectos e instintos. En efecto, este "espíritu encarnado" que es el hombre se nos revela como un ser pluridimensional en el que, los múltiples ámbitos se reducen a la unidad por un único sujeto que funda, produce y unifica las dimensiones vitales, psíquicas y espirituales humanas (Pithod, 1994, pp. 49-50).

A fin de ampliar y profundizar la comprensión de la expresión visual, en la actualidad se realizan numerosas investigaciones en las que se examinan

* Agradecemos al Dr. Abelardo Pithod y a la Lic. Hilda Difabio su generosa colaboración, y al Lic. Dennis Cardozo Biritos los lineamientos generales del trabajo.

los elementos visuales básicos, las estrategias de las técnicas visuales, las implicancias psicofisiológicas de la composición creativa, los medios incluidos en las artes visuales, etc.

Desde una perspectiva psicológico-pedagógica nos proponemos esbozar algunas consideraciones que contribuyan a esclarecer el real influjo de la imagen en el hombre y la necesidad de ofrecerle aquellos elementos que le permitan ejercer una auténtica libertad, superadora de toda pretensión de manipulación.

Los datos que nos proporciona la psicología y la gnoseología, exigen integrarse a los hallazgos realizados por los estudios iconológicos, semiológicos, antropológicos, etc., en una visión de conjunto superadora de teorías parcializantes, exclusivistas y totalitarias que desmenuzan la unidad de la vida humana y sus manifestaciones. La educación debe valerse de estos aportes y ponerlos al servicio del bien del hombre.

I- UNIDAD FUNCIONAL DE LA VIDA PSÍQUICA

En todo intento de penetrar la realidad humana, nos hallamos ante dos datos ineludibles: **diversidad** y **unidad**. Y ambos son compatibles en virtud de la composición, la síntesis, en que tal realidad consiste.

Desde una perspectiva fenomenológica resulta tan admirable la diversidad de funciones como su concatenación e interdependencia: lo sensorial emotivo va inserto en el mundo orgánico; y los procesos vegetativos en el hombre están

abiertos al influjo de la psique; la ideación tiene su origen en la percepción, pero ésta está esencialmente orientada a la intelección; la afección sigue al conocimiento, pero el afecto mueve a conocer y condiciona las valoraciones intelectuales; lo sensible influye en lo espiritual, y lo espiritual refluye en lo sensible; lo subconsciente interactúa con lo consciente; lo espontáneo con lo reflexionado; lo habitual con lo actual; lo psíquico con lo orgánico (Rodríguez, 1993, pp. 115 y ss.)

Esta compleja pero unitaria realidad que es el hombre constituye una totalidad, un todo sustantivo. "La multiplicidad de partes es reducida a la unidad por un único sujeto -*subjectum*- (...) Un ente sustancial se diferencia de cualquier otro tipo de entidad o evento porque aquél existe *en sí mismo*, no en otro. En el hombre podemos distinguir al hombre mismo de todas sus determinaciones, sean cualidades como acciones, productos de esas acciones, etc. El hombre distingue su ser personal o su 'yo' de su pensar, de lo que piensa, siente, quiere, etc. Además, en cuanto todo sustantivo, el hombre existe *consigo*, y, en virtud de su racionalidad, percibe este sí-mismo, es consciente de sí, lo que los antiguos llamaban *re-flectere*, volver sobre sí mismo, mediante una operación de *re-flectio* completa. (...)

El hombre, pues, todo sustantivo, es un sujeto que funda, produce y da unidad a los dinamismos vitales y psíquicos, sus operaciones y 'pasiones' (*passio*) y confiere mismidad al permanente cambio" (Pithod, pp. 49-50).

Ahora bien "pensar es lo superior en nosotros, pues principalísimamente

somos lo que somos, porque pensamos: *Homini intelligere est esse*, en el hombre entender es ser(...). Obviamente no es su ser total pero sí en vista de lo cual el hombre existe (...). Como el vivir en los vivientes es su ser, en el hombre, lo propio de su ser, lo más perfecto es entender, es pensar. De allí deriva toda su vida espiritual, es decir, el valorar, querer y amar, decidirse libremente, reflexionar, responsabilizarse, y aún pecar (...)"(Pithod, p. 230).

Ser y obrar son cosas distintas, pero no dispare: todo ser es para obrar, y el obrar es una prolongación o expresión perfectiva del ser. El obrar nos revela el ser, y el modo de obrar, el modo de ser. De allí que cada cual obra según su ser.

Y es el ser del hombre el que hace que todo en él sea humano. Su cuerpo y su alma, en virtud de su íntima unidad, constituyen una única realidad en la que el alma es su forma sustancial.¹ Ella "contiene las formas inferiores, animal o sensitiva y vegetativa, pero con una perfecta unidad: en el hombre no hay tres vidas ni tres almas, sino una vida con tres grados. La vida animal está en el hombre asumida por la humanidad y asumida perfectamente, es decir, de manera *eminente*. Lo que quiere decir:

1- La animalidad está en la humanidad perfeccionadamente.

2- Todo en el hombre es humano, también su animalidad". (Pithod, pp-

54-55).

No resulta fácil comprender y explicar cómo el alma - sustancia espiritual- pueda ser a la vez raíz de la vida vegetativa y sensitiva y por ello forma sustancial del cuerpo: "y sin embargo está aquí la razón última de aquella unidad en la multiplicidad que se revela en todo conocimiento nuestro"(Fabro, 1978, p.615) y, agregamos, en los restantes ámbitos de la conducta humana.

Finalmente su condición de creatura entraña su radical integración de esencia y existencia, realmente distintas y realmente inseparables en el ser humano existente.

II- LA COGITATIVA: EJE DE INTERCESIÓN ENTRE LO SENSIBLE Y LO INTELIGIBLE

Pero ¿cuál es el puente coordinador de la gran diversidad que constituye al hombre? ¿Cuál el eje en torno al que confluyen e interactúan las dimensiones físicas, fisiológicas, psíquicas y espirituales humanas?

1- Cogitativa y conocimiento humano

En este apartado seguimos las consideraciones que acerca del conocimiento humano ofrece el realismo en su vertiente gnoseológica, porque nos parece un planteo y tratamiento de la génesis y desarrollo del mismo que

¹ "Al principio dinámico intrínseco que organiza a la materia y la estructura -la hace un sistema- Aristóteles lo llamó 'forma'. Es su famosa teoría hilemórfica". Para una profundización del tema el lector puede consultar a Pithod (1994, pp. 54-55).

logra resolver -a partir de una recta fenomenología- la aporía empirismo-racionalismo.

El intelecto en su intento de penetrar la realidad hasta *lo que la cosa es* -esencia- requiere contar con una experiencia preparada adecuadamente. El paso de la sensación externa al conocimiento intelectual no se realiza de modo discontinuo y abrupto: "(...)Las repetidas sensaciones reciben una primera estructuración sensible en la percepción del *sentido común*, que integra los datos aportados por los *sentidos externos* (*sensibles comunes y propios*). Esta percepción es integrativa y estructuradora, gracias a la imaginación y la memoria: de muchas sensaciones se forma la *imagen*; de muchas imágenes, el *recuerdo*. Por último, la percepción sensitiva más alta corresponde a la **cogitativa**, que produce la experiencia, el acto de aprehender comparativamente las percepciones singulares recibidas en la memoria." (Llano, 1983, p. 133)²

Desde esta perspectiva la cogitativa se manifiesta como la facultad-puente entre lo espiritual -por hallarse unida por arriba con la inteligencia- y lo sensible -por ejercer su función propia a partir de los datos sensibles de la experiencia-.³

A los fines de comprender el objeto propio y la función específica de esta facultad, Fabro nos recuerda la clásica distinción entre los contenidos sensoriales de "*forma*" e "*intentio*". *Forma* es el contenido ontológicamente **neutro** de los objetos, tal como es dado por las cualidades exteriores (los sensibles "*per se*"); *intentio* es un **contenido de valor real** que se funda en la naturaleza del objeto e interesa la naturaleza del sujeto: pero es siempre un contenido concreto, o sea, ligado a los objetos y sujetos particulares y por esto puede denominarse aún en cierto sentido "*sensible*". Las "*intentiones insensatae*", de las que habla Santo Tomás, coinciden exactamente con los "*sensibles per accidens*".

La *intentio* es el modo de ser que asume el objeto en cuanto ya conocido. La memoria y la cogitativa son facultades intencionales, y contribuyen a la organización sensorial secundaria de la percepción que 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 hechos, objetos, personas...de cuya colocación se obtiene el interés práctico que *hic et nunc* tienen para el sujeto que hace este examen comparativo o *collatio*. En cambio, la organización primaria de la percepción es cerrada y

² Nos parece oportuno aclarar que, lo que en el lenguaje cotidiano hoy suele llamarse "*sentido común*" es asimilable a la cogitativa de la gnoseología tomista. En cambio, en ésta, el "*sensus communis*" es el sentido interno que distingue, une y compara cualidades sensibles diferentes (como un color y un sabor) y a través del cual conocemos nuestras sensaciones.

³ Según Stella M. Vázquez, parte de las funciones de la cogitativa se pueden analogar a la "*inteligencia sensorio-motriz*" de Piaget. En Zubiri, a la "*intelección sentiente*" o "*sensibilidad intelectual*".

culminada mediante la función representativa de la imaginación, sin la cual la sensibilidad estaría confinada a la influencia momentánea del estímulo presente y no habría garantía alguna de la unidad y de la constancia del objeto.

La percepción del significado en la imagen sobrepasa el poder de la facultad imaginativa, siendo la cogitativa, como superior potencia entre todas las facultades sensitivas, quien la recibe *en* la imagen. Se debe distinguir, entonces, esta doble etapa de la percepción: la de asimilación de meros contenidos formales y la atribución de valor significativo, es decir, la incorporación del significado. (Fabro, pp. 202-208).

La cogitativa es quien unifica todo cuanto la experiencia pasada ha recogido en torno al objeto, a fin de tener una concepción unitaria del mismo, donde permanezcan distintos los contenidos formales de los reales.

“El paso a la intelección de lo universal se hace posible por la cogitativa, en cuanto esta facultad, ejerciendo una discriminación activa sobre los contenidos de la experiencia pasada, puede formarse una noción concreta del contenido real de los objetos -la “intentio”- en la que ha de buscarse el núcleo originario de toda noción metafísica universal”. (Fabro, pp. 218-219). En efecto, el concepto de hombre, por ejemplo, no se elabora sobre las sensaciones de color y dimensión sino sobre la experiencia del hombre Juan, Pedro, Guillermo, etc. El puente entre el sensible externo y la naturaleza sustancial lo establece la cogitativa. Por ella conocemos la naturaleza sustancial de

los individuos, 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 sustancial) que detecta la cogitativa.

La cogitativa, como indica el mismo término, tiene la función de cribar (*co-agitare*) los contenidos múltiples de la experiencia y valorarlos en concreto: por esto puede llegar a la formación de nuevas síntesis sensoriales de valor superior que son los “*phantasmata*” (Fabro, pp. 218-219). A través de la cogitativa es preparada, por lo tanto, la materia (*phantasma*) sobre la cual ejercerá su acto propio el entendimiento, en la captación de los aspectos inteligibles del objeto.

En efecto, el sentido aprehende *per se* los contenidos exteriores concretos; el entendimiento aprehende la esencia, por un proceso de abstracción a partir de lo sensible. Pero este proceso de abstracción se hace posible “*ex parte objecti*” por la preparación que la cogitativa opera sobre sus contenidos múltiples y dispares de experiencia, donde el entendimiento puede dirigir su rayo de luz unificante para la aprehensión de la esencia inteligible. Cada facultad, por tanto, considerada aisladamente, no puede ofrecer más que un conocimiento inadecuado de la realidad actual, que no viene dada únicamente por las determinaciones accidentales sino también y, sobre todo, por las esenciales; pero que, por otra parte, tampoco viene dada por determinaciones universales sino más bien por las individuales. El conocimiento adecuado de la realidad exige por lo tanto una “sinopsis” de

ambos aspectos objetivos de la realidad, sinopsis operada, se entiende, por una facultad única y unificante.(Fabro, p. 304).

Pero la cogitativa no solo contribuye a la elaboración del concepto, por parte del intelecto, sino que posee además una **función judicativa**, pues prepara y dispone para el juicio intelectual y, aún, profiere ella misma ciertos juicios sobre materia particular: "El acto de la cogitativa es comparar, componer y dividir; es comparadora (*collativa*) de las intenciones individuales, como la razón intelectiva lo es de las intenciones universales" (Suma Teológica, I, 78, 4, obj. 5 y c.).⁴ Ahora bien, componer y dividir intenciones o especies no es otra cosa que formar juicios afirmativos y negativos.⁵

Supuesto que la cogitativa tenga la función de juzgar sobre los singulares, no hay inconveniente en concederle **facultad de discurrir o hacer raciocinios** también sobre singulares. Por ejemplo: Tal hierba me ha curado una y otra vez de tal enfermedad (juicio experimental). Luego también me curará ahora de esta misma enfermedad. He aquí un verdadero discurso sin trascender el ámbito de lo particular. De allí que se la denomine *ratio particularis*, por ser el discurso lo propio de la razón.(VI Comentario a la Etica a

Nicomáco. lec. 9. n. 1255).

Ahora bien, ya sabemos que la idea se elabora inmediatamente sobre la especie de la cogitativa - según vimos-. Luego también es la cogitativa la que **conduce inmediatamente al entendimiento a alcanzar el singular**: "Conoce (el entendimiento) directamente la naturaleza específica; al singular llega por cierta reflexión en cuanto vuelve sobre los fantasmas, de los cuales han sido abstraídas las especies inteligibles." (III De Anima, lec. 8, n. 713).⁶

De lo dicho se sigue que solo mediante la cogitativa el entendimiento dispone de las cosas en concreto y realiza el silogismo prudencial (De Veritate, q. 10 a. 5). En el silogismo prudencial, en efecto, la mayor viene dada por el entendimiento, la menor particular, por la cogitativa, y en este sentido puede ser llamada "**sentido de la prudencia**" (Suma Teológica II,II, q.47, art. 3, ad.3), o sujeto secundario de esta virtud (siendo el intelecto práctico su sujeto primario). "El entendimiento práctico, para disponer de los singulares, necesita de la razón particular, según se dice en el III De Anima, mediante la cual el juicio universal del entendimiento se aplica a la obra particular, de modo que resulta un silogismo cuya mayor es

⁴ Las obras citadas entre paréntesis, sin referencia a su autor son las fuentes primeras y pertenecen a Santo Tomás de Aquino.

⁵ Es el juicio, llamado frecuentemente en Aristóteles y Santo Tomás "experimentum", el cual implica además, la disposición habitual que facilita el juicio sobre los particulares. Cfr. Aristóteles I Metafísica, lec. 1, n.18.

⁶ Para un análisis exhaustivo de esta capital doctrina tomista, remitimos al lector interesado a: Fabro (1978, p. 305 y ss.).

universal, a saber, el juicio del entendimiento práctico; la menor es singular, que es la estimación de la razón particular, llamada con otro nombre cogitativa, y la conclusión consiste en la elección de la obra" (IV Sent., d. 50 q.1 a 3 ad 3).

2- Cogitativa y afectividad

Nos referiremos ahora -aunque brevemente- al lugar que ocupa la cogitativa en el proceso afectivo, vale decir, indicaremos cómo se relaciona con el apetito sensible y la voluntad.

Si bien la actividad de la cogitativa es esencialmente cognoscitiva, no se cierra en el mismo conocer, sino que se abre, por así decir, al apetecer y al querer, a la actividad y a la quietud: se trata de la cogitativa como **principio de conocimiento práctico**, es decir, un conocimiento que se extiende hacia las exigencias afectivas y apetitivas.

Podemos decir, de modo general, que el apetito con todas sus pasiones o emociones depende funcionalmente de la imaginación. Sin embargo, dicha dependencia, aunque indispensable, es mediata y solo puede darse mediante la cogitativa, que es a quien con exclusividad le corresponde captar los aspectos de conveniencia o nocividad de las cosas y de las acciones. La imaginación representa las cosas fenoménicamente, *secundum esse*, prescindiendo de toda vinculación al sujeto cognoscente y de la conveniencia o nocividad de los objetos. Lo bueno y lo malo, lo conveniente y lo nocivo solo se pueden encontrar en la imaginación materialmente, pero formalmente no cabe postularlos, pues la imaginación no descubre formalidades

que no estén ya presentes en los sentidos externos.

El bien que mueve a la voluntad y al apetito sensible siempre y necesariamente es el bien conocido, el *bonum apprehensum*: "El bien no es objeto del apetito sino en cuanto conocido". (De Veritate, 22,3; 25,1). Y dado que la cogitativa es una potencia cognoscitiva, su influjo sobre la afectividad ha de ser de orden noético o intencional, en cuanto interviene en la aprehensión del bien, objeto-motivo de toda actividad del apetito.

Puesto que el apetito sensible solo prorrumpe en emoción al serle presentado un objeto sensible como conveniente o inconveniente a nuestra naturaleza (II Sent. d.24, q.2 a.2), y es precisamente la cogitativa la que aprehende los objetos sensibles bajo esa razón, se sigue que es la cogitativa la facultad que ejerce **influencia objetiva inmediata sobre el apetito sensible**; ella provoca inmediatamente la emoción (Rodríguez, pp. 139 y ss.). En efecto, la formalidad de conveniencia o nocividad no la perciben por sí mismos ninguno de los sentidos externos, sino que cada uno tiene su sensible propio y específico (color, sonido, frío, etc.) de cuyo ámbito jamás pueden salir. Por su parte, el sentido común y la imaginación no descubren nuevas formalidades: discriminan, conservan y combinan aquellas mismas que alcanzan los sentidos externos. Es función propia de la cogitativa descubrir, en el orden sensible, aquellas relaciones de bondad o de maldad de los objetos y de las acciones, uno de los *sensibles per accidens* o de las llamadas *intentiones insensatae* (especies

no-sentidas por los sentidos externos) que definen a esta facultad. "Se requieren (para la perfección del conocimiento sensible) ciertas intenciones que el sentido no aprehende, como lo nocivo y lo útil y otras cosas por el estilo, a cuyo conocimiento llega el hombre inquiriendo y comparando; los demás animales, por cierto instinto natural, como naturalmente huye la oveja del lobo como de algo nocivo. Para esto los demás animales tienen la estimativa natural; el hombre, en cambio, tiene la cogitativa, que es comparadora de las intenciones particulares" (De Anima, a. 13).

Ahora bien, siendo la cogitativa facultad de lo sensible e individual, ha de ser también el **nexo que conecte a la voluntad con los objetos sensibles e individuales**. 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 la valoración práctica del singular en concreto, que es la función práctica de la cogitativa.

Pero además de este proceso de afectividad, que podemos llamar ascendente en su motivación, esto es, que va de las cosas sensibles a lo espiritual, se da otro en sentido inverso, de lo espiritual a lo sensible, más aún, el hombre no puede amar, apetecer, etc., perfectamente, aún las cosas más espirituales, si no es en singular, en concreto. La voluntad tiende al bien en toda su universalidad, pero realizado en

los singulares, donde tiene existencia. (Rodríguez, pp. 154-156). Cabe ciertamente una afectividad más "descarnada", orientada hacia lo abstracto, pero no es ésta la aspiración suprema de la voluntad (Suma Teológica I, II, 2, 9, 6).

Se puede entonces inferir fácilmente la consecuencia: la voluntad necesita siempre y en cada uno de sus movimientos afectivos, una representación intelectual del bien en universal o abstracto, y, preferentemente en particular y concreto. Y ya sabemos que mientras nuestra alma siga encarnada, *in statu unionis*, el entendimiento no alcanza el singular sin la colaboración subsidiaria de la cogitativa, y por tratarse del conocimiento del bien, esta función es justamente la estimación del bien singular. El realismo 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 concurso de la razón particular o cogitativa: "Hay una razón práctica universal y otra particular. La universal es la que dice, por ej., que tal debe hacer tal cosa, como que el hijo honre a sus padres. La particular es la que dice que **esto** es tal y **yo** tal, esto es, que yo soy hijo y debo dar ahora este honor a mi padre. Este juicio es el que mueve, no aquel otro universal. O, si mueven los dos, el universal mueve como causa primera e inmóvil, mas el particular como causa próxima y aplicada en cierto modo al movimiento. Y es porque las operaciones y los movimientos se dan en lo particular. Por eso, para que se dé el movimiento, es necesario aplicar el juicio universal a lo particular" (III De Anima,

lec. 16, nn. 845-846).

El ejercicio de la cogitativa es necesario, *a fortiori*, cuando se trata de orientar libremente el apetito sensitivo hacia el bien de la voluntad. "El entendimiento o razón conoce el fin, hacia el cual ordena con su imperio el concupiscible e irascible, en universal. Y aplica este conocimiento a lo particular mediante la cogitativa" (De Veritate. 10, 5, ad. 4).

No obstante la intrínseca ordenación de la cogitativa al intelecto, en su dimensión cognoscitiva, y a la voluntad, en su faz práctica -según vimos- y, por ello, su especial dignidad, tal ordenación no es, en verdad, perfecta. **Lo afectivo primario solo imperfectamente está bajo el dominio de la razón:** "la voluntad no tiene un dominio despótico, sino político, sobre el apetito sensible" (Suma Teológica, I, 81, 3 ad 2). Por ello, el bien sensible presentado por la cogitativa, puede, a veces, entrar en conflicto con el bien espiritual hacia el que se dirige la voluntad. Si bien "el hombre no padece la conmoción de un estado emocional por necesidad de un instinto, sino por un juicio cogitativo que posee una libertad suficiente para poder quedar a la expectativa del mandato superior de la razón" (Ubeda Purkiss, en Pithod, p. 194), la voluntad puede dominar la afectividad, pero solo hasta cierto punto, pues aquí juegan un papel importante los límites de la debilidad, la imperfección y aún la enfermedad humanas. En efecto, los teólogos medievales indicaban que los movimientos *primo-primi* del apetito sensitivo, es decir, aquellos movimientos que proceden inmediatamente de los dinamismos fisiológicos, no están

moderados por la voluntad. En cambio, los *secundo-primi*, esto es, el componente psíquico de la emoción humana, en cuanto procede de un conocimiento o aprehensión ligada a la voluntad, pueden ser controlados por ésta, poniendo los medios necesarios para **prevenir** dichos movimientos (Pithod, p. 194). Es precisamente en ese momento del dinamismo afectivo donde la virtud aparece como la fuerza que ordena el impulso emotivo haciendo verdaderamente "libre" al hombre, en la medida en que le posibilita dirigir su conducta hacia un bien acorde a su dignidad de persona. He aquí el desafío de la tarea educativa, garantizada, en el orden sobrenatural, por el auxilio de la gracia.

3- Emanación y participación

La cogitativa puede organizar la experiencia con vistas al entender en cuanto se encuentra **en contacto** con el entendimiento y **participa** de alguna manera del mismo. "La experiencia está sujeta al orden y progresa hacia el orden: si el entendimiento es el principio del orden, es de suponer que el entendimiento es 'de algún modo' inmanente a la experiencia. Toda la dificultad está en explicar de 'qué' modo. En el Tomismo, tal inmanencia es explicada, en el orden de la naturaleza y de la constitución del ser, como una especificación trascendental que a partir del entendimiento tienen todas las potencias cognoscitivas y aquellas que dependen inmediatamente de ellas; en el orden dinámico de la operación, como una subordinación que el sentido tiene respecto al entendimiento, cuanto más

se halla en relación con el objeto y con la función cercana a él. Cuando se dice que en el hombre el sentido **participa** del entendimiento, se expresan con un solo término ambos momentos de tal dependencia" (Fabro, pp. 231-232). Es decir, la cogitativa realiza la "collatio", el argumentar y el juzgar en concreto, no en cuanto es facultad sensitiva, sino en cuanto que, por la unión sustancial de alma y cuerpo, participa de la naturaleza y del influjo de la inteligencia.

Según Cornelio Fabro (pp. 224 y ss.) alguno podría objetar que por el simple hecho de haber introducido una especial facultad, la cogitativa, y porque se le atribuyan a ella las admirables operaciones de las que se ha hablado, no se tiene por ello resuelto el problema fundamental: ¿cómo puede darse continuidad entre la sensibilidad y la inteligencia, y cómo es que a su vez la inteligencia retorna sobre la sensibilidad?

Tal objeción supone que la actividad cognoscitiva (y la vida en general del alma) se va actualizando para entrar en acción, mediante principios o facultades tan distintos que están casi separados individualmente, como los operarios de un taller (atomismo psíquico); pero no es así. Santo Tomás tiene una idea más "humana" de la actividad interior y de sus principios: todo está regido y descansa y deriva, en raíz, del alma única, a la que finalmente todo retorna. Del alma derivan ante todo las facultades del sujeto, como los accidentes propios de la sustancia, y esto tiene lugar no por una causalidad real, que pone el efecto fuera de la causa, sino por una **emanación** (Suma Teológica I, q. 77,6 ad.3). Por esto el alma, en el devenir metafísico del ser cognoscente, no pone las facultades

tan fuera de sí que no pueda a la vez mantenerlas unidas y atadas a sí, donando generosamente a todas el ser, sea real o formal (determinación genérica de las facultades): el hombre es hombre en todo su ser, y consecuentemente su sensibilidad no es cualquiera, sino humana. Se comprende entonces cómo la sensibilidad recibe en el hombre una nobleza especial y puede condicionar también las operaciones superiores del entender y del querer.

A fin de que la doctrina resulte completa debemos señalar que cuanto se dice del alma respecto de las potencias en general, vale también para las potencias en particular entre sí: hay entre ellas una **cohesión natural e interpenetración**. No todas las potencias tienen igual grado de dignidad; algunas son más nobles, otras menos -es éste el *ordo naturae*- que tienen las potencias entre sí. Ahora bien, según el Tomismo, la emanación de las potencias a partir del alma tiene lugar de un modo ordenado: las primeras en emanar de ella, inmediatamente, son el entendimiento y la voluntad, después los sentidos y el apetito sensible. Estas otras facultades, sin embargo, no emanan directamente del alma, sino que cada una lo hace de la facultad superior correspondiente (Suma Teológica, I, q. 77 art. 7). Por lo tanto, los sentidos emanan del entendimiento, y los sentidos inferiores, de los superiores: los sentidos externos del sentido común; éste de la imaginación y así sucesivamente, más o menos, según el esquema siguiente:

ORDO NATURAE (essendi et emanationis)

Intellectus----Cogitativa-----
Memoria-----Imaginatio-----Sensus

communis----Sensus exteriores.

Se sigue que toda facultad es a la vez presente al alma y a las otras facultades, y en particular a aquella de la que emana (Suma Teológica, II, q. 77, art. 7 ad. 1).

Al *ordo essendi et naturae* entre las facultades corresponde, en sentido inverso, el *ordo operandi (generationis et temporis)*. Puesto que en el devenir físico lo imperfecto precede a lo perfecto y lo inferior a lo superior (Suma Teológica I, q. 77, art. 4.), las primeras en obrar serán, por lo tanto, las potencias vegetativas que preparan el cuerpo y los órganos de los sentidos; después pasarán al acto los sentidos externos, por los cuales será actualizado el sentido común; éste, a su vez, informará a la imaginación y así sucesivamente según el esquema siguiente:

ORDO OPERATIONIS

Sensus exteriores---Sensus Communis---Imaginatio---Memoria---Cogitativa---Intellectus.

Se advierte entonces que la imaginación y la memoria dependen de la cogitativa subjetiva y genéticamente (antes la memoria que la imaginación) en cuanto que dimanar del alma mediante ella; pero en cuanto a la dependencia objetiva en el conocer ocurre lo contrario: la imaginación se alimenta originariamente de los objetos sentidos a través del sentido común. La cogitativa percibe su objeto propio, las "especies no sentidas", en el fantasma de la imaginación, y la memoria conserva estas especies así integradas y valoradas.

Tampoco la memoria retiene y

reproduce todo el fantasma de la imaginación, sino que conserva y evoca las apreciaciones propias de la cogitativa con referencia al pasado de una imagen. "La memoria es un hábito -dice Santo Tomás-, esto es, una cierta conservación habitual del fantasma, no ciertamente en lo propio de él (esto pertenece a la imaginación), sino en cuanto que el fantasma es imagen de lo sentido anteriormente" (In De mem. et rem., lec. 3. m. 349).

Así como en una misma cosa cada sentido externo aprehende una formalidad específica, así, en una misma imagen o fantasma los sentidos internos y el entendimiento captan cada uno su formalidad: la memoria, la razón de pretérito; la cogitativa, los aspectos sensibles latentes de las cosas y de las acciones; el entendimiento, el aspecto ontológico universal (Rodríguez, pp. 63-65).

De esta fundamentación de la cogitativa y de la memoria en la imaginación resulta que no puede darse el ejercicio de aquellas dos facultades sin el ejercicio conjunto de ésta. El que recuerda necesariamente está imaginando y refiriendo lo que imagina al pasado, y es en el fantasma de la imaginación donde la cogitativa aprehende los sensibles "per accidens". "Conocer una cosa en su imagen (imaginación) no es lo mismo que conocer esa imagen como imagen de la cosa (cogitativa) o como reproducción de una percepción anterior de esa cosa (memoria). Ello implica una intencionalidad sobre el fantasma de la imaginación" (Peña Vial, 1987, p.16).

Una vez dispuesto el fantasma por la cogitativa, la imaginación lo presenta al entendimiento, que ejercerá su función

propia a partir de esa imagen. Así, la intelección depende en su operación de la imagen sensible, pues nuestra inteligencia todo lo entiende "mirando" a la imagen.

4- Revaloración de la cogitativa

Dado que la doctrina tomista de la cogitativa ha sido frecuentemente descuidada, no solo en la concepción gnoseológica contemporánea sino aún entre los mismos escolásticos, conviene demostrar -aunque más no sea sintéticamente- su imprescindible función dentro del proceso general del conocimiento, señalando que su supresión lo haría inexplicable, y, de hecho, irrealizable: "la supresión de la cogitativa hace imposible la preparación de los *fantasmas* necesarios para el entender, ya por el contenido, como por la continuación que deben tener con el entendimiento en el proceso de objetivación.

Por el contenido, los fantasmas no referirían más que los datos de los sentidos externos. En ellos, estarían presentes solo los datos "neutros" espacio-temporales, sin apreciación alguna de valor concreto y sin la estructuración interior a partir de la que se obtiene la representación de una sustancia individual. Tales contenidos ontológicos de valor, desde el momento en que se niegan al sentido, deben reservarse propiamente al entendimiento, con lo que se abre así el hiato entre sensibilidad e inteligencia" (Fabro, pp. 235-236).

En cuanto a la objetivación: "si los contenidos universales del entendimiento humano deben tener una correspondencia en la realidad concreta para

ser objetivos, se debe suponer posible una verificación u objetivación de los contenidos universales en los datos de la experiencia. Tal verificación tiene como intermediario al fantasma. Pero si éste refiere de por sí solo los datos espacio-temporales y se considera como intrínsecamente heterogéneo a los contenidos inteligibles, no se sabe ya sobre la base de qué fundamentos un concepto universal tenga que objetivarse en este y no en aquel fantasma. La única vía legítima para la justificación fenomenológica de la objetividad, es que el entendimiento pueda recorrer en sentido inverso, desde arriba hacia abajo, el mismo camino que la sensibilidad por su impulso natural ha recorrido desde abajo hacia arriba: tal ordenación noética de la sensibilidad es incomprensible fuera de la teoría tomista de la cogitativa" (Fabro, p. 237). "Es manifiesto que al singular se le siente. Pero el sentido (entiéndase la cogitativa) percibe, en cierto modo, el mismo universal. Conoce, en efecto, a Calias no solo en cuanto es Calias, sino también en cuanto es este hombre, y de igual modo a Sócrates, en cuanto es este hombre. Y de aquí que la inteligencia, presupuesta tal percepción del sentido, pueda considerar *al hombre* en ambos. Mas si el sentido tan solo alcanzase lo que hay de particularidad y no percibiese a la vez, de algún modo, la naturaleza universal en lo particular, no habría posibilidad de que de la aprehensión del sentido se originase en nosotros el conocimiento universal" (Santo Tomás, In Libros Post. Analyt., I, Lect. 4, n. 43; II, lec. 20, n. 14).

III - IMAGEN, SIGNO Y SÍMBOLO

Hemos hecho referencia a la unidad que constituye al ser humano, y, en consecuencia, a la interrelación que mantienen todas sus potencias. Vimos también que la facultad-puente entre el plano sensible y el espiritual es la cogitativa. Pues bien, la cogitativa tiene un instrumento apto para expresarse: el *símbolo* (Ennis, 1981, p. 108).

El estudio del símbolo ha cobrado gran auge en la cultura contemporánea; son muchas las ciencias y las artes que han tomado conciencia de su importancia, y que han aplicado su gran eficacia significativa y su enorme riqueza expresiva. Esto ha sido unánime. Pero no ha ocurrido lo mismo al tratar de explicar qué se entiende por símbolo. Aquí ya no existe coincidencia: se consideran o se acentúan diferentes aspectos, haciendo difícil su integración y síntesis. Tampoco hay acuerdo respecto de la facultad cognoscitiva que interviene principalmente en su elaboración e interpretación.⁷

Creemos que estas dificultades brotan de la misma naturaleza de lo que se intenta explicar, ya que el símbolo reúne aspectos heterogéneos y aparentemente contradictorios.

Etimológicamente la palabra símbolo deriva del griego *συμβολον*,

que quiere decir señal, indicio que hace reconocer, seña para reconocerse.

Se nos aparece como esencialmente adaptado a las exigencias de la naturaleza humana, que no es puramente intelectual, sino que necesita de una base sensible para elevarse a esferas superiores (R.Guénon., en Ennis, p. 93).

Es una imagen llena de sentido, algo sensible que a través de un sentido directo, primario, original, apunta -en razón de una relación de analogía- a otro sentido indirecto, figurado. (Peña Vial, p. 117).

El símbolo es una imagen pletórica de sentido que trasciende lo directa y primariamente representado. *συνβαλλειν* significa juntar, arrojar junto, y lo que se une es la imagen al sentido, se "arroja" una imagen junto a un sentido. La imagen representativa nos remite directamente a la cosa; la imagen simbólica nos lleva a la cosa y desde allí en un único movimiento al sentido. En virtud de la relación del símbolo con lo representado, un hombre, por ejemplo, puede ser el símbolo de un pueblo, o un libro el símbolo de una escuela literaria, pero no su concepto. En este ámbito, lo propio es la concreción, no la abstracción.

Existe otro aspecto del símbolo en el que se ha insistido: su capacidad de sintetizar "plásticamente" contenidos

⁷ Si bien no se discute que la capacidad de elaborar e interpretar símbolos es específicamente humana y, en consecuencia, fruto de su actividad intelectual, hay discrepancia respecto de la potencia cognoscitiva sensible que se considera vinculada directamente a ellos. Tanto se adscribe esta función a la cogitativa -relación que intentamos mostrar en este trabajo-, como a la imaginación, a lo que nos referiremos más adelante.

objetivos, sus valoraciones y "resonancias" subjetivas. Por ello "el modo de conocimiento que nos proporciona el símbolo nunca será adecuado, nunca directo y objetivo, y siempre rebasado por la trascendencia del objeto. Durand definirá el símbolo como un 'signo que remite a un significado inefable e invisible, y por eso debe encarnar concretamente esta adecuación que se le evade, y hacerlo mediante el juego de las redundancias míticas, rituales, iconográficas, que corrigen y completan inagotablemente la inadecuación'. Goethe con claridad y mayor sencillez nos dirá: 'podemos hablar de genuino simbolismo cuando lo particular representa lo más general, no como un sueño o una sombra, sino como una viva revelación instantánea de lo inescrutable'" (Peña Vial, p. 120). Esta es la denominada "función epifánica" del símbolo (Peña Vial, p. 128).

Las imágenes, cuando adquieren una modalidad simbólica apuntan siempre a algo más allá de sí mismas, a algo que trasciende su sentido literal e inmediato. El arte, la poesía, pueden hacer mensurable lo incommensurable, comunicable lo incommunicable, expresar de modo finito lo infinito, representar la irrepresentable trascendencia, descubrir un sentido secreto, ser la epifanía de un misterio. No se trata de una representación plena, sino siempre inadecuada, apuntando más allá de lo que manifiesta (Peña Vial, pp. 129 y ss.).

Por lo expresado hasta aquí, podemos aventurarnos a definir al símbolo como "algo sensible que

significa un objeto en razón de una relación presupuesta de analogía" (Maritain, 1980, p. 63); también como "una imagen cargada de significación que establece una relación analógica entre el simbolizante y lo simbolizado" (Lila Archideo, en Ennis, p. 96).

Según esto, símbolo es una clase especial de signo; es un *signo-imagen* y en ello radica su entidad y su especificidad.

Lo esencial de la imagen es proceder de otro como de su principio y a su semejanza, mientras que lo esencial del signo es ser medio que "lleva el objeto a la potencia (cognoscitiva) y lo sustituye, representándolo, y siendo algo más imperfecto que lo significado, es en algún sentido desigual a él" (Casaubón, 1955, pp.275-276).

"El símbolo por ser signo:

- Hace conocer, manifiesta, representa, hace presente al conocimiento algo distinto de lo que él es en sí.

- Hace posible el conocimiento no racional de algo nuevo en virtud de otra cosa que lo trae a nosotros.

- El uso del signo no implica necesariamente discurso, hay cierta presencia de cognoscibilidad de lo significado en el signo, está ahí 'in alio esse' (en otro ser).

Y el símbolo por ser imagen:

- Es algo sensible que alude a algo invisible por medio de una analogía.

- Tiene una apariencia material perceptible que por semejanza evoca una realidad no perceptible de la cual depende" (Ennis, pp. 95-96).

De modo que por ser signo-imagen, el símbolo establece un **nexo entre lo sensible y lo intelectual**, entre lo accesible y lo inaccesible o difícilmente alcanzable para el conocimiento, y responde a las exigencias del modo de conocer del hombre en cuanto ser sensible y espiritual, a cuya inteligencia nada llega si no es a través de los sentidos.

Al enfatizar estas propiedades de la actividad simbolizadora no intentamos desvalorizar la labor del intelecto en sus explicaciones racionales, lógicas, discursivas. Tal posición ha conducido a muchos estudiosos a concebir un simbolismo abandonado a su propia suerte sin ningún tipo de regulación racional -una especie de gnosticismo simbolista-⁸. Por el contrario, creemos que a partir del análisis del signo y la significación -y consecuentemente de la simbolización como una de sus especies- se arriba a lo propiamente intelectual en el hombre. Es en el acto mismo de significar que nuestro espíritu capta (confusamente) qué es significar y lo identifica con lo propio de su actividad, lo propio del pensamiento. Pensar es significar, y significar es captar y expresar sentidos. Remitir de algo a otro, en el cual lo primero es "entendido". En el acto mismo de entender, el hombre emite un signo, un *verbum mentis*, que puede trascender en una palabra sonora o escrita (Pithod, pp. 251-252), en un gesto, en una obra artística, etc.

En síntesis, el símbolo posibilita la

comprensión de ciertos aspectos de la realidad en tanto y en cuanto la inteligencia "asume eminentemente" e interpenetra el conocimiento sensible de la cogitativa, aprehendiendo a través de su imagen el "sentido" transmitido. El símbolo solo puede hacerse plenamente inteligible desde los planos superiores de nuestra actividad espiritual. Recíprocamente, la inteligencia que mediante la cogitativa "dispone" de las cosas en concreto, en ocasiones se sirve del símbolo para expresar el "sentido" entendido.

1- La imaginación desde otra perspectiva

Hemos descripto la gnoseología tomista, en la que la imaginación cumple una función claramente subsidiaria, de cara al entendimiento y los procesos ideativos -cogitativa mediante-. Sin embargo, desde otra perspectiva, investigaciones actuales admiten una modalidad cognoscitiva diversa a la lógica y conceptual, en la que el intelecto se fusiona con una imaginación no orientada al proceso ideogénico y no está dirigido a iluminar un fantasma. De esta manera, el *símbolo* es concebido como producto de este régimen psíquico dominado por la imaginación, en el cual el intelecto se torna intuitivo -mientras que en un régimen representativo es lógico conceptual-. El símbolo es el signo imaginario que se contrapone al signo lógico. Se adscribe al mismo intelecto un comportamiento diferente

⁸ Así como se considera la simbolización como la manera más noble o excelente del conocimiento humano, se eleva esta propiedad a la categoría de esencia, y se define al hombre como "animal simbólico" (E. Cassirer).

según predominen en el régimen psíquico los signos *para* la inteligencia o ésta esté dominada o regulada por la imaginación. No habría exclusión u oposición, sino distinto comportamiento en dos modalidades cognoscitivas diferentes, ambas legítimas y ambas necesarias, pues se considera que una imaginación orientada teleológicamente a hacer posible el concepto, no da razón del protagonismo de la imaginación en el arte y la poesía, que tornan luminosa la misma realidad (Peña Vial, pp. 7-10).

Está fuera de nuestro propósito analizar tal concepción de la facultad imaginativa -lo que creemos exige una profundización gnoseológica y una investigación psicológica empírica-. Sin embargo, nos parece posible establecer a priori cierta analogía, en la interpretación de la actividad simbolizadora, entre esta nueva función adscripta a la imaginación y la función propia -sintetizadora y valorativa- de la cogitativa en la gnoseología tomista.

El análisis detallado de tal analogía -en sus similitudes y diferencias- creemos que puede ser objeto de una investigación específica.

2- La imagen visual

Si bien en la actualidad las imágenes visuales han sido perfeccionadas y difundidas en gran escala gracias al avance de los medios técnicos, el valerse de imágenes visuales como medio de comunicación es muy antiguo en el hombre, anterior a la alfabetidad. También en la vida de cada hombre se relaciona primero el habla con los objetos, dibujos e imágenes, que con el complicado conjunto de signos

lingüísticos escritos. De allí, por ejemplo, la importancia que revisten las ilustraciones en los cuentos infantiles.

Se ha denominado **visualidad o cultura visual** a "la habilidad de comunicarse mediante los códigos visuales, aprendidos y enseñados desde el nacimiento. Como todos los códigos, y como toda educación, admite infinidad de grados, y aunque sean más universales que los códigos lingüísticos, no son todos iguales para todas las personas, dependiendo su significado no solo de los códigos y subcódigos que manejan emisor y receptor, sino también, y en gran medida, del contexto en el que se encuentra esa expresión del lenguaje visual, y que constituye parte integrante del código" (Peltzer, 1991, p. 29). Así, por ejemplo, el gesto que los griegos usan actualmente para significar negación es un leve movimiento de la cabeza hacia atrás más parecido al que en casi todo el occidente sirve para expresar afirmación; en Inglaterra, un león rojo en la puerta de un local significa que allí se despachan bebidas alcohólicas, etc.

En el "lenguaje" visual (lenguaje en cuanto sistema de códigos) es factible diferenciar entre los *códigos particularizadores* y los *universalizantes*. Entre los del primer tipo puede citarse a la fotografía, por representar la realidad singular. En cambio, el lenguaje visual gráfico o iconográfico es generalmente universalizante por tender a la abstracción, lo que le permite "superar" en cierta medida a la naturaleza y sus leyes mostrando, por ejemplo, de un solo golpe, todos los pasos de un proceso,

el interior de un cuerpo opaco o un ente de razón como el unicornio (Peltzer, pp. 35, 37).

Si se tiene en cuenta, en cambio, el *grado de semejanza* que la imagen guarda con su representado, otras son las precisiones que se establecen. Así, por dibujo se entiende la ilustración que puede o no asemejarse a lo que representa. Por el contrario, la raíz griega de la palabra ícono (εικον-ovoσ = imagen) hace alusión a la semejanza entre la imagen icónica y lo representado por ella. Por tal razón, entre los estudiosos de la iconografía hay quienes consideran la fotografía como imagen icónica, por ser representación analógica de la realidad. Otros, en cambio, distinguen las imágenes icónicas de las fotográficas, ya que éstas no estarían especificadas por su semejanza con la realidad sino por la *relación de causalidad* que guardan con el objeto. En este sentido, son clasificadas entre las imágenes llamadas "indiciales", caracterizadas por ser "huella" de la realidad. Otras imágenes indiciales son, por ejemplo, las reflejadas en un espejo o en el agua, las del cine, la sombra que proyectan los cuerpos opacos, etc.

En el hecho de ser "huella" de la realidad, y en su cualidad de hacer presentes las cosas o personas ausentes, radica el "hechizo" que la fotografía ejerce en la actualidad, comparable a la atracción que para los antiguos tenían sus esculturas y estatuas (Peña Vial, p. 112). La fotografía puede transmitir emoción, ternura, pesar, rechazo, etc., como si en cierta manera el original se hubiera encarnado en la imagen.

3- Resonancia afectiva de la imagen

Hemos visto que, mientras la imaginación ejerce una influencia mediata sobre el apetito, sus pasiones y emociones; la cogitativa lo hace de modo inmediato. Sobre la base de estas consideraciones trataremos la repercusión afectiva de la imagen.

Según P. Lersch (1971, p. 411) las impresiones de imágenes y la aprehensión de cosas se hallan en una cierta oposición. En la última nos dirigimos a lo percibido, lo ordenamos en un conjunto de conocimientos y en un campo intelectual de orientación; en cambio, somos estimulados y conmovidos por las impresiones de imágenes.

La imagen llega como contenido de nuestra percepción directamente a nuestra intimidad, su percepción está siempre matizada por sentimientos. En esa cualidad que le es propia reside la fuerza de encadenar y de despertar, de repeler y de atraer. En la aprehensión de cosas nos adueñamos de lo percibido y nos evitamos la molestia de tener en cuenta su plenitud sensorial. En cambio, la impresión de imágenes tiene un carácter pático. De la capacidad de sugestión y de la riqueza de la imagen procede una influencia sobre nosotros; hace impresión sobre nosotros. La visión de sabrosos manjares "nos hace agua la boca"; la visión de la miseria "nos encoge el corazón". La impresión de imágenes nos conmueve, llega directamente a la intimidad del "fondo endotímico", mientras que lo percibido objetivamente es colocado a una cierta distancia.

Asimismo la imagen concreta que nos formamos del mundo inmediato -imagen en cuanto representación interior- (Lersch, p. 187), como conjunto de cosas, esencias, sucesos, merced a los actos de la percepción, la imaginación y el pensamiento no es pura objetividad, "toca" en mayor o menor grado la íntima esfera del fondo endotímico. Lo que percibimos es un mundo endotímicamente vivenciado. Sus contenidos nos estimulan, se convierten directamente en fondo endotímico. Esto ocurre tanto en la contemplación de un bello paisaje como en la alegría o en el pesar, en el temor o en el amor. En el enfoque puramente teórico, en el conocimiento o representación de unas circunstancias físicas o históricas de una ley matemática o lógica, en las que la conciencia parece ser solo periferia o espejo de la objetividad concreta, hay una resonancia en el fondo endotímico en la medida en que la adquisición de dichos conocimientos responde y actualiza tendencias cognoscitivas motivadas por valores intelectuales superiores (la fruición o gozo como resultado del conocimiento). Son vivencias de un significado que nos afecta frente a lo conocido.

Esto es, desde el punto de vista de la "concienciación" del mundo, los contenidos del mundo exterior se nos muestran con un aspecto de significado, de valoración, con una fisonomía que nos revela que poseen valor o carecen de él.

A través de las **vivencias estimulantes** percibimos la relación entre los contenidos del mundo exterior explorado objetivamente y nuestras propias tendencias. Del mismo modo que las

tendencias e instintos son una suerte de "vectores" axiológicos o valorativos, las vivencias de sentirse estimulados son *receptores valorativos*, captan valores o disvalores.

Existen vivencias estimulantes (Lersch, pp. 188-189) o movimientos afectivos, en los que se perciben **valores vitales**, es decir, cualidades del mundo externo interiorizado vinculadas con los instintos de la vitalidad, en las que la existencia se percibe como pura vida (impulso a la actividad, tendencia al goce, rechazo del dolor, etc.).

Por otro lado, los **valores de significado** son percibidos en las vivencias de ser estimulado en las que la realidad se muestra con cualidades relevantes para la existencia individual (particularmente para los instintos de conservación del individuo, el egoísmo, el deseo de poder y la necesidad de estimación).

Sin embargo, los movimientos afectivos humanos, lejos de agotarse en la percepción de los valores vitales y de significado, trascienden este círculo y nos suministran **valores de sentido**, en los que el mundo se muestra como un sistema completo o total en el que al hombre, como ser espiritual, le corresponde un lugar y una misión, que condicionan su actuación y sus creaciones (tendencia a la convivencia, benevolencia, deseo de saber, tendencia creadora, amor, tendencia trascendente).

Las vivencias de ser estimulado son, pues, vectores valorativos originados en la comunicación con el mundo. Son

intencionales, es decir, dirigidos a objetos, por lo que les conviene la designación de "emociones dirigidas". Las referencias íntimas de las emociones no sólo descubren el significado y el valor de contenidos concretos del mundo, sino que en ellas también nuestro propio ser experimenta su realización como satisfacción o como fracaso. En las emociones se hacen conscientes como sistema de valores no solo los contenidos del horizonte objetivo sino incluso nuestra propia existencia como valor posible.

Ciertas vivencias afectivas son superficiales; otras, nos dejan prendidos al punto que experimentamos una honda transformación, nuestros pensamientos adquieren una nueva dirección, todo nuestro pretérito y porvenir los vemos bajo una nueva luz, de modo que todas las dimensiones de nuestra vida, aún nuestras representaciones y percepciones -así como nuestros objetivos- resultan animados, impregnados, penetrados y coloreados por los valores percibidos. En este sentido Krueger habla de la "amplitud con que llenan la conciencia los sentimientos profundos" (citado por Lersch, p. 192). De esta manera, el colorido de las vivencias estimulantes puede variar en dos direcciones: cualidad y profundidad, y adquirir, en el núcleo vivencial un componente "emocional".

En síntesis, las imágenes pueden conmovernos porque son capaces de

expresar o manifestar no solo contenidos objetivos, "neutros", del mundo exterior sino también sus valores o disvalores, en consonancia con nuestras propias tendencias.

IV- CONSECUENCIAS PEDAGÓGICAS Y CONCLUSIÓN

Hemos pretendido con nuestro trabajo mostrar la relación existente entre el símbolo y la capacidad de síntesis y valoración de los datos de la experiencia -propia de la cogitativa- en cuanto subsidiaria de la labor intelectual y, consecuentemente, motivadora de las potencias apetitivas: si la cogitativa interviene en la formación de los símbolos, se puede suponer que los símbolos inciden en la cogitativa y, mediante ella, en el actuar prudencial del hombre.⁹

La cultura visual puede contribuir al enriquecimiento del hombre como ser libre, capaz de poseerse a sí mismo, de ejercer su señorío, de elegir aquello que lo mejore y plenifique. Pero ello supone sujetos activos que promuevan una actitud dinámica y edificante, no meramente pasiva y receptiva. De lo contrario, el hombre queda "sujeto" a la dimensión sensible de la imagen y aún ésta en sí misma desintegrada (la "cultura del zapping" por ejemplo); no opera de modo connatural el pasaje de lo sensible a lo inteligible, de lo particular a lo universal y viceversa, ni puede valorar lo

⁹ En tal sentido, la Psicoterapia simbólica emplea los símbolos para actuar directamente sobre la cogitativa, la que a su vez lo hace en el psiquismo y la conducta. (Ennis, p. 108 y ss.).

que recibe, esto es, juzgar la valiosidad relativa en sí y para él mismo y responder afectivamente en consecuencia.

A fin de que el hombre gobierne la emoción, en lugar de ser dominado por ella, se requiere ejercer un esfuerzo de crítica en virtud del cual pueda orientar la atmósfera emotiva del contenido transmitido en las imágenes, integrándola en una visión global respetuosa del orden jerárquico de los valores que transmiten.

Sin embargo, este esfuerzo excede

las energías del niño y del adolescente. De allí la necesidad de que los educadores les brinden ayuda dirigida a ordenar y esclarecer personalmente el valor ético y espiritual de los mensajes emotivos que reciben.

El hombre posee una naturaleza específica, es un "espíritu encarnado", y por ello tiene un Fin definido, Trascendente. El despliegue perfecto humano exige, pues, hacerse en conformidad a lo que el hombre es y a su Fin. La educación debe auxiliarlo para que la plenitud dinámica a que es llamado sea una realidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERRIO, J. (1986). *Teoría social de la persuasión*, Barcelona, Ed. Mitre.
- CASAUBON, J. (1955). Para una teoría del signo y del concepto mental como signo formal, *Sapientia*, Argentina, X, 38.
- DONDIS, D. (1988). *La sintaxis de la imagen*, Barcelona, Ed. G. Gili.
- ENNIS, M., (1981). *Psicoterapia simbólica*, Bs. As., López Libreros Editores.
- FABRO, C. (1978). *Percepción y pensamiento*, Pamplona, EUNSA, Trad. del original italiano, 1962, por J.F. Lisón Buendía.
- GARCIA HOZ, V. (1970). *Principios de pedagogía sistemática*. Madrid, RIALP.
- LERSCH, P. (1971). *Estructura de la personalidad*, Barcelona, Edit. Scientia. Trad. del original almenán, 1938, por A. Serrate Torrente.
- LLANO, A. (1983). *Gnoseología*, Pamplona, EUNSA.
- MARITAIN, J. (1980). *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, Bs. As., Ed. Club de Lectores.
- MILLÁN PUELLES, A. (1956). *Elementos de Filosofía*, Madrid, RIALP.
- PELTZER, G. (1991). *Periodismo iconográfico*, Barcelona, RIALP.
- PEÑA VIAL, J. (1987). *Imaginación, signo y símbolo*. Santiago, Ed. Univ. Católica de Chile.
- PITHOD, A. (1994). *El alma y su cuerpo*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano.
- RODRIGUEZ ILLERA, J.L. (1988). *Educación y comunicación*, Barcelona, Paidós.
- RODRIGUEZ, V. (1993). *Los sentidos internos*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias.
- SALVAT, M. (1973). Teoría de la imagen, en *Biblioteca Salvat de Grandes Temas*, Barcelona, n. 29.
- YARCE, J. (1986). *Filosofía de la comunicación*, Pamplona, EUNSA.

Palabras claves: Cogitativa. Imagen. Signo. Símbolo. Imaginación. Cultura visual. Educación.

Datos y Direcciones de los autores: Marisa Villalba de Tablón. Licenciada en Ciencias de la Educación. Profesora en Psicología y Ciencias de la Educación. Orientadora Escolar por la Universidad Católica Argentina (UCA). Profesora de Lógica Material en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UCA. Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Centro de Investigaciones Cuyo. Primitivo de la Reta 522. Dpto. K. Mendoza. C.P. 5500, Argentina. Tel-fax (061) 292563

Elizabeth Da Dalt de Mangione. Licenciada en Ciencias Psicopedagógicas. Profesora en Ciencias Psicopedagógicas. Psicopedagoga. Licenciada en Ciencias de la Educación. Profesora en Psicología y Ciencias de la Educación. Orientadora Escolar por la Universidad Católica Argentina (UCA). Psicopedagoga del Instituto San Francisco Javier. Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Centro de Investigaciones Cuyo. Primitivo de la Reta 522. Dpto. K. Mendoza. C.P. 5500, Argentina. Tel-fax (061) 292563