



**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA  
FACULTAD DE PSICOLOGÍA**

***El concepto de atención en Psicología. Breve análisis comparativo***

**TESINA**

que para obtener el título de  
**LICENCIADO EN PSICOLOGÍA**

presenta

**Carlos Ponce Vargas**

Directora

**María Iliana Osorio Guzmán**

**Septiembre 2022**

### **Dedicatoria**

Quiero agradecer a mi padre, Magdaleno Ponce Jiménez, a mi madre, Claudia Oliva Vargas Quiroz, a mi hermano David Ponce Vargas, a todos y cada uno de los maestros que me han acompañado en el camino: los de la escuela, los de la calle, los de la vida, pero sobre todo doy gracias a Dios, porque sin el cuidado de su Providencia no estaría escribiendo estas líneas. Por eso le dedico mi labor a Dios y a la invaluable familia de la que me concedió ser parte, quienes me acompañan hasta el día de hoy y me motivan a crecer personal y profesionalmente.

## Resumen

Dada su relevancia en la vida humana y en la Psicología, el problema que plantea actualmente el concepto de atención es que, al ser utilizado por tantos profesionales, de tan diversas especialidades, en tan variados contextos, con tan dispares objetivos, da la impresión de ser sumamente equívoco, pero ¿es esto cierto? ¿detrás de tantos discursos multidireccionales hay algo en común? Mi objetivo es comparar analíticamente los distintos abordajes teóricos que se han desarrollado sobre la atención, primero en Filosofía, y luego en Psicología, esclareciendo así las semejanzas y diferencias entre los aportes tratados para poder responder estas y otras preguntas. Para ello llevé a cabo un periplo por el devenir histórico del susodicho concepto, partiendo de la Antigüedad Helénica, pasando por la Edad Media y por la Modernidad (en la que se delimitó el campo de estudio de la Psicología como ciencia empírica), y desembocando en las aportaciones del siglo XXI. Tal viaje me llevó a concluir que la ausencia de univocidad y unanimidad en el modo de concebir la atención no empobrece, sino que enriquece su comprensión, y que su carácter polisémico y polivalente invita al psicólogo no a la confrontación dialéctica de enfoques, sino al conciliador ejercicio intelectual de la hermenéutica analógica.

## Índice

Dedicatoria .....	ii
Resumen.....	iii
Introducción.....	1
Figura 1: Línea del tiempo .....	3
Objetivos .....	9
Objetivo general .....	9
Objetivos específicos.....	9
Justificación.....	10
Capítulo 1. Prolegómenos filosóficos del concepto de atención .....	12
1.1 La atención como bisagra.....	12
1.2 La Antigüedad Helénica.....	15
1.3 La Edad Media .....	28
1.4 La Modernidad.....	48
1.5 La Fenomenología.....	60
Capítulo 2. La Psicología como ciencia y el concepto de atención .....	72
2.1 Conductismo .....	73
2.2 Funcionalismo .....	80
2.3 Cognitivismo .....	84
2.4 Neoconexionismo .....	86
Capítulo 3. El concepto de atención en la Psicología del siglo XXI.....	88
Conclusiones.....	92
Referencias .....	96

## Introducción

Desde un punto de vista literario y filosófico, Huxley (2014) escribió sobre la Psicología algo que bien puede servir de prólogo a la cuestión que abordaré en esta tesina:

Todo lo que han hecho los psicólogos modernos, ha sido sistematizar y despojar de toda belleza los vastos tesoros de conocimientos acerca del alma humana contenidos en las novelas, el teatro, la poesía y los ensayos. Escritores como Blake y Shakespeare, Stendhal y Dostoievsky, tienen aún mucho qué enseñar al profesional moderno de la ciencia [de la Psicología] (p. 111).

En última instancia, Huxley habla de la inexorable capacidad de atención, de la inevitable necesidad que el ser humano tiene de reducir la realidad para comprenderla. Ejemplos de ello hay muchos, y el profesional moderno de la Psicología no escapa a esta tendencia reductora, puesto que, incluso el psicólogo, en su haber, simplifica los hechos para producir datos que sirvan de evidencia para respaldar sus teorías, se enfoca en producir conocimientos sobre el alma humana excluyendo otra clase de conocimientos, como el estético, por poner un ejemplo, reduciendo la complejidad de la realidad para poder abordarla, seleccionando lo que considera relevante en aras de establecer un orden en sus pensamientos, acciones, entornos, etc. Y de esto es de lo que versa esta tesina: Psicología y atención, la historia del concepto de atención desde una óptica psicológica. Pero ¿Y qué valor tiene la historia de un concepto? Conocer el pasado es necesario para comprender el presente, y en concreto, este ejercicio intelectual puede arrojar luz sobre cómo el actual concepto de atención llegó a ser lo que es, y por qué sigue siendo vigente hasta nuestros días.

Para comenzar, en el capítulo 1, en el apartado de la Antigüedad Helénica, abordo las semejanzas y diferencias entre las aportaciones de Platón, Aristóteles y Heráclito. A continuación, en el apartado de la Edad Media, comparo las aportaciones de Tomás de Aquino, Duns Escoto y Nicolás de Cusa. Más tarde, en el apartado de la Modernidad, analizo las aportaciones de Descartes, Leibniz y Kant, y las comparo con las de Husserl, Merleau-Ponty y

Heidegger. Por otro lado, en el capítulo 2, comienzo con el apartado del Conductismo, donde abordo las semejanzas y diferencias entre las aportaciones de Wundt, Watson y Skinner. Posteriormente, comparo las aportaciones del Funcionalismo con las de James, para luego contrastarlas con las del Conductismo, mientras que en el apartado del Cognitivismo analizo las aportaciones de Piaget. Más adelante, en el apartado del Neoconexionismo esbozo las semejanzas y diferencias entre las aportaciones de Hebb y Piaget. Y finalmente, en el capítulo 3 acometo un análisis comparativo entre lo que denomino “*Neocognitivismo ecléctico*” y las aportaciones teóricas pre-modernas y modernas mencionadas en los capítulos previos.

Sirvan para cerrar este apartado las siguientes citas, a manera de epígrafes conclusivas:

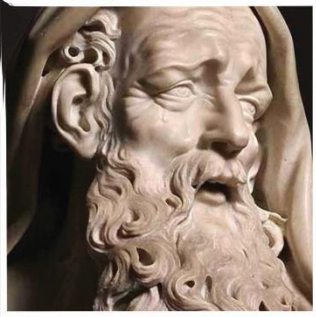
“Nuestro pasado está sedimentado en nuestro presente, y si no podemos hacerle justicia al lugar del que venimos estamos condenados a juzgarnos erróneamente” (Taylor, 2014, p. 847).

“El mañana es la Gorgona, y un hombre sólo debe verlo reflejado en el reluciente escudo del pasado. Si lo mira directamente, se convertirá en piedra” (Chesterton, 2008, p. 21).

“La historia puede ser caracterizada, interpretada o descifrada en cierta medida y en cuanto a ciertos aspectos generales, hasta el grado que logramos descubrir en ella significados o fines inteligibles, y leyes que iluminan acontecimientos” (Maritain, 1957, p. 21).

“Sólo la atención orientada fuera del mundo tiene contacto, de hecho, con la estructura esencial de la naturaleza humana. Sólo ella posee una facultad siempre idéntica de proyectar luz sobre un ser humano quienquiera que éste sea” (Weil, 2006, p. 49).

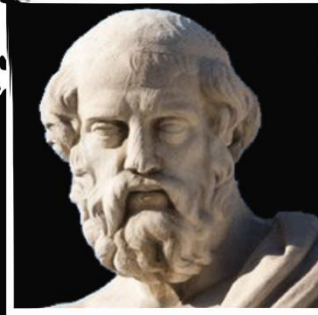
Figura 1: Línea del tiempo



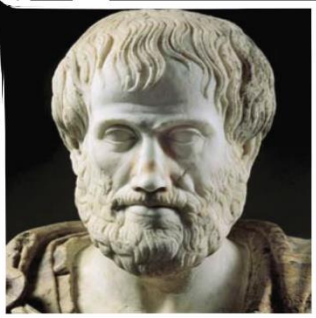
Heráclito  
540 a. C. - 480 a. C.

Atención es  
fuego

Atención es  
intelecto

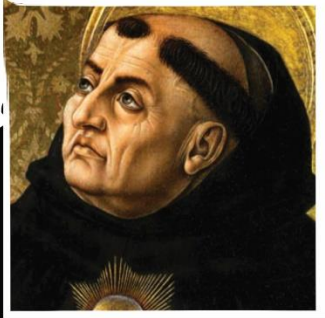


Platón  
427 a. C. - 347 a. C.



Aristóteles  
384 a. C. - 322 a. C.

Atención es  
intelecto  
y voluntad



Tomás de Aquino  
1225 d. C. - 1274 d. C.

Atención es  
espíritu

Atención es  
voluntad



Duns Escoto  
1266 d. C. - 1308 d. C.

Atención es  
mente



Nicolás de Cusa  
1401 d. C. - 1464 d. C.



René Descartes  
1596 d. C. - 1650 d. C.

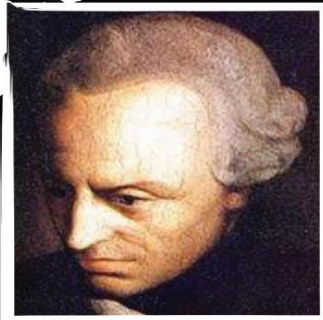
Atención es  
razón

Atención es  
apercepción

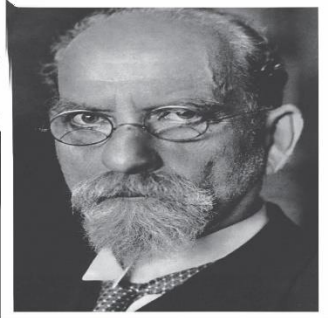


Gottfried Leibniz  
1646 d. C. - 1716 d. C.

Atención es  
intuición



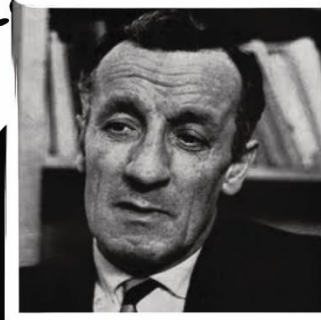
Immanuel Kant  
1724 d. C. - 1804 d. C.



Edmund Husserl  
1859 d. C. - 1938 d. C.

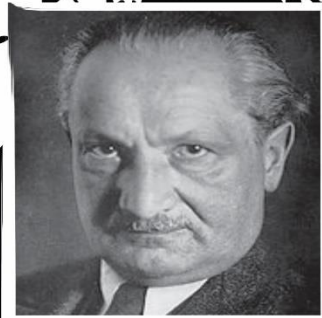
Atención es  
intención

Atención es  
percepción



Merleau-Ponty  
1908 d. C. - 1961 d. C.

Atención es  
cuidado



Martin Heidegger  
1889 d. C. - 1976 d. C.



**Wilhelm Wundt**  
1832 d. C. - 1920 d. C.

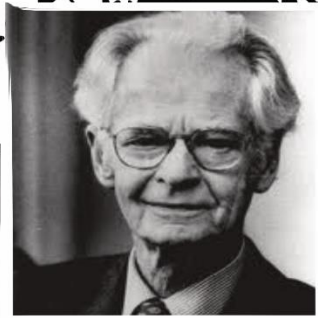
Atención es  
claridad

Atención es  
hábito

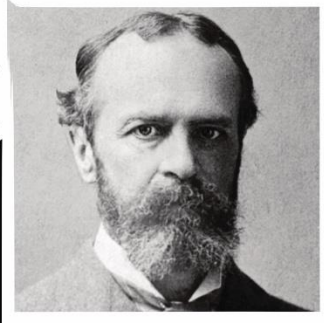


**John Watson**  
1878 d. C. - 1958 d. C.

Atención es  
conducta



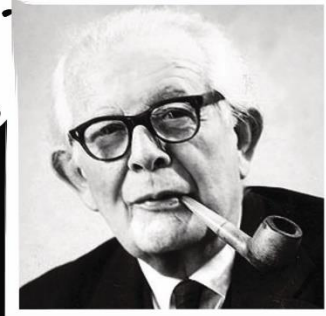
**Burrhus Skinner**  
1904 d. C. - 1990 d. C.



William James  
1842 d. C. - 1910 d. C.

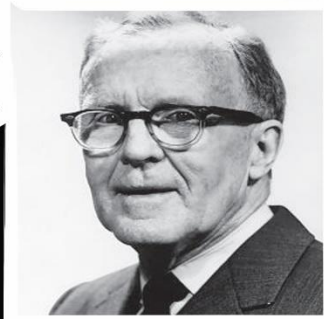
Atención es  
selección

Atención es  
construcción



Jean Piaget  
1896 d. C. - 1980 d. C.

Atención es  
factor neuronal



Donald Hebb  
1904 d. C. - 1985 d. C.

## **Objetivos**

Es necesario comenzar recordando que, como señalan Rodríguez y Valdeoriola (2009), en toda investigación resulta crucial “indicar la dirección, finalidad y expectativas del proceso” (p. 24).

Por esta razón, a continuación presento las directrices orientadoras de la presente tesina.

### **Objetivo general**

Analizar el concepto de atención en Psicología desde la Antigüedad helénica (400 a. C.) hasta la actualidad (2023 d. C.).

### **Objetivos específicos**

- Recopilar en orden cronológico los aportes teóricos referentes al concepto de atención.
- Comparar aportes teóricos referentes al concepto de atención.
- Describir las épocas de los aportes teóricos referentes al concepto de atención.
- Comparar las épocas de los aportes teóricos referentes al concepto de atención.

El método empleado para cubrir estos objetivos es el análisis comparativo, que consiste en el empleo de la hermenéutica analógica, o interpretación por semejanza, para comprender, por vía del contraste, tanto los elementos similares como los distintivos del objeto estudiado: en este caso, del concepto de atención y de las épocas que conforman su historia. Tal método adquiere su carácter analítico por la operación de dividir el todo en partes y estudiarlas por separado, mientras que su carácter comparativo se debe a que, una vez estudiados aisladamente los elementos mínimos del objeto, dichos elementos serán estudiados luego en relación con el todo del que son parte, y contrastados con los demás elementos de dicho objeto. Y esto es precisamente lo que haré: descomponer en elementos mínimos tanto el concepto de atención de cada autor como el contexto de cada época, luego estudiar sus partes aisladamente, para después interpretarlas analógicamente, contrastando los elementos analizados de cada aporte en relación con los otros aportes, y con el todo, que es su historia.

### **Justificación**

El concepto de atención ha sido de vital importancia para el desarrollo de la Psicología. Este hecho puede comprobarse al reconocer su centralidad en los planteamientos de los primeros psicólogos europeos del siglo XIX, como es el caso de Wundt, por ejemplo, que según Domínguez y Yáñez-Canal (2013) “dedicó profundas reflexiones con el fin de resaltar en la caracterización del campo de consciencia los conceptos de claridad y diferenciación” (p. 203), entendiendo por claridad la atención. Además, la atención ha hecho las veces de línea divisoria entre diversos campos de estudio de la Psicología, marcando una clara distancia entre los autores y sus correspondientes escuelas, e incluso entre los autores que comparten enfoque.

Esto sucede porque, en palabras de Fernández-Duque y Johnson (1999) “no existe una sola, unívoca, literal concepción para ningún tipo particular de fenómeno cognitivo. Ninguna estructura metafórica es capaz de capturar todas las dimensiones importantes de un concepto” (p. 110), lo que significa que no sólo cada enfoque psicológico adopta una postura distinta para con el concepto de atención, sino que cada autor aporta su impronta al abordar el fenómeno.

Por eso la cuestión de la atención es necesaria, tanto si se le asume como un concepto relevante, por ejemplo en el enfoque neoconexionista, desde el que Posner y Rothbart (2007) afirman que “en los últimos años, la atención ha sido uno de los campos de mayor crecimiento dentro de la psicología cognitiva y la neurociencia cognitiva” (p. 1), como si se le elimina por considerarlo inútil, como es el caso del Conductismo, que Patrón (2014) encarna escribiendo que “hablar de atención no proporciona información relevante a la explicación de la conducta, por el contrario, puede confundir y desviar el propósito central de una investigación” (p. 486).

Así, resulta pertinente un análisis comparativo que revele los nexos y divisiones entre los planteamientos que numerosos autores han ofrecido desde diversos enfoques, porque de esta manera es posible comprender con mayor precisión cómo influye la mentalidad de una época en el ejercicio de la Psicología, y cómo cada enfoque psicológico modifica la manera de concebir la atención, so pena de caer en reduccionismos como el de Pereira (2015), por poner

un ejemplo, quien haciendo eco de la lógica de la ciencia moderna, quizás ignorando el pasado filosófico de la Psicología, niega el vínculo entre la atención como objeto de estudio y como concepto, entre lo abstracto y lo fáctico, entre la idea y la materia que la manifiesta, afirmando que los efectos de la atención en la experiencia distan diametralmente de su esencia objetiva: se prescinde del concepto por considerarlo inasequible, y se abordan sólo sus efectos visibles.

Y es que, en realidad, cualquier científico necesita conceptos que guíen sus prácticas, y no hay tal cosa como conceptos aislados entre sí, distintos de las cosas, éstos siempre pertenecen a un *corpus* de conocimiento, referente a una realidad objetiva. Por eso es crucial ahondar en la historia conceptual de la atención, porque este ejercicio intelectual aportará, en lo general, mayor comprensión de la Psicología misma, y en particular, de la Psicología cognitiva.

Por ejemplo, los resultados de esta investigación serán relevantes tanto para universitarios que, a lo largo de su formación académica, deseen adentrarse en la complejidad de su propio proceso de atención en clases, como para docentes que busquen mirar de otro modo la naturaleza de la enseñanza y el aprendizaje; y qué no decir de los psicólogos clínicos que atienden a pacientes desatentos a las normas y costumbres de su comunidad, o psicólogos organizacionales que tratan de favorecer el desarrollo de la atención al abordar el asunto del éxito en las organizaciones, o los psicólogos sociales, que en las últimas décadas han enfatizado el valor de los procesos cognitivos subyacentes a la conducta social de sujetos cada vez más influidos por las nuevas tecnologías de la información... Este asunto es de vital valor:

La atención no es meramente dominante. Es fundamental en aspectos centrales de la mente (...): sin atención, la agencia, la justificación, ciertas formas de pensamiento interno y externo, y ciertas funciones de la conciencia no serían posibles (...), juega un papel necesario en nuestra capacidad de respuesta en general (Wu, 2014, p. 272).

Finalmente, cabe resaltar que, hasta la fecha, existe un vacío de conocimiento sobre la historia del concepto de atención, por lo que es imperioso elaborar una revisión a la vez sistemática y esquemática de la misma, que deleve sus contrastes conceptuales y contextuales.

## Capítulo 1. Prolegómenos filosóficos del concepto de atención

### 1.1 La atención como bisagra

Innumerables son los factores, y de muy variados tipos (políticos, económicos, culturales, etc.), que contribuyeron a la escisión de la Ciencia natural y la Filosofía. Según Morente (2014), “la historia ha pulverizado el viejo sentido de la palabra filosofía. La historia ha eliminado del continente filosófico las ciencias particulares” (p. 20).

De ello es evidencia el Positivismo lógico de Augusto Comte, o el Sociologismo de Emile Durkheim, por ejemplo. Lo que no es para nada una casualidad ni una coincidencia, pues como afirma también Morente (2014) “a partir del siglo XVIII no queda ningún espíritu humano capaz de contener en una sola unidad la enciclopedia del saber humano” (p. 19). Y no podía ser de otra manera, ya que tras la Revolución Francesa, a cuyo clamor se inauguró la Modernidad propiamente dicha, se expulsó de las universidades todo vestigio de universalidad, de tal manera que, a la postre, el universitario sería un especialista, un hombre de una sola disciplina.

Ante la nueva lógica de la era secular (Taylor, 2014), la Filosofía, precisamente el estudio de lo universal, es decir, lo que va más allá de todas las especialidades, no sólo dejó de ser entendida como ciencia del espíritu, sino que, a partir de ese momento de la historia de Occidente, fue despreciada cual si fuera un inútil antecedente pre-científico de la ciencia empírica, una mera especulación vacía de la que se podía prescindir sin reparo alguno (Juliá, 1988). Como señala Morente (2014), a partir de la Modernidad “la palabra filosofía no designa la enciclopedia del saber, sino que de ese total han ido desgajándose las matemáticas, por un lado, la física por otro, la química, la astronomía, etc.” (p. 19). Así, por el afán secular de alcanzar el estatus de ciencia empírica, la Psicología tuvo que abandonar todo lo que no fuera empírico, es decir, escindirse de la Filosofía, y del horizonte universal, de carácter ético y teleológico, que enmarcaba el ejercicio de todas las ciencias antes de esta ruptura moderna.

Ahora bien, dicho esto quedará más claro por qué el concepto de atención adquiere una relevancia inusitada en la revinculación entre Psicología y Filosofía. La atención es un concepto

que sirve de bisagra entre ambas disciplinas, y a la vez hace las veces de línea divisoria entre los diversos enfoques que conforman la Psicología. Pero ¿Por qué bisagra? Por un lado, según James (1890) la esencia de la atención es la conciencia, por otro lado, Pérez (2011) escribió que “es la filosofía la que toma conciencia de lo ideal y de los fines del hombre” (p. 57), y más adelante continúa: “en Grecia se produce un decisivo momento de inflexión que va asociado a la filosofía y que permite al hombre convertirse en el agente conciente y libre de su vida” (p. 57).

Con esto en mente puedo afirmar que el nacimiento de la Filosofía fue consecuencia del nacimiento de la conciencia o “*Logos*”, es decir, de la atención: “con el nacimiento de la filosofía ve la luz una razón que abre la vida del hombre a un horizonte de fines, valores e ideales” (Pérez, 2011, p. 58). De tal manera que, contestando a la pregunta formulada anteriormente, la atención, entendida como conciencia o razón, es bisagra entre Psicología y Filosofía porque, mientras que es la fuente misma de la Filosofía, también es el principal objeto de estudio de la Psicología, al menos en la Antigüedad Helénica. Fructuoso (2006) afirma sin ambages:

El sentido etimológico del término psicología es el de tratado o estudio del alma. Alma, en efecto, es la traducción consagrada de la palabra *psyché* desde que la obra fundacional de la ciencia que hoy denominamos psicología, *Peri-psyché* de Aristóteles, fuera traducida al latín como *De ánima*, y al castellano como Del alma. Sin embargo (...), podemos traducir alma como mente, como principio de volición, de acción o de conducta, como conciencia” (p. 2).

En otras palabras, si la Filosofía es la conciencia de lo posible y de lo ideal (Pérez, 2011), y la Psicología es el estudio de esa misma conciencia por la que el hombre se abre a lo posible y a lo ideal, entonces el concepto de atención resulta central para ambas, por su función unitiva.

Baste lo dicho como evidencia para afirmar que, aunque en la actualidad la Psicología pretenda desligarse por completo de la Filosofía como una hija cuando se independiza de su madre, eso no significa que la Filosofía no tenga nada que enseñar a la Psicología, y viceversa.

Queda claro, pues, que para empezar esta tesina no puedo prescindir de los

prolegómenos filosóficos del concepto de atención, que son la semilla arcana de los modernos frutos de la Psicología. Ignorar estos orígenes sería como estudiar las consecuencias sin las causas, los resultados sin los principios, o en términos aristotélicos, los actos sin las potencias.

Bien supo señalar Wu (2014), refiriéndose a los errores que algunos autores han cometido al investigar la atención, que:

La cuestión metafísica no ha sido en gran medida una preocupación en el estudio empírico de la atención. De hecho, la cuestión puede parecer de poca importancia para los experimentalistas, una forma de ofuscar los resultados obtenidos del trabajo experimental. Por su parte, los filósofos han ignorado a veces el trabajo empírico, quizá por considerarlo irrelevante para las abstractas cuestiones teóricas que investigan (p 7).

Tan cierto es que algunos filósofos, poniendo toda su atención en lo universal, como sin duda la Filosofía lo exige, olvidan el valor de la experimentación empírica, como que algunos psicólogos excluyen lo universal de sus investigaciones por prestar su atención exclusivamente a la experiencia empírica.

Es evidente que estas actitudes de indiferencia tanto de psicólogos para con la Filosofía como de filósofos para con la Psicología no sólo no benefician a nadie, sino que entorpece la investigación de ambos abordajes. Esto en razón de que todo experimento está basado en una hipótesis, y toda teoría en una experiencia; toda hipótesis está compuesta por conceptos, y toda experiencia por los sentidos corporales: Si no hay claridad de conceptos tampoco hay experimentos plausibles; pero sin casos concretos tampoco hay teorías constatables. Y si esto aplica para la Psicología y la Filosofía en general, también aplica particularmente en el estudio de la atención, donde no cabe omitir ni lo empírico ni lo teórico, como Wu (2014) anota:

La tarea de la ciencia cognitiva no sólo es indagar la naturaleza con experimentos, sino también construir teorías de fenómenos psicológicos como la atención y otras facultades mentales. En el nivel teórico es donde importa contestar la cuestión metafísica, y es aquí donde filosofía y ciencia cognitiva empírica se encuentran (p. 8).

Es preciso, a efecto de esbozar sucintamente el análisis comparativo que me convoca, evitar los extremos mencionados, tomando en cuenta lo que Aristóteles (1985) recomienda:

Pero debemos también recordar lo que llevamos dicho y no buscar del mismo modo el rigor en todas las cuestiones, sino, en cada una según la materia que subyazga a ellas y en un grado apropiado a la particular investigación. Así, el carpintero y el geómetra buscan de distinta manera el ángulo recto: uno, en cuanto es útil para su obra, el otro busca qué propiedades tiene, pues aspira a contemplar la verdad (p. 142).

Partiendo de estas admoniciones podré sortear cualquier tipo de ostracismo metodológico, como es el caso del empirismo materialista que pudiera hacerme rechazar algunas teorías sobre la atención tachándolas de irrelevantes para la ciencia moderna, a la manera de un carpintero que desprecia el saber del geómetra, o como el racionalismo idealista que se niega a reconocer la utilidad práctica de los modernos experimentos para estudiar la atención, que sería como el geómetra despreciando la experiencia del carpintero.

Aristóteles (1985), al referirse a la importancia de definir la naturaleza de las cosas, dijo: “parece, pues, que el principio es más de la mitad del todo, y que por él se hacen evidentes muchas de las cuestiones que se buscan” (p. 143). *Ipsa facto* debo empezar por el principio y terminar por el final, aunque suene pleonástico, es decir, debo empezar por lo universal o potencial, a hombros de la Filosofía, que delimita con rigor los conceptos, y terminar por lo experimental o actual, en manos de la Psicología moderna, que describe imparcialmente los datos empíricos, para así contemplar ambas caras de la moneda sin detrimento de ninguna.

## **1.2 La Antigüedad Helénica**

Para comenzar, resulta útil remarcar lo que ya he afirmado anteriormente, que la Psicología era en un principio, es decir, para los griegos antiguos, el estudio de la atención en cuanto conciencia, lo que en ningún sentido niega que se suela asociar el término griego de “*psyché*” con el término latino de “*ánima*”, puesto que, según Fructuoso (2006) “dependiendo del sentido que atribuyamos al término alma diremos que la Psicología es la ciencia de la mente, la ciencia

de la conciencia, del inconsciente, de la conducta, de la personalidad o del conocimiento” (p. 3). Aquí vale la pena considerar lo que afirma Guthrie (1962) al respecto sobre el término “*logos*”:

La exposición que acabamos de efectuar ha intentado hacer más que asequible lo que un artículo de diccionario tiende inevitablemente a oscurecer, que palabra y pensamiento van al unísono, y que nociones que los griegos expresaban mediante una palabra idéntica estaban más estrechamente relacionadas en sus mentes de lo que lo están en las personas que carecen de una palabra de la misma extensión. Al leer griego es difícil y, en ocasiones, equivocado trazar una línea neta y firme entre dichas nociones (p. 400).

Las advertencias que subyacen a estas afirmaciones invitan a reconocer, por un lado, que el término “*psyché*”, del que la palabra Psicología está compuesto, es polisémico, y por otro lado, que el término “*ánima*”, aunque para una mentalidad moderna pueda estar cargado de una connotación religiosa, es en realidad equivalente al término “*Logos*”, o al menos lo es para Platón, adalid por excelencia de la Antigüedad Helénica, como demuestra Pájaro (2008) al afirmar sobre la concepción platónica de la “*psyché*”, lo siguiente:

Es un parecer generalmente aceptado el que nos presenta una configuración “triple” de *Psyché*, donde el auriga es afín al pensamiento, a la razón o a la inteligencia (*Noús, Lógos, Logistikón*); el caballo bueno al valor, al coraje o a la pasión (*Thymós*) y, el caballo díscolo, al deseo, a la incontinencia o al apetito (*Epithymia*) (p. 139).

Para aclarar la cita anterior, a continuación cito directamente a Platón (427 a. C. – 347 a. C.), quien narra el mito del carro alado al describir la naturaleza de la “*psyché*”:

Digamos, pues, que el alma se parece a las fuerzas combinadas de un tronco de caballos y un cochero; los corceles y los cocheros de las almas divinas son excelentes y de buena raza, pero, en los demás seres, su naturaleza está mezclada de bien y de mal. Por esta razón, en la especie humana, el cochero dirige dos corceles, el uno excelente y de buena raza, y el otro muy diferente del primero y de un origen también muy diferente (Platón, 1871, p. 291).

Pero como todo mito, es necesario descifrar su significado, y al respecto Pájaro (2008) ofrece una contundente explicación:

Este cuadro que nos obsequia el Fedro es la presencia de la lucha entre *Hýbris* (desmesura), representada por el “caballo malo”, y la *Sophrosýne* (templanza), representada por el “buen caballo”, que habrá de terminar, después de grandes dificultades y padecimientos, con la victoria del poder de la sabiduría y de la pasión conveniente (p. 147).

Por lo tanto, para Platón, la “*psyché*” es tripartita, y mientras dos de sus partes desean el bien, una tercera parte desea el mal. Y de estas tres partes, la atención sería la dimensión racional que tiende a la virtud, y que lucha contra la dimensión irracional, tendiente al vicio.

Este mito platónico revela entonces que, por el momento, la atención es la conciencia moral del alma que, encarnada por el cochero, comanda al caballo bueno o deseo del bien, dando una dirección a la vida y gobernando las pasiones desordenadas, para evitar el vicio.

Es por ello que Pájaro (2006) afirma que esta lucha entre el bien y el mal que se suscita en el alma es “la señal del surgimiento de una conciencia moral” (p. 148). Y confirmo lo dicho citando de nuevo a Platón (1871), quien hace uso de un segundo mito, el del alma alada, al intentar describir una vez más la naturaleza de la “*psyché*”:

El alma universal rige la materia inanimada y hace su evolución en el universo, manifestándose bajo mil formas diversas. Cuando es perfecta y alada, campea en lo más alto de los cielos, y gobierna el orden universal. Pero cuando ha perdido sus alas, rueda en los espacios infinitos, hasta que se adhiere a alguna cosa sólida, y fija allí su estancia; y cuando ha revestido un cuerpo terrestre, que desde aquél acto, movido por la fuerza que le comunica, parece moverse por sí mismo, esta reunión de alma y cuerpo se llama ser vivo (p. 292).

Este segundo mito del alma que pierde sus alas al encarnarse en un ser vivo se entiende mejor a la luz del mito de la caverna, que Morente (2014) resume al escribir que:

En *La República*, Platón compara los dos mundos: el mundo sensible y el mundo inteligible, o, como él lo llama, el cielo, el “*topus uranos*”, el lugar celeste; los compara a las sombras que se proyectarían en el fondo de una caverna oscura si por delante de la entrada de esa caverna pasasen objetos iluminados por el sol. Del mismo modo que entre las sombras proyectadas por esos objetos y los objetos mismos hay un abismo de diferencia, y sin embargo, las sombras son en cierto modo partícipes de la realidad de los objetos que pasan, del mismo modo los seres que contemplamos en nuestra existencia sensible, en el mundo sensible, no son más que sombras efímeras, transitorias, imperfectas, pasajeras, reproducciones ínfimas, inferiores, de esas ideas puras, perfectas, eternas, inmarcesibles, indisolubles, inmutables, siempre iguales a sí mismas, cuyo conjunto forma el mundo de las ideas (p. 78).

El alma universal es pues, la “*psyché*” perfecta que habita el “*topus uranos*”, mientras que el alma particular que desciende a un cuerpo y pierde sus alas, es la persona humana que al nacer en el mundo sensible carece de todo conocimiento. Más, a semejanza de una semilla que da lugar a un tronco cuyas ramas alcanzan las alturas del cielo, así también el alma particular puede alcanzar las alturas del mundo de las ideas conforme crece en edad, pero para ello es necesario un cuidado especial, así como es necesario barbechar para sembrar. Esta preparación, por la que el alma recupera las alas y alcanza el “*topus uranos*” perdido, es la formación de la conciencia, es decir, la educación de la atención, gracias a la cual se hace posible sortear el espejismo del mundo sensible, puesto que si “el espectáculo del mundo, que el mundo ofrece a los sentidos, es un espectáculo erróneo, falso, ilusorio” (Morente, 2014, p. 74), entonces la ausencia de atención suscitaría confundir el mundo sensible con el inteligible.

Entiéndase, por tanto, que la atención se identifica con las alas del alma, cuya función “consiste en llevar lo que es pesado hacia las regiones superiores, donde habita la raza de los dioses” (Platón, 1871, p. 292), es decir, hacia el “mundo de puras verdades, de puros entes, de puras realidades existentes, que es el mundo inteligible” (Morente, 2014, p. 74).

De tal suerte que, si “es divino todo lo que es bello, bueno y verdadero, y todo lo que posee cualidades análogas, y también lo es lo que nutre y fortifica las alas del alma” (Platón, 1871, p. 292), entonces tanto la fuente de energía como el fin último de la atención es lo ideal.

Pero no menos importante es su función secundaria, pues así como el cuerpo no sólo busca el alimento que le provee de fuerzas para levantarse sino que a la vez se aleja de las cosas que lo debilitan y lo hacen caer, así también la atención no sólo levanta al alma hacia lo bello, bueno y verdadero, sino que además escapa de “todas las cualidades contrarias, como la fealdad, el mal” (Platón, 1871, p. 293): lo feo, lo malo y lo falso deterioran la atención, que una vez formada, los evita a toda costa.

Para entender por qué la atención busca lo eterno o inteligible y abomina lo temporal o sensible, baste mencionar lo que Morente (2014) explica sobre el “*logos*” como concepto:

Lo que el geómetra dice de una figura, del círculo, por ejemplo, para definirlo, es el “*logos*” del círculo, es la razón dada del círculo. Del mismo modo, lo que Sócrates pide afanoso a los ciudadanos de Atenas es que le den el “*logos*” de la justicia, el “*logos*” de la valentía. Dar y pedir “*logos*” es la operación que Sócrates practica a diario por las calles de Atenas. Pues, ¿qué es este “*logos*”, sino lo que nosotros hoy llamamos “concepto”? Este es el concepto (p. 75).

Previamente afirmé que la atención era el “*Logos*” del alma (p. 6), en mayúsculas, entendiendo por “*Logos*” la conciencia, las alas de la “*psyché*” platónica. Pero si una de las muchas acepciones de “*logos*”, en minúsculas, es el concepto de una cosa, el conocimiento sobre la realidad de una cosa, entonces es correcto afirmar que el “*logos*” es fuente de “*Logos*”, es decir, que el “alimento” de la atención (“*Logos*”) son los conceptos de las cosas (“*logos*”). De tal manera que la atención es de naturaleza autopoietica y elíptica, pues se incrementa a sí misma, por sí misma, dando vueltas alrededor de sí misma, buscándose para expandirse.

Por poner un ejemplo de lo dicho: alguien puede creer que un objeto es pequeño al mirarlo en el espejo lateral de un auto, pero al mirarlo directamente, es decir, al dirigir su

atención hacia el objeto para adquirir un conocimiento de su tamaño real, descubre que el objeto era más grande de lo que parecía a simple vista. La imagen del espejo es el mundo sensible, el conocimiento del objeto es el mundo inteligible: los sentidos son al mundo sensible lo que la atención es al mundo inteligible. Pero y esto ¿Por qué es así? Para Platón, las ideas “son las esencias existentes de las cosas del mundo sensible. Cada cosa en el mundo sensible tiene su idea en el mundo inteligible” (Morente, 2014, p. 77), es decir que, los conceptos “son el modelo ejemplar al cual las cosas que vemos, oímos y tocamos se ajustan imperfectamente” (Morente, 2014, p. 77). La atención no puede, entonces, ser satisfecha con objetos sensibles, precisamente porque la propia naturaleza de la atención es racional y busca los objetos racionales, es decir, los conceptos, sirviéndose de los objetos sensibles para alcanzar aquellos.

Haciendo un símil con el cuerpo, sería una zafiedad el tratar de saciar el hambre del estómago a punta de ideas, porque es la propia naturaleza física del cuerpo la que exige objetos materiales para su satisfacción. Así, la atención, por ser ella misma ideal, necesita de ideales para existir: “Al pan, pan, y al vino, vino”, como dice el dicho, y al “Logos”, “logos”.

A este mismo tenor escribe Guthrie (1962) que para Heráclito “ensimismarse uno en su propio mundo es matar de inanición al elemento racional separándolo del Logos universal y verdadero, del que debería alimentarse” (p. 406): El alma que ignora lo eterno, lo ideal, lo inteligible para servirse de lo temporal, lo real, lo sensible, debilita su propia atención, y por eso la atención, por su propia salud, se sirve de lo temporal para alcanzar lo eterno, y no al revés.

Este aporte platónico no dista mucho del aporte de Heráclito (540 a. C. – 480 a. C.), que abordaré a continuación siguiendo a Fructuoso (2006) cuando afirma que:

El ceder a los deseos es causa para Heráclito de pérdida del alma, pues concibe a ésta como ilimitada y dotada del grado máximo de razón o de lógos. Esta alma racional o mejor dicho, estas almas racionales, van husmeando la muerte en vida y tienen su mayor enemigo en los deseos. Aquellas que cedan a los deseos perecerán, pero las que no cedan y por ello alcancen el conocimiento de la verdad, de la ley o del lógos que rige

al universo, podrán tener un nuevo destino tras la muerte del cuerpo o su desecación. Pues, al parecer, lo que es bueno para la salud del alma, lo seco, es malo para la salud del cuerpo e implica su muerte y viceversa. Queda claro, pues, que Heráclito liga la inmortalidad del alma al conocimiento (p. 16).

Si esto es así, entonces el hecho de que la atención busque el conocimiento para mantenerse saludable no significa que la persona humana esté obligada a satisfacer esta necesidad, así como un cuerpo anoréxico no está obligado a alimentarse aunque lo necesite. En otras palabras, el alma necesita de la atención para ser plenamente un alma, pero bien puede negarle su alimento y padecer la enfermedad de la humedad, en términos heraclíteos, es decir, del vicio. Por otro lado, su opuesto, el término “seco”, hace referencia al estado del alma saludable, que por estar unida al “*Logos*” universal, puede practicar, en consecuencia, la virtud.

Es así que la atención es para Heráclito como un fuego ardiente que todo lo consume y todo lo consuma: todo lo consume porque es insaciable en cuanto que siempre puede adquirir más conocimiento, y todo lo consuma por el carácter vinculante del conocimiento, que conecta lo que parecía no tener relación entre sí (objeto-objeto, sujeto-objeto y sujeto-sujeto).

Por eso el alma que no alimenta este fuego de la atención se humedece, mientras que aquella que lo alimenta seca cada vez más: a la persona húmeda se le considera desalmada o malvada, y a la seca se le considera eudaimónica o bondadosa, siendo así que la salud equivale a hacer el bien, y la enfermedad a hacer el mal. Añádase lo que según Guthrie (1962) Heráclito dijo: “el orden completo del mundo es un fuego siempre vivo, eterno” (p. 407), de tal modo que un alma sin atención es como un caos donde reina la enfermedad del vicio que hace el mal, mientras que un alma con atención es como un orden donde reina la salud de la virtud que hace el bien. Así, la atención heraclíteica, entendida como el fuego de la razón, mantiene el orden racional del alma en su totalidad, calentándola y secándola siempre que la dimensión irracional empiece a humedecerla y enfriarla. Al respecto Guthrie (1962) detalla que:

El aspecto material del Logos es el fuego. De aquí se desprende que la razón divina en

toda su pureza sea caliente y seca. Aunque no sea un mero símbolo de una abstracción, el fuego representa para Heráclito la forma más elevada y pura de la materia, el vehículo que conduce al alma y a la inteligencia, o, más bien, el alma y la inteligencia en sí (p. 407).

De esta manera es entendible que la salud mental dependa de qué tan “seca” sea el alma, es decir, de qué tan caliente arda el fuego del “Logos” (atención) con las llamaradas del “logos” (conceptos) en ella. La idea es clarísima: la atención, a la manera de una fogata, necesita consumir conocimiento para mantenerse encendida, viva, por lo que a mayor conciencia, mayor salud para el alma, y a mayor ignorancia, mayores serán sus enfermedades.

Lo reitero, si esto sucede así y no de otra manera es porque la atención de un alma que tiene conocimiento del bien, de la verdad y de la belleza, no hace más que hacerse una con el “Logos” universal, del que Guthrie (1962) afirma que, para Heráclito, es “lo que regula todos los acontecimientos, una especie de ley universal del devenir” (p. 401), ya que “todas las cosas acontecen de acuerdo con este Logos” (Guthrie, 1962, p. 401), pues “el Logos es tanto pensamiento humano como el principio rector del Universo” (Guthrie, 1962, p. 403). Así, si todo el cosmos es regido por este orden racional, el alma con atención lo que hace es adherirse al régimen de esta razón que rige el cosmos, y así como el “logos” de los conceptos se une al fuego de la atención para mantenerla viva, así también la atención se une al “fuego eterno” que lo gobierna todo para mantenerse viva: Del mismo modo que un ciudadano se vuelve corrupto cuando no contempla la ley de su *polis*, así también el alma cuya atención no se somete al “Logos” universal termina por corromperse y corromper todo lo que la rodea.

Esto encaja perfectamente con lo propuesto por Platón en el mito de los caballos: si la atención, que es el cochero, ignorando el bien, da rienda suelta al caballo malo, el alma cae en la desmesura del cuerpo, se enferma de locura, pues la ley que no se conoce es ley que no se respeta. No obstante, y en consonancia con la analogía jurídica, *ignorantia legis non excusat*, pues quien por ignorancia incumple la ley, no por ello queda exento de cumplir la sanción

correspondiente a su falta, y en este caso, el alma que hace el mal por ignorancia, no por ello dejará de padecer la enfermedad que el ejercicio del vicio propicia. Así, la atención emerge únicamente cuando prima lo interno del alma sobre lo externo del cuerpo, lo ideal sobre lo real, como afirma Castillo (2006) cuando explica un pasaje del Fedón de Platón:

La vida del alma es la muerte del cuerpo y sólo cuando éste muere puede aquella recuperar la salud, la libertad de volar por el mundo de las ideas que contempló en la llanura de la verdad antes de ser desterrada a la cárcel del cuerpo. Es el profundo sentido de las palabras socráticas sobre la segunda navegación, es decir, el abandono de la exterioridad para entrar en el interior de uno mismo donde habita lo divino (p. 26).

En otras palabras, si el cuerpo no “muere” en el sentido de ser gobernado por la atención, y si ésta no prima sobre la irracionalidad del vicio, entonces el cuerpo “mata” la atención, y cumple por este asesinato la condena de padecer su propia locura, reduciendo al alma a la condición de bestia arrastrada por sus más bajas pasiones: A la manera de un pez, que mientras está bajo el agua goza del derecho a la vida, pero que si transgrede los límites del mar es condenado a morir, así también la atención, mientras se mantiene dentro de los límites del mundo inteligible e interior goza de perfecta salud, más si permanece demasiado tiempo en el mundo sensible y exterior se encontrará con que ahí no puede más que destruirse a sí misma. El agua es al pez lo que la verdad, belleza y bondad eternas e inmutables son a la atención.

De esta manera se entiende mucho mejor por qué para los filósofos de la Antigüedad Helénica la Filosofía era una cuestión de vida o muerte, y por qué ponían todo su esmero intelectual en permanecer unidos al “Logos” divino, sin éste no hay virtud, ni salud, ni plenitud.

Entonces la atención, aunque es eidética (Guthrie, 1981) en cuanto razón teórica, pues consiste en el ejercicio intelectual de conocer la verdad de la realidad, lo que se denomina Metafísica: “para el filósofo, la actividad teórica es independiente de intereses y necesidades: no es realizada para obtener un fin, sino que ella misma es el fin perseguido” (Pérez, 2011, p. 59), pero también es óptica en cuanto razón práctica, porque pone en acto los ideales de la

Ética: “es precisamente esa actividad teórica desvinculada de los intereses de la vida la que tiene una repercusión práctico-moral. La contemplación, por ser desinteresada, tiene un significado moral” (Pérez, 2011, p. 59).

Y es que cuando la atención contempla en su interior el mundo de las ideas, el simple acto de entrar en contacto con los ideales de bondad, belleza y verdad, remodela toda el alma: *bonum est diffusivum sui*, es decir, que la atención es como un espejo que refleja lo que se le ponga delante, por lo que si contempla el bien luego el alma hace el bien, si contempla la verdad luego expresa la verdad, si contempla la belleza luego muestra esa belleza, renovando así todas las esferas de la existencia humana con su puro contemplar (Pérez, 2011).

Más esto mismo ocurre también a la inversa, como afirma Platón por boca de Sócrates, para quien la causa de toda maldad es la ignorancia. Sobre esto Morente (2014) afirma que:

Para Sócrates, el interés fundamental de la filosofía era la moral: llegar a tener de las virtudes y de las conductas del hombre conceptos tan puros y tan perfectos que la moral pudiese aprenderse y enseñarse como se aprenden y se enseñan las matemáticas, y que por consiguiente, nadie fuera malo. Porque la convicción de Sócrates es que el que es malo es porque no sabe (p. 76).

Es así que la educación de la atención determinará la bondad o maldad de las almas, es decir, qué tan bien cuidan de sí mismas, de sus propias vidas. Por eso Castillo (2006), cuando aborda el concepto socrático del alma según Platón, afirma: “el cuidado de uno mismo exige previamente el conocimiento de la propia conciencia interior, pues el hombre no es el cuerpo, ni el alma y el cuerpo juntos, sino el alma misma como principio de conocimiento y vida” (p. 26).

Es gracias a la atención que el alma puede componer “la melodía de la vida racional, reflexiva y feliz” (Castillo, 2006, p. 27), a semejanza de un músico que, conociendo las leyes de la armonía sonora, puede ejecutar sonatas recreadoras del alma. Sin atención el alma es como un “músico” que toca notas al azar, sin provocar deleite en el oyente, por ignorar las reglas de la belleza musical, ofreciendo un ruido que raya en la irracionalidad de lo falso, lo malo y lo feo.

Por ende, si la atención es tanto conciencia moral que da cuenta de lo bueno y lo malo, como conciencia objetiva, que da cuenta de lo verdadero y lo falso, y además conciencia estética, que da cuenta de lo bello y lo feo, es por ello que formar la atención consiste en aprender a usar el mundo sensible, es decir, lo malo, lo falso y lo feo, como trampolín o escalera para alcanzar el mundo inteligible, sin olvidar que el conocimiento de lo sensible es imperfecto:

El conocimiento de los sentidos, o *doxa*, es rechazado por Platón como un conocimiento de lo aparente y falso, en tanto que el inteligible o *episteme* es concebido como conocimiento de lo verdadero. Pero aún diferencia Platón dos tipos de conocimiento dentro de cada uno de los anteriores. Dentro del sensible señala dos grados, la *eikasía* y la *pistis*. La *eikasía* se corresponde con el conocimiento de las imágenes, en tanto que la *pistis* es el conocimiento de los objetos sensibles (Fructuoso, 2006, p. 24).

Luego continúa Fructuoso (2006) con los dos tipos de conocimiento perfecto, opuesto a los anteriores: “dentro de la región del conocimiento inteligible o *episteme*, el primer grado corresponde al pensamiento discursivo, *dianoia* (...). El segundo grado, la *noesis*, es el conocimiento supremo, el conocimiento de las ideas en sí mismas” (Fructuoso, 2006, p. 24).

Quedando esto claro, cabe puntualizar que, aunque pudiera parecer que Platón y Heráclito sugieren que el mundo sensible no tiene nada de bueno, bello y verdadero, la realidad es que dicho mundo se vuelve un obstáculo para el alma sólo en la medida en que la atención se relaciona con él como si fuera un fin en sí mismo. En otras palabras, es lícito afirmar que tanto para ambos autores, el mundo exterior es un medio sensible cuyo fin inteligible es el mundo interior, pero resultaría ingenuo siquiera imaginar que la cosmovisión antigua tuviera tan demarcados estos mundos, que más bien se les mostraban íntimamente compenetrados. Así, los sentidos son “canales a través de los cuales, como también por medio de la respiración, nos imbuimos en el Logos (...), se los compara con las ventanas a través de las cuales «la inteligencia (noús) que existe en nosotros», en nuestras horas de vela, se asoma y, entrando en contacto con lo que la rodea, «aumenta el poder del pensamiento»” (Guthrie, 1962, p. 405).

Estos aportes de Platón y Heráclito concuerdan con lo que Aristóteles (384 a. C. – 322 a. C.) llegase a plantear sobre las partes del alma, a saber, que:

Una parte es irracional y la otra tiene razón (...). Parece que hay también otra naturaleza del alma que es irracional, pero que participa, de alguna manera, de la razón (...). También en el alma debemos considerar no menos la existencia de algo contrario a la razón, que se le opone y resiste (...). De lo irracional, una parte parece común y vegetativa, es decir, la causa de la nutrición y el crecimiento (...). Así también lo irracional parece ser doble, pues lo vegetativo no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo, y en general lo desiderativo, participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece (Aristóteles, 1985, pp. 154-155).

Así, con todo y sus matices, también para Aristóteles el alma es el lugar de las formas en potencia (Guthrie, 1981), la sede de todo acto posible, la posibilidad de realización del bien, la verdad y la belleza, campo de batalla donde la atención, en cuanto conciencia moral, lucha contra los impulsos irracionales, propios del cuerpo, y en cuanto voluntad, contra los deseos irracionales, propios de la ignorancia: “todo malvado desconoce lo que debe hacer y de lo que debe apartarse, y por tal falta son injustos y, en general, malos” (Aristóteles, 1985, p. 178).

Dicho lo dicho, falta explicar ahora por qué la atención lucha contra los deseos irracionales de la ignorancia, y con este propósito abordaré el aporte aristotélico a continuación. Primero, debo hacer hincapié en el hecho de que la atención no sólo conoce el bien sino que quiere realizarlo, y es la práctica del bien lo que denomina elección, pues “la elección va acompañada de razón y reflexión” (Aristóteles, 1985, p. 185), y la libertad de la voluntad no es sino hacer el bien: “el objeto de la voluntad es el bien” (Aristóteles, 1985, p. 188). En otras palabras, que la atención, como fenómeno a la vez cognitivo y volitivo, existe cuando conoce la verdad, y deja de existir cuando deja de elegir libremente la realización del bien. O en otras palabras, que el alma sin atención ignora la verdad y hace el mal, y por lo tanto es irracional:

La elección no es común también a los irracionales, pero sí el apetito y el impulso; y el

hombre incontinente actúa por apetito, pero no por elección; el continente, al contrario, actúa eligiendo, y no por apetito (...). Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es deliberadamente deseado, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance, porque, cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación (...). Así, para el hombre bueno, el objeto de la voluntad es el verdadero bien; para el malo, cualquier cosa (...). El hombre bueno, en efecto, juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se le muestra la verdad (...). La mayoría, en cambio, se engaña, según parece, a causa del placer, pues parece ser un bien sin serlo (Aristóteles, 1985, p. 183; 184; 188; 189).

De ello resulta que la atención también determina el grado de belleza del alma, puesto que, así como el cuerpo permanece en forma cuando hace ejercicio físico, también el alma que se ejercita en la virtud, por el conocimiento de la verdad, se mantiene saludable, y hasta admirable, atractiva: “el bien tiene muchos aspectos y uno de ellos es la belleza” (Aristóteles, 1985, p. 429), pues así como la mirada huye de lo horrendo y se complace contemplando lo bello, así también la atención se conmueve admirando la belleza de un alma virtuosa.

Sin embargo, a pesar de que en todo esto existe consenso entre Platón, Heráclito y Aristóteles, no en poco faltó acuerdo, y aunque sería excesivo exponer con detalle todas sus diferencias, cabe mencionar que Aristóteles representa un deslinde de la tradición filosófica que lo precedió, pues como afirma Guthrie (1981): “gran parte de su contribución original a la filosofía adoptó la forma de la crítica a sus predecesores” (p. 1), ya que para él no existe tal cosa como un mundo platónico de ideas, ni un fuego heraclíteo de la razón más allá de la experiencia, sino que las ideas son forma, o esencia, de la materia, de las sustancias, de tal modo que la atención intuye lo universal “en” lo particular, lo uno “dentro” de lo múltiple, el concepto “inmanente” al objeto sensible, el conocimiento “implícito” en las cosas: En esto es que consiste, a grandes rasgos, y con todas las consecuencias lógicas resultantes, el viraje del trascendentalismo al inmanentismo, del idealismo al realismo, como explica Morente (2014):

Para Aristóteles el mundo, este mundo en que vivimos, el mundo sensible de las cosas tangibles y visibles, es al mismo tiempo un mundo inteligible. Las sustancias “son”, existen, y además de ser y existir son inteligibles; nosotros podemos comprenderlas (...), porque tienen y están impregnadas de inteligibilidad. Son inteligibles porque su ser se descompone en el ser puro y simple existencial y en la esencia inteligible, la vieja idea de Platón, que ha descendido del cielo a la tierra, para juntarse con la existencia y dar la sustancia (p. 99).

No sin razón Guthrie (1981) afirmó de Aristóteles que es “el último de los filósofos antiguos y el primero de los modernos” (p. 7). Su legado deja sembrada la semilla de la futura Psicología empírica, de la que se le considera pionero (Fructuoso, 2006), y tendrá una inmensa repercusión en futuros autores como Tomás de Aquino, cuyo aporte es, salvando las distancias, terminológicamente aristotélico. No puedo más que concluir este apartado afirmando que hasta ahora, la atención es conciencia, ya como inteligencia teórica, ya como voluntad práctica.

### **1.3 La Edad Media**

Si la Filosofía griega es el cimiento sobre el que se fundamenta la cultura occidental, me atrevo a afirmar que la Escolástica medieval (la Filosofía teológica de los cristianos europeos nacidos entre el siglo V y el siglo XVI), erigida sobre la fuente griega, hace las veces de pilar, e incluso de columna vertebral, en lo que hoy se conoce como Occidente. Los filósofos griegos heredaron su cosmovisión a los escolásticos, como una especie de plataforma intelectual sobre la cual situarse para reconocer el sentido del cosmos, pero también su misión, la de “crear una conciencia racional de la humanidad por la que ésta sea «llevada al camino de una auténtica humanidad” (Pérez, 2011, p. 61): formar la atención de las futuras generaciones.

Esto implica afirmar que la atención, como conciencia racional resultante de un proceso de formación, seguirá necesitando para su desarrollo, también en la Edad Media, de la Filosofía. Pero a diferencia de sus “ancestros” griegos, los escolásticos, sometidos al Imperio Romano, de Religión católica, no se contentan con la Filosofía para formar la atención de las nuevas

generaciones, sino que consideran imprescindible también la Teología: *Philosophia ancilla theologiae*, la Filosofía, como razón natural, al servicio de la Teología, como razón sobrenatural, pues en la Edad Media “ha sido la teología esencialmente filosofía; ha concebido los dogmas, la razón los ha defendido” (Hegel, s. F., p. 161), se ha cristianizado la educación de la atención.

De tal modo que, si la formación greco-latina de la atención era una labor propia de la Filosofía, y ésta era exclusivamente griega hasta antes de la Edad Media, la característica principal de la formación medieval de la atención es la complementariedad entre lo griego y lo judeo-cristiano, entre lo racional y lo supra-racional, es decir, entre una ciencia antigua y una religión nueva, la de Cristo. Morente (2014) advierte este hecho y reconoce que:

El saber humano durante la Edad Media se dividió en dos grandes sectores: teología y filosofía. La teología son los conocimientos acerca de Dios y filosofía los conocimientos humanos acerca de las cosas de la Naturaleza. Sigue designando la palabra filosofía a todo conocimiento salvo el de Dios (p. 18).

Y este no es un tema menor, puesto que entre lo antiguo y lo medieval hay un salto sustancial de contenido conceptual, un “salto de fe” con profundas repercusiones en el concepto de atención. Aunque los escolásticos, al servirse de la filosofía platónica y aristotélica para esclarecer y enseñar su propia doctrina católica, llegaron a estar de acuerdo con no pocas conclusiones de sus predecesores griegos, esto no significa que el contenido conceptual de dichas conclusiones fuese idéntico al de la Antigüedad Helénica, pues si ahora la Teología influye en la Filosofía, así como la fe influye en la razón, no cabe duda de que la novedad del Cristianismo era inaccesible para los griegos, y por ende, aunque a veces parezcan converger en muchos puntos, tales conclusiones compartidas no siempre tiene el mismo significado para el pensamiento griego que para el cristiano: “este paso de la creatura al Creador no podía ser un paso aristotélico, puesto que Aristóteles nunca concibió a Dios más que como un motor inmóvil en el cual no existe fuerza creadora alguna” (Xirau, 1990, p. 143). Verbigracia, Tomás de Aquino (1225 d. C. – 1274 d. C.) ve en el motor inmóvil aristotélico a la Santísima Trinidad.

Otro ejemplo de lo que trato de hacer ver, antes de avanzar, lo da Guthrie (1953):

*theos*, la palabra griega que tenemos presente cuando hablamos del dios de Platón, tiene primordialmente un valor predicativo. Es decir, que los griegos no afirmaban primero, como hacen los cristianos o los judíos, la existencia de Dios, y procedían después a enumerar sus atributos, diciendo «Dios es bueno», «Dios es amor», y así sucesivamente. Más bien se sentían impresionados o atemorizados por las cosas de la vida y de la naturaleza notables por su capacidad de producir placer o miedo, y decían «Esto es un dios», o «Aquello es un dios». Los cristianos dicen «Dios es amor»; y los griegos: «El amor es *theos*», o sea, «es un dios» (p. 35).

Entonces, si tanto el concepto griego como el cristiano de atención es profundamente logocéntrico, como a continuación quedará demostrado, no ha de suponerse por ello que el concepto griego de “*Logos*” sea idéntico al concepto cristiano. La inculturación de conceptos implica siempre una apropiación, y si para Heráclito el “*Logos*” universal es impersonal, los cristianos usarán el término “*Logos*”, para referirse a Cristo, un ser personal (Zañartu, 2012).

Como queda evidenciado, la asimilación que la Iglesia Católica hizo de la Filosofía helénica fue un proceso aditivo, porque lo filosófico se agregó como complemento de lo teológico, dando lugar a nuevas acepciones de términos antiguos, pero también fue un proceso sustractivo, porque se eliminaron algunas incompatibilidades conceptuales como la afirmación aristotélica de la mortalidad del alma, por poner un ejemplo. Y lo mismo sucedió con el concepto de atención en cuanto conciencia, que fue adoptado y adaptado a la luz del Cristianismo, por autores como Agustín de Hipona por la vía platónica, o Tomás de Aquino por la vía aristotélica.

Es con esta labor en mente que nacieron las universidades medievales, que eran como la atención de un “alma” recién alumbrada, la de la sociedad feudal, porque jugaban el papel de conciencias rectoras, que ayudaban a las autoridades estatales a separar lo bueno de lo malo, divulgar lo verdadero y condenar lo falso, fomentar el elogio a la virtud y el castigo al pecado, etc. Y es que, como afirma Andere (2011) a pies juntillas: “la mejor manera de promover el

desarrollo es creando condiciones que permitan la libre interacción de las ideas” (p. 95), condiciones que el *studium generale* de las primeras universidades ofreció para que interactuasen libremente lo filosófico y lo teológico, en favor de lo político. Es por ello que la pedagogía utilizada en la formación de la atención de los *bacalaureatus* era la *disputatio*, que recuerda mucho el litigio romano, con jueces, abogados, quejosos y acusados:

El método que siguen los filósofos de la Edad Media no es solamente, como en Aristóteles, la deducción, la intuición racional, sino que además es la contraposición de opiniones divergentes. Tomás de Aquino, cuando examina una cuestión, no solamente deduce de principios generales los principios particulares aplicables a la cuestión, sino que además pone en columnas separadas las opiniones de los distintos filósofos, que son unas en pro y otras en contra; las pone frente a frente y las critica unas con otras, extrae de ellas lo que puede haber de verdadero y (...) de falso. Son como dos ejércitos en batalla; son realmente una reviviscencia de la dialéctica platónica. Y entonces el resultado de esta comparación de opiniones diversas, complementado con el ejercicio de la deducción y de la prueba, da lugar a las conclusiones (Morente, 2014, p. 30).

Es entendible, por tanto, que si para los antiguos filósofos griegos el propósito principal de la educación es “formar ciudadanos civilizados y virtuosos” (Andere, 2011, p. 99), y para los *paedagogus* romanos lo educativo giraba en torno a la retórica y la oratoria (Andere, 2011), para los escolásticos como Tomás de Aquino, síntesis de la tradición griega y latina, la educación será, por un lado, “el instrumento para la búsqueda de la verdad (...), y el esparcimiento del conocimiento” (Andere, 2011, p. 99), a lo griego, y por otro lado, “una forma más técnica (científica) de enseñar la lectura y la escritura” (Andere, 2011, 103) a lo romano.

De manera tal que de ahora en adelante la formación de la atención quedará condicionada por una metodología mixta, caracterizada por el énfasis en la lecto-escritura, pero al servicio de una cosmovisión cristiana, caracterizada por la dicotomía pecado/salvación. Andere (2011) reconoce este hecho al escribir que: “la verdadera conexión de la educación

espiritual (carácter, moral) y la educación escolar (técnica), que permanece hasta nuestra época tuvo lugar en la Edad Media con el crecimiento e influencia de los monasterios y sus escuelas monásticas” (p. 104).

Sin embargo, a diferencia de los propósitos griegos y romanos, el fin principal de la educación escolástica es la salvación de las almas (Martín, s.f.), lo que presupone, por un lado, la inmortalidad del alma (Tomás de Aquino, 2014), y por otro, la existencia del cielo y del infierno, que son estados de conciencia perpetuos, correspondiendo el cielo a un premio por una vida virtuosa y el infierno a un castigo por una vida pecaminosa. Y es en torno a estos destinos finales que gira toda la educación medieval, puesto que si los monjes “redactan e iluminan códices en su *scriptorium*, leen libros en la biblioteca e imparten enseñanza gramatical y teológica en la escuela, donde acuden jóvenes que desean aleccionarse en el oficio religioso” (Prieto, 2017, p. 65), esto no lo hacen en aras del conocimiento mismo como los griegos, o la persuasión para convencer al oyente, como los romanos, sino que “estas lecturas tenían un carácter ascético más que intelectual, por cuanto su finalidad era la contemplación de Dios” (Guijarro, 2008, p. 444), y esta contemplación no tenía otro fin que encarnar el “*Logos*”, a semejanza de Cristo que es el “*Logos*” encarnado (Larchet, 2020). Más para lograrlo el alma necesita la salud que ofrecen los sacerdotes y monjes, médicos del alma que a acercan a Dios:

Están entre nosotros solamente para hacer alabanza a Dios y dar bendición al pueblo en las iglesias, y mejor conocer las Sagradas Escrituras (...). Curan las enfermedades espirituales mostrando a los hombres las virtudes humanas y divinas (bondad, justicia, nobleza, misericordia, voluntad, señorío y poder) (...). Deben curar por confesiones, penitencia y buenas obras (Da Costa, 2006, pp. 133-135).

Y es que ahora lo religioso no es un mito aleccionador como podría parecerle a los filósofos griegos, ni es una opción más entre otras como les pareció en un principio a los romanos, sino que es el centro de la vida pública y privada, como a continuación demostraré.

Esta es la razón por la que “las iniciativas llevadas a cabo por las instituciones

eclesiásticas muestran una clara preocupación por la formación de la sociedad en general y de los miembros de la comunidad religiosa en particular” (Prieto, 2017, p. 66), de ello dependía no sólo la vida temporal del Sacro Imperio Romano, sino también la edificación del Reino de los cielos, es decir, el reinado de Jesucristo sobre las almas, por lo que como afirma Guijarro (2008): “el programa clásico de las Artes Liberales (*Trivium* y *Quadrivium*) se convirtió así en un medio para alcanzar el fin último: la comprensión de las Sagradas Escrituras” (p. 444), que a fin de cuentas equivale a la contemplación del misterio Dios, y con ella, la sumisión a su Iglesia.

De tal modo que la Universidad, que implicó la escolarización de la Filosofía por medio de currículos delimitados rigurosamente y métodos de enseñanza formalizados (Estermann, 2001), en el fondo formaba la atención de religiosos (sacerdotes y monjes) con miras a que luego ellos fueran los formadores de la atención del pueblo, en su mayoría campesinos sin deseos ni posibilidad de recibir una educación formal, por estar al servicio de señores feudales.

En este contexto, las autoridades eclesiásticas seguían el epítome educativo de Beda el Venerable, quien afirmaba que “nadie debería guardar el conocimiento para sí mismo cuando podría mejorar la condición de la gente difundíéndolo” (Guijarro, 2008, 445), por lo que la misión de la Iglesia fue formar la atención de todo aquél que así lo solicitara, sin hacer de la educación algo obligatorio para toda la población, o algo privativo a la manera de un producto de mercado. En otras palabras, las decisiones de la Iglesia en materia de política educativa eran primordialmente inspiradas por la Teología, puesto que, como afirma Donoso Cortés: “En toda cuestión política va envuelta una cuestión teológica” (De Villalmonte, 2009, p. 391), de tal modo que la educación de la atención recibiría un nuevo rostro a manos del Cristianismo.

Es crucial entonces ahondar un poco en la cuestión religiosa, para entender mejor de qué manera influyó lo religioso en el concepto de atención. Huxley (2014) reconoce que “la religión y, en su acepción más amplia, más nebulosa, el misticismo, ocupan un lugar importante en la vida humana”, y más adelante afirma que “la práctica de la religión mística entraña la práctica del ascetismo” (p. 130). Lo religioso implica lo místico, que hace referencia al sentido

del misterio, es decir, a la apertura que el hombre tiene respecto a Dios. Lo místico implica lo ascético, que hace referencia a un sacrificio, es decir, a la necesidad del hombre de perfeccionarse para asemejarse a Dios (Larchet, 2020). Para Chesterton (1933) el místico es el “hombre de mente clara” (p.7), y el misticismo es “la forma más gigantesca de sentido común” (Chesterton, 1933, p.7), mientras que para Tomás de Aquino, el sentido común es una potencia que discrimina los objetos sensibles y los distingue unos de otros, de suerte que, si lo religioso influye sobre la atención, este influjo implicará que lo místico, por un lado, es decir, el conocimiento y la experiencia de Dios, y lo ascético, por otro lado, es decir, las prácticas para ser semejante a Dios, serán las dos pilastras sobre las que se sostendrá la atención.

Xirau (1990) afirma sobre lo místico que “la apertura al misterio es, en esencia, un acto de fe; una fe que es extra-racional, pero no irracional” (p. 152). A su vez, Larchet (2020) describe lo ascético como una práctica por la que “el cristiano (...), se despoja del «hombre viejo» y «se reviste de Cristo»; actualiza el cambio que el bautismo ha realizado de forma potencial en él: la sustitución de la naturaleza caída por la naturaleza restaurada y deificada en Cristo” (p. 10). Por lo místico, la atención conoce y acepta la fe, por lo ascético, practica la fe.

Es indudable, como ya había afirmado, que la Religión engendra significativas discrepancias de contenido entre la concepción griega y la cristiana de atención, pero eso no significa que el concepto cristiano de atención sea completamente distinto del griego. Tomás de Aquino “bautizó” a Aristóteles, retomando su *De anima* para concebir la atención cristianamente:

La psicología de Santo Tomás, al igual que su filosofía de la naturaleza, se acerca a la filosofía aristotélica. Como Aristóteles, piensa Santo Tomás que el alma humana está compuesta de diversos grados (vegetativo, nutritivo, motriz, intelectual pasivo e intelectual activo) (Xirau, 1990, p. 148).

En su *Quaestio disputata de anima*, Tomás de Aquino (2014) afirma con Aristóteles, que la operación propia del alma, que es el intelecto, es decir, la atención, trasciende lo sensible y es independiente del cuerpo, pues no emerge de ningún órgano corporal, pero necesita de los

sentidos corporales y del mundo sensible para adquirir conocimiento abstracto. Así, el alma es acto en cuanto cuerpo vivo, es decir, en cuanto materia orgánica, pero es forma en cuanto atención, es decir, en cuanto potencia sobrenatural. Por tanto, Aristóteles y Tomás de Aquino están de acuerdo en que, como parte superior del alma, lugar donde residen los ideales potenciales, la atención es el acto en potencia de conocer las esencias de todo lo conocible, y por ende, sólo existe cuando efectivamente conoce algo, dejando de existir cuando deja de conocer, pues este “lugar” es el conocer mismo, lo que equivale a decir que atención es intelecto agente y posible, inteligencia conociendo la verdad y voluntad deseando el bien.

Esto implica que en la Edad Media, la atención, en cuanto inteligencia, es formada con conocimiento filosófico o natural, es decir racional o de razón, y con conocimiento teológico o místico, es decir, supra-racional o de fe, pero en cuanto voluntad, es formada por medio del ascetismo, es decir, la puesta en marcha de lo aprendido por fe y razón. Como bien afirma Estermann (2001): “Es la fe la que ‘ilumina’ a la razón en su limitación estructural, y eleva sus conocimientos al nivel del conocimiento sobrenatural” (p. 91), para que así la atención pueda ver todas las cosas con la “mirada de Dios”, contemplándolas a la luz de la razón sobrenatural.

De tal manera que, para formar la atención, al alma ya no le basta con adquirir conocimiento de los objetos inteligibles, es decir, no le basta la Filosofía de los griegos, pues “la filosofía es el camino de las otras ciencias, pero quien se detiene en ella cae en la oscuridad” (Xirau, 1990, p. 152), ni tampoco los magnos discursos romanos, sino que necesita a Cristo, quien por ser la unidad entre humanidad y divinidad, ofrece al alma la comunión con Dios.

La Religión no era una materia más en el currículo universitario, era su razón de ser, teoría y práctica confluían en la fe porque la existencia humana estaba compenetrada por Dios. En la mirada medieval “Dios aparecía por doquier” (Taylor, 2014, p. 746); pues para ella “no era posible separar los acontecimientos corporales de su significado espiritual (...). Todo representa a Dios, Dios se encuentra en todo, en todas partes” (Da Costa, 2006, p. 136).

Esto no resulta del todo incompatible con el *corpus aristotelicum*, pues también para

Aristóteles “Dios es la esencia de las cosas realizadas en este mundo” (Morente, 2014, p. 99), pero Cristo hace que esa misma afirmación aristotélica desemboque en prácticas medievales inéditas, hecho que puede apreciarse, por ejemplo, en las obligaciones de los maestros medievales, quienes debían “preocuparse por los problemas y dificultades de sus alumnos, no sólo en lo concerniente a los estudios sino también en lo referido a su salud física y espiritual” (Prieto, 2017, p. 91), lo que dista considerablemente del modo de proceder del maestro griego.

Y esto es así porque Cristo, al auto-revelarse como Dios verdadero, ofrece un conocimiento divino que marca un antes y un después en la historia de la humanidad, y por ende, en la manera de concebir la atención: un cambio teológico implica siempre un cambio antropológico: de cómo se concibe a Dios nace, en efecto, el cómo se concibe al hombre. La obra del Aquinate es un claro ejemplo de lo que acabo de aseverar, como se verá en seguida.

Para Tomás de Aquino (1964), Dios es la existencia *per se*, puesto que, si existir es forma en acto y la esencia es materia en potencia, y dado que en Dios no hay potencia ni materia, por ende, la esencia de Dios es su misma existencia. De ello se deriva que “Dios es absolutamente el sumo bien (...). Se atribuye a Dios el bien en cuanto todas las perfecciones deseadas dimanen de él como primera causa” (Tomás de Aquino, 1964, p. 136). Pero también es la Suma Verdad, pues “en Él no sólo está la verdad, sino que Él mismo es la primera y suma verdad” (Tomás de Aquino, 1954, p. 228). Y además, es la Suma Belleza o *Splendor formae*, puesto que “lo bello consiste en una fusión de la bondad y la verdad (...). La belleza es unidad de verdad y bondad” (Schmidt, 1994, p. 223). De tal modo que Dios, siendo la unidad de lo múltiple, unifica la Suma Bondad y la Suma Verdad en la Suma Belleza: “la belleza es el esplendor de esa intimidad ontológica, el resplandor del ser en cuanto íntegro, proporcionado y claro” (Schmidt, 1994, p. 220). Nótese lo lejos que queda el Aquinate de ser un eco aristotélico.

De este concepto de Dios se deriva lo siguiente respecto del concepto de atención: Si la voluntad encuentra su plenitud en el bien, entonces sólo encontrará su perfección en Dios, que es el Sumo Bien; Si la inteligencia encuentra su plenitud en la verdad, entonces sólo encontrará

su perfección en Dios, que es la Suma Verdad; Si la atención como espíritu, vida del cuerpo y síntesis de inteligencia y voluntad, encuentra su plenitud en la belleza (síntesis de verdad y bondad), luego sólo halla su perfección en Dios, que es la Suma Belleza, unidad de unidades.

En palabras de Chesterton (1933), el Tomismo se puede resumir como sigue:

La esencia del sentido común tomista es que hay dos agentes trabajando —la realidad y el reconocimiento de la realidad— y su encuentro es una especie de matrimonio (...): Produce resultados prácticos, precisamente porque es la combinación de una mente aventurera y un hecho extraño (...). En cualquier caso, sobre ese matrimonio —o como se quiera llamar— se fundamenta todo el sistema de Santo Tomás: Dios hizo al hombre para que fuera capaz de entrar en contacto con la realidad (p. 10).

Así como es necesario educar el oído para apreciar la belleza de una sinfonía, así el alma ha de formar su atención para apreciar la presencia de Dios en lo bello, bueno y verdadero del mundo sensible, pues “la facultad por medio de la cual percibimos lo bello y lo gustamos en cuanto tal, no es otra que el entendimiento” (Schmidt, 1994, p. 223), de tal modo que gracias a la atención el alma es capaz de captar “la integridad, proporción y claridad del ser, o sea la forma del ser” (Schmidt, 1994, p. 223), por lo que sin ella, el alma es como cuerpo sin cabeza u ojo con ceguera: Si la fuente de todas las cosas es Dios, y si la realidad es la unión perfecta de la forma y la materia, es decir, de la potencia y del acto, de lo inteligible y lo sensible, entonces la atención es la captación de lo uno en lo múltiple, de la esencia en la existencia, de lo universal en lo particular, del ser en el devenir, de Dios Creador, en toda la creación.

Como es posible notar, a semejanza de los filósofos griegos, los escolásticos como Tomás de Aquino, entienden que la virtud es el corolario del conocimiento, y que la formación de la atención debe desembocar en el ejercicio del bien, pues la voluntad persigue necesariamente lo que considera deseable por bueno, y no puede abstenerse de tomar posición en relación a los bienes que desea poseer. Pero la diferencia radica en el contenido de los conceptos escolásticos, que están imbuidos de Teología dogmática. Ejemplo de ello es el

concepto de virtud, pues como afirma Gregorio de Nisa (1993): “Dios y Bien se identifican (...). El hombre está hecho para participar de este Bien por medio de la virtud (...). Por tanto, quien busca la verdadera virtud no busca otra cosa que a Dios, ya que Él es la virtud perfecta” (p. 67). Así, las catedrales y las universidades, a diferencia de las escuelas filosóficas de los griegos, serán como los cosméticos del alma, el lugar donde ésta busca embellecerse contemplando a Dios y practicando la virtud que en Dios contempla: “en la vida contemplativa, que consiste en un acto de la razón, por sí y esencialmente se encuentra la belleza” (Schmidt, 1994, p. 225).

Esto implica que la Teología es la médula espinal de la educación medieval, es el núcleo al que a veces se dirige y del que a veces parte, la formación de la atención. De ello da testimonio Ramón Llull, para quien la Teología es “una gracia espiritual que debería ser cultivada por todos para estar al servicio de la fe” (Da Costa, 2006, p. 141), pues es la Teología moral la que forma la conciencia de los pecadores para que, distinguiendo el bien del mal, reconozcan sus pecados y dejen de cometerlos, atendiendo la verdad, repudien la mentira, y admirando la belleza, sean capaces de reproducirla a través de una vida virtuosa.

Ergo, la atención, en cuanto conciencia de la Suma Verdad, voluntad de ser uno con el Sumo Bien y realización de la Suma Belleza por vía de la virtud, es luz. Da Costa (2006) explica:

El bien y la sabiduría son siempre bellos, y la fealdad y la ignorancia son siempre malas. Sin embargo (...), sin virtud, el conocimiento conduce a la soberbia (...), sin virtud, aquel que posee conocimiento se corrompe y peca, haciéndose soberbio (...). Para elevar nuestras almas y salir de la oscuridad hasta la luz, debemos permanentemente esforzarnos, hacer un esfuerzo y estudiar. Sin ese esfuerzo y sin esa pasión no se llega al conocimiento. Pues para adquirir un hábito, un arte, ese sufrimiento es necesario: el hábito solicita esfuerzo. Quien no se esfuerza, tendrá un hábito malo y estará en las tinieblas; quien se esfuerza, tendrá un hábito bueno y llegará hasta el conocimiento. Sin ese esfuerzo del estudiante no hay luz, ¡solamente sombras! (pp. 160-161).

Por eso me atrevo a afirmar que en la Edad Media se “cristianizó” el concepto de

atención, pues aunque Tomás de Aquino afirmó con Aristóteles (1978) que “tratándose de seres inmateriales lo que entiende y lo entendido se identifican, toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos” (p. 233), también afirmó, con la Iglesia Católica, que Cristo es el fundamento de toda la realidad, la fuente de todo conocimiento y la causa de toda virtud (Contreras, 2010), por lo que la atención está llamada a ser como un Cristo en el alma (*alter Christus*), en la medida en que al contemplar a Cristo, lo que entiende se identifica con lo entendido, y siendo Cristo su objeto *per excellentiam*, la atención “llega a ser” Cristo al conocerlo.

Aquí la antropología cristiana se acerca mucho a la griega, pues ambas definen al hombre como un ser esencialmente contemplativo, es decir, atencional: “el conocimiento de las esencias y de Dios es la ocupación propia del hombre” (Morente, 2014, p. 101), de manera tal que la plena felicidad del alma consiste en contemplar a Dios: “los santos son bienaventurados porque contemplan la verdad, porque contemplan a Dios” (Morente, 2014, p. 101). Y es que, según la Ética tomista: “cada ente tiene una finalidad interior (entelequia), que lo orienta hacia su destino determinado por el creador. Cada ente trata de actualizar lo que contiene potencialmente” (Estermann, 2001, p. 94), de tal modo que la santidad es la entelequia o *telos* del hombre, y por lo tanto, la atención es la actualización de este propósito último: “la propia potencia del hombre es su felicidad que tiene que actualizar. Este fin solamente puede ser actualizado con la *visio beatifica*, la contemplación eterna de Dios” (Estermann, 2001, p. 94).

La atención, entonces, ha adquirido en este periodo una connotación profundamente religiosa, pues si “el principio y el eje de cada conocimiento verdadero es Cristo como *logos* ejemplar de la creación” (Estermann, 2001, p. 97), y si el alma ya no puede tener otro fin que Cristo, quien es la causa eficiente de todas las cosas y el último fin de todas las cosas (Tomás de Aquino, 1964), por ende, “Dios deviene así el principio, el camino y el fin del ascetismo místico” (Soto, 2012, p. 169), y el alma existe para auto-trascenderse, auto-sacrificarse a Dios.

Pero no ha de confundirse esta trascendencia cristiana con el trascendentalismo platónico, pues mientras para Platón lo trascendente es un mundo impersonal de objetos

ideales totalmente separado del mundo sensible, para Tomás de Aquino lo trascendente es, por un lado, Dios como ser inteligente y libre, cuya vida es absoluta, es decir, como suprema inteligencia y suprema voluntad (Xirau, 1990), y por otro lado, Dios como unidad en la multiplicidad de tres personas divinas, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, cuya esencia consiste en su existencia, y cuya existencia consiste en la Suma Verdad, la Suma Belleza y la Suma Bondad, lo que no equivale a la verdad, belleza y bondad de los filósofos griegos, pues “ningún filósofo griego hubiera podido pensar en un Dios vivo y encarnado” (Xirau, 1990, p. 147).

Por tanto, hasta ahora, parece ser que se ha respetado gran parte de la terminología helénica, e incluso una parte de su contenido conceptual, pero la Iglesia no pretendió helenizar su doctrina católica como quien engalana su vestimenta con joyas preciosas para hacerla más atractiva, sino que, cuando Tomás de Aquino asumió los aportes aristotélicos como sustrato de su propio aporte, lo hizo para la santificación de las almas, pues “el fin que el cristianismo persigue es la deificación del hombre” (Larchet, 2020, p. 7), consistente en la imitación de Cristo, porque sólo Cristo puede conducir a la humanidad hacia “la perfección a la que está destinada: la perfecta semejanza con Dios, la participación en la naturaleza divina” (Larchet, 2020, p. 7).

En otras palabras, la metafísica tomista “fue un ensanche y una liberación, fue rotundamente un desarrollo de la teología cristiana desde dentro. No fue, rotundamente, un encogimiento de la teología cristiana bajo influencias paganas, ni humanas siquiera” (Chesterton, 1933, p. 16), crecimiento que engendró, a la postre, el sentido común del pueblo cristiano que, quizás sin percatarse de ello, estaba formando su atención por medio de la Religión, no ya con miras a alcanzar un mundo platónico de ideas, sino para contemplar a Dios en su vida cotidiana, en las experiencias ordinarias que daban forma a su horizonte de conciencia, desde los oficios manuales hasta las estaciones anuales (Da Costa, 2006).

He aquí el legado tomista, la compaginación del dogma cristiano con el descubrimiento aristotélico: Dios se encuentra en unidad con el hombre y con la materia, y la atención es lo que, por un lado, unifica esta triada y, por otro, descubre dicha unidad. Y aunque tanto para los

filósofos griegos como para los cristianos el mundo sensible es un camino y no la meta, en la Edad Media “el lugar de la plenitud estaba simplemente fuera o «más allá» de la vida humana” (Taylor, 2014, p. 479): la meta de la vida cristiana no es la meta de la vida griega, pues para Tomás de Aquino la plenitud del alma se alcanza sólo después de la muerte, y por ende, la atención, como conciencia que contempla a Dios fuera de sí misma por medio de la vía mística, y como voluntad que actualiza a Dios en sí misma por medio de la vía ascética, purifica al alma del pecado para que tras morir, el alma alcance la plenitud de la salvación eterna.

Y es que el alma humana es como un “camino de la introspección y del ascenso contemplativo” (Estermann, 2001, p. 97), que debe formar su atención para contemplar a Dios en todo e imitarlo en todo. Por eso Tomás de Aquino encontró en la visión de la tierra una visión del cielo, y en el camino terrenal un camino al cielo (Chesterton, 1933). De tal manera que, si todo el cosmos es un vestigio de Dios, un espejo que refleja su perfecta inteligencia y voluntad, el conocimiento del mundo sensible sigue siendo un soporte que propulsa y orienta la atención hacia “el conocimiento más perfecto en la unión mística” (Estermann, 2001, p. 96).

Por tanto, si la atención hace ascender al alma hacia Dios por medio del conocimiento, como hacían las alas platónicas hacia el “*topos uranos*”, o el “*logos*” socrático hacia el “*Logos*” heraclíteo, a la manera de unos binoculares (fe y razón) que revelan la presencia de Dios en todo y más allá de todo, simultáneamente, esto es así porque “el objeto formal adecuado al entendimiento es el ser” (Schmidt, 1994, p. 223), es decir, que cuando se reconoce que la atención tiene a Dios por objeto formal adecuado, la formación de la atención consiste en saber ver lo Bello, Bueno y Verdadero, con mayúsculas, a través de lo bello, bueno y verdadero, en minúsculas: alcanzar la comunión con el Creador a través de la comunión con la creación.

Ahora bien, ya que he ofrecido algunas semejanzas y diferencias entre la concepción antigua y la medieval, toca mencionar lo que habrá de suceder con la llegada de Duns Escoto (1266 d. C. – 1308 d. C.), quien da un giro radical al pensamiento cristiano con su voluntarismo, según el cual sólo la voluntad es potencia racional, no así la inteligencia, entendiendo por

racional lo auto-determinado y contingente. Sobre esto De Garay (2021) afirma: “para Escoto, la voluntad no es el deseo de bien inteligible (como lo es en Aristóteles), sino autodeterminación espontánea de fines para la acción. No es deseo sino autodeterminación” (p. 69).

Si hasta ahora la atención era entendida como conciencia, síntesis de intelecto y voluntad, el cambio escotista radica en entender la conciencia únicamente como voluntad, afirmando que sólo la voluntad es completamente racional, y expulsando así a la inteligencia de la conciencia, por considerarla irracional: Al contraponer la naturaleza a la voluntad, ésta se “independiza” del intelecto. Si la racionalidad equivale a la libertad, y la libertad consiste en la posibilidad de elegir entre actos opuestos, una potencia del alma es racional cuando es capaz de actuar contrariamente a su naturaleza, y así auto-determinar su acto en relación con objetos opuestos. Por ejemplo, si el intelecto por naturaleza apetece la verdad, entonces no es potencia racional porque no es capaz de ir en contra de su apetito natural de la verdad, mientras que la voluntad, aunque por naturaleza apetece el bien, es capaz de trascender su apetito natural y optar por su acto contrario. Así, el intelecto es irracional porque no es libre, su propia naturaleza determina su acto de conocer la verdad, mientras que la voluntad es racional porque es libre de elegir entre satisfacer su apetito natural por un bien natural o trascenderlo por un bien superior.

Y es que, aunque el intelecto esté abierto a los opuestos de verdad y falsedad, esta apertura no es contingente sino necesaria, a semejanza de un cuerpo que está obligado a respirar y no puede optar por no hacerlo sin morir. Por ende, se deduce que “el intelecto no es de por sí capaz de elicitar su acto con respecto a cada uno de esos opuestos, sino que necesita de una determinación externa” (Duns Escoto, 2007, p. 17), es decir, depende de la voluntad.

En detrimento de lo cognitivo, estos argumentos imprimen un carácter exclusivamente volitivo al concepto de atención, ocurriendo así la primer gran reducción de su contenido conceptual: si se ha eliminado la cualidad cognitiva de la atención por considerar que lo cognitivo es irracional, entonces la atención, dimensión racional del alma, resulta ser sólo voluntad, pues sólo ésta cumple con la condición de trascender lo natural: “Y por tanto, la voluntad es la única

potencia racional, capaz de los opuestos” (Duns Escoto, 2007, p. 18).

Afirmar que “el intelecto sólo es potencia racional de modo incompleto, en la medida en que está bajo el imperio de la voluntad o en la medida en que su acto precede al de la voluntad como condición previa” (Duns Escoto, 2007, p. 18), implica asumir previamente que lo racional no es natural, que la naturaleza es irracional por estar determinada, y que lo voluntario es racional en su auto-determinación, por la reducción de lo racional a lo auto-determinado: la elección es el nuevo objeto de la atención, siendo el conocimiento un medio para alcanzarla.

Entonces, si lo voluntario está por encima de lo natural, pues “la voluntad no está determinada por su propia naturaleza: es una potencia autónoma que se autodetermina” (Duns Escoto, 2007, p. 18), por ende, la formación de la atención consistirá en subyugar la naturaleza determinada al dominio de la elección contingente, para que el alma pueda auto-determinarse.

Con esto la atención se ha desnaturalizado, y por ende también el modo de formarla, porque si “la contingencia es más noble que la necesidad” (Duns Escoto, 2008, p. 28), y la voluntad es más perfecta que el intelecto por ser el principio activo o causa racional de toda contingencia metafísica, entonces la atención es la autonomía sobre la heteronomía natural.

Hasta aquí, la felicidad de la salvación eterna sigue siendo el fin último de la voluntad, pues el alma quiere ser feliz eternamente, pero la perfección del alma por la que se alcanza esa felicidad ya no estriba en satisfacer la necesidad que tiene el intelecto del mero pensar, del pensamiento puro, puesto que para Escoto “el saber de la ciencia que establece las regularidades necesarias de la naturaleza queda subordinado al saber de la acción humana” (De Garay, 2021, p. 69). Así, por la prelación de la praxis, ahora la libertad de trascender la inclinación al bien personal, propuesto éste por el apetito natural, es lo que puede perfeccionar al alma, pues la atención ya no alcanzará la meta de la felicidad contemplando lo eterno, sino sólo por el acto contingente de realizar el bien común o bien justo, es decir, por la elección de hacer el bien a otros antes que el bien a uno mismo. Santiago (2018) lo explica con elocuencia:

Duns Escoto entiende que el apetito libre de la voluntad (...) se juega entre dos

afecciones, a lo justo y a lo ventajoso. Por su parte el apetito natural es la tendencia al bien ventajoso, pero la libertad consiste en el autodomínio de la voluntad que puede no seguir esa inclinación sino buscar aquello que es un bien justo (...). La libertad se caracteriza por la *affectio iustitiae* con que superamos la *affectio commodi* (p. 50).

Ahora la acción social, o vida activa, será más apreciada que el eremitismo, o vida contemplativa, puesto que si la atención como acto volitivo es *causa sui*, entonces sólo puede alcanzar el fin de su perfecta libertad cuando trasciende el apetito natural y realiza la justicia.

*Alea iacta est*, la conclusión es inevitable, para Duns Escoto la atención, en cuanto voluntad libre, es una *perfectio simplex*, lo que significa que no hay en el hombre nada que sea más esencial ni superior que ella, y por ende, la formación de la atención no puede tener otro objetivo auto-determinarse, pues si la realidad singular es más perfecta que los conceptos universales, y “no se ama para conocer sino que se conoce para amar”, como reza un dicho, entonces la práctica ha de tener primacía sobre la teoría: vale más realizar una acción justa aunque se ignore la definición de justicia, nace la supremacía del hacer en detrimento del ser.

Por tanto, la diferencia fundamental entre Tomás de Aquino y Duns Escoto se puede resumir de la siguiente manera: si para Tomás de Aquino la atención como espíritu alcanza la comunión con Dios principalmente por la vía mística de la contemplación, para Duns Escoto la atención como voluntad alcanza la comunión con Dios por la vía ascética del auto-sacrificio que se auto-determina. Varía el énfasis en una vía o en otra, pero Dios sigue siendo el fin último.

Para terminar con este apartado ahora abordaré a Nicolás de Cusa (1401 d. C. – 1464 d. C.), cuyos aportes sirvieron, por un lado, de interludio entre la Edad Media y la Modernidad, y por otro, de puente entre Oriente y Occidente. El Cusano afirma, a semejanza de Platón, que la atención es puro intelecto, pero entendiendo por intelecto una medida, equiparable a una lente, una lupa o *beryllo* que mide las cosas, las sopesa, para comprenderlas, asimilarlas, que “cuenta” las cosas para “darse cuenta” de las cosas, que da un valor a las cosas para darles un sentido: “la mente del hombre es concebida en el pensamiento cusano como un número vivo que se

explica a sí mismo en su discurrir a través de continuas mediciones” (Rusconi, 2004, p. 3). Y esto es así porque si el primer principio indivisible que crea todo el cosmos y hace coincidir todos sus opuestos no es la voluntad sino la mente divina, lo que implica afirmar que Dios es esencialmente una mente, entonces todo lo que existe es imagen de la mente de Dios: los entes finitos son como prefigura del ser infinito, pues “las cosas visibles existen para que en ellas pueda conocerse el intelecto divino, artífice de todas las cosas” (Luis, 2007, p. 4).

Podría parecer que en estas afirmaciones resuena algo del neoplatonismo plotiniano, y aunque es posible delinear algunos débiles paralelismos, la originalidad del Cusano radica en entender la atención como imagen de la mente divina, lo que implica que para educar la atención es necesario que la imagen se asemeje a su modelo, es decir, que la mente humana aprender a tomar la forma de la mente divina, aprendiendo a medir las proporciones del cosmos, armonizando los pesos y contrapesos de la naturaleza, vislumbrando el equilibrio de la dualidad “antagónica” imperante, para alcanzar la coincidencia de opuestos en un mundo compuesto por contrastes, a semejanza de la mente divina, “a la manera como la verdad es medida por medio de la imagen” (Rusconi, 2004, p. 6), es decir, que así como se conoce a un artista “midiendo” sus obras, así la mente conoce la verdad, la mente divina, “midiendo” sus imágenes, y así también la atención como imagen, sirve para “medir” la mente de Dios, donde los contrarios se reconcilian, y las contradicciones se superan, donde todo es inmediato e inmutable.

Esta proporción comparativa por la que la atención conoce las partes del todo y el todo de las partes, no es otra cosa que sintetizar los elementos de algo para identificarlo, sumar la multiplicidad de su alteridad, es decir, concebir un objeto por comparación con otro, e integrarlo en una relación con su opuesto proporcional. Así, la atención conoce la verdad midiendo las proporciones de los objetos comparados: la luz por la tiniebla, Dios por el cosmos, etc.: “es a través del número que la capacidad racional del hombre se explicita y lo habilita a través de la mensura y la proporción a tomar conocimiento de la pluralidad de lo real” (Vega, 2016, p. 137).

Ahora bien, si la atención es como una lente que aclara todas las cosas, esto es así

porque en el fondo la mente es la medida misma de todas las cosas, el valor que da sentido y el sentido que da valor al cosmos, el número que “establece la regla de la coincidencia de los opuestos en el principio” (Rusconi, 2004, p. 5), es decir, la condición previa para captar la unidad de lo múltiple en Dios, para tener una visión unitaria del cosmos, una cosmovisión. Por lo que si conocer es medir, y medir es un acto tanto pasivo (o estático por recibir sensorialmente lo real), como activo (o dinámico por dar sentido a lo real), entonces la atención consiste en un continuo moldeamiento de sí misma, un bucle de retroalimentación de conocimiento que se ajusta y reajusta para alcanzar como *in crescendo*, una exactitud cada vez más perfecta en la relación de semejanza con la mente divina, con la cosmovisión de Dios:

En efecto, la mente es una medida viva que, midiendo todas las demás cosas, aferra su propia capacidad. Lo hace todo para conocerse (...). Buscando su propia medida en todas las cosas no la encuentra sino allí donde todas las cosas son una. Allí está la verdad de su precisión, porque ahí está su ejemplar adecuado (Luis, 2007, p. 9).

Así como un pintor que, tratando de imitar la naturaleza reproduce un paisaje con su paleta de colores, y reajusta su obra con cada retazo para alcanzar una proporción cada vez más precisa entre la imagen y la verdad, así la mente, como arte de asimilar la realidad, se perfecciona midiendo su ejemplar, comparando los opuestos y uniéndolos en su obra maestra: Si la atención regula y configura el conocimiento es porque ella es *imago Dei*, pura imagen de la eternidad, es decir, que es dadora de orden, creadora de unidad, “modelo que modela, guía que organiza hacia sí, ejemplar que actúa desde su posición trascendente respecto del ejemplado” (Luis, 2007, pp. 6-7). Pero esto no significa que sea creadora de realidad, lo que sólo Dios puede hacer, sino que es esencialmente asimilativa, se conforma nocionalmente a los entes, asimila las nociones racionales implícitas en los entes reales explícitos, por medio de un conocimiento *a priori*, una capacidad innata de reconstruir cognitivamente los hechos, pues ella misma “es luz, y por tanto autointeligible; ilumina el mundo y por ello el mundo se hace inteligible en la *mens*” (Luis, 2007, p. 12): se asemeja a la atención como fuego de Heráclito.

Cierto, la atención crea conceptos con la intención de recrear mentalmente la realidad, pero su conocimiento es falible, y por ende, perfectible, puesto que así como un espejo empañado distorsiona la realidad que refleja, y no la expresa en su totalidad, así también la atención, siempre partiendo de y volviendo a un deseo intelectual de acercarse a la verdad (Luis, 2007), por ser ella misma parcial y limitada, nunca completa su intento de conocer la realidad en su totalidad, pero tampoco lo abandona, aumentando progresivamente su radio de alcance, a la manera de un foco de luz que se expande en su circunferencia, iluminando más.

De todo ello resulta que, erigiendo la supremacía del intelecto, en abierta contraposición al voluntarismo escotista, el Cusano afirma que, para alcanzar la paz (o felicidad), el alma ha de unirse a la verdad eterna, de la que el cosmos y su atención son imagen, pero como esta verdad es incomprensible en tanto que es infinita, pues resulta imposible comprender lo que carece de límites, la atención ha de imitar la verdad de la que ella misma es ejemplo, es decir, replicar el modelo a partir del cual ha sido hecha, reproducir en sí misma su ejemplar, aunque no lo comprenda, representando la verdad eterna en la propia cosmovisión, para pregustrarla como en primicia, es decir, elevarse hacia la sabiduría que sólo se alcanza por vía de la razón sobrenatural, que es la fe, conciliadora de los opuestos en Dios, objeto exclusivo de ésta.

Este aporte, aunque tenga elementos en común con el Tomismo y con la Antigüedad Helénica, implica una nueva propuesta de organización política, pues expande el propósito último de la atención, que ya no se circunscribe al sujeto aislado de su comunidad, sino que tiende hacia la comunión de toda la humanidad, de todas las religiones y todas las naciones, lo que recuerda mucho el moderno concepto sociológico de confianza social de Niklas Luhmann.

Con esto acaece la segunda gran reducción del concepto de atención, aunque en sentido diametralmente opuesto al reducto escotista, pues el Cusano la reduce a pura forma conjetural. Y así, en este periodo de mil años, desde el 400 d. C. hasta el 1400 d. C. (Andere, 2011), la atención aún cuenta con un *telos*, una dirección clara, sea cognitiva o volitiva.

#### 1.4 La Modernidad

Podría parecer, por lo que respecta al trayecto recorrido, que las reducciones efectuadas al concepto de atención han sido meramente azarosas, según las tendencias intelectuales del autor en turno, pero detrás de toda reducción, sea cual fuere, está la atención misma, que inevitablemente reduce lo múltiple a lo uno, y no sólo ello, sino que en esta reducción enfatiza más unos aspectos de la multiplicidad que otros. De ello resulta que, cuando la atención se conoce a sí misma, cuando se auto-intelige, el hincapié sobre sus cualidades es variable. Así se puede explicar cómo al abordar el mismo concepto, cada autor remarca más una cualidad que otra, sin que por ello dejen de asemejarse sobremanera los marcos de referencia desde los que se concibe la atención. Sin embargo, en la Modernidad ocurrirá un cambio inesperado, un cambio de paradigma, la emergencia de un nuevo marco de referencia sin precedentes.

Y es que si “todas las creencias se sostienen dentro de un contexto o marco de lo que se da por sentado” (Taylor, 2014, p. 431), entonces el concepto de atención, como cualquier otra creencia, estará sostenido por un marco referencial o trasfondo, de tal modo que un cambio en estos presupuestos implicará necesariamente un cambio de contenido conceptual.

La diferencia más significativa entre el periodo pre-moderno y el moderno consiste en una ruptura con lo religioso para la instauración de lo secular, lo que es, de nuevo, una reducción: la novedad del trasfondo o marco contextual moderno es la negación de dos categorías fundamentales hasta entonces, lo sobrenatural y lo trascendente, reduciendo la búsqueda de la plenitud a la realidad natural e inmanente, siendo así que la atención se verá limitada ahora a la esfera de lo natural y lo humano, dejando fuera tanto la esfera de lo espiritual como el centro del trasfondo anterior, Dios. Es por ello que resulta importante definir, *grosso modo*, este nuevo trasfondo, la era secular, que “secularizará” también la atención.

Según Taylor (2014), se puede entender la secularidad, que es “un estado en el que tienen lugar nuestra experiencia y nuestra búsqueda de la plenitud” (p. 585), por las tres reducciones que produce: la religión, que antes era el centro de la vida social, se reduce a una

mera esfera social, luego se vacían los espacios públicos de toda referencia a Dios, enarbolando la autonomía de las otras esferas sociales (política, económica, cultural, educativa, etc.), después, esta religión reducida a esfera social se vuelve a minimizar ahora a una opción más entre otras, una alternativa para alcanzar la plenitud, abriendo las puertas al ateísmo y al pluralismo religioso, y finalmente se aminora el valor de la religión, volviéndola prescindible.

Esto impacta grandemente en el concepto de atención, puesto que ahora éste tendrá la posibilidad de vincularse y desvincularse de cada una de las esferas sociales, con todo lo que ello implica, cosa que antes era inimaginable. Así, ejemplificando lo dicho, cuando la atención se vincula con la esfera educativa sostiene un punto de vista respecto de sí misma y de la realidad completamente distinto al que sostiene cuando se vincula con la esfera económica. De tal modo que, si antes sólo era posible sostener un punto de vista, el religioso, que abarcaba e impregnaba todos los otros puntos de vista, ahora que cada esfera social se ha secularizado y ofrece un punto de vista propio, la atención ha dejado de situarse en un marco referencial “inocente”, y ahora el hombre, sea creyente o ateo, se sitúa en un marco que se piensa a sí mismo: “existe un cambio masivo en todo el trasfondo de fe o falta de fe, es decir, el abandono del anterior marco ingenuo, y el surgimiento de nuestro marco reflexivo” (Taylor, 2014, p. 455).

Y es justo esto lo que caracteriza a los autores que abordaré a continuación, la reflexividad, su pensamiento se retrotrae y contempla a sí mismo, la razón encuentra su plenitud en ella misma, es decir, no ya en el Dios de la religión. Por tanto, la atención encontrará su “plenitud”, por ejemplo, en el poder de la razón que crea conocimiento científico, o en la autonomía que establece el derecho positivo, etc. En resumidas cuentas, la atención encontrará su “felicidad” en sí misma, en la esfera humana, lo que no es otra cosa que “un humanismo autosuficiente o exclusivo... el corazón de la secularidad moderna” (Taylor, 2014, p. 574).

En resumen, ya no hay un “*Sumo Bien*” como prioridad, ya no hay un poder superior al cual someterse y adorar por encima del humano, importa más la vida temporal que la eterna, la atención se vuelve el medio y el fin de sí misma, sin ninguna referencia a lo otro trascendente.

Si bien Descartes, Leibniz y Kant son creyentes, y Dios forma parte de sus aportaciones teóricas, es indudable que su relación con Dios ya no es el centro de su vida como lo fuera para los escolásticos, lo que no hace sino denotar que no existe una sola Modernidad, existen múltiples facetas y faces de la Modernidad, e incluso, y múltiples modernidades, siendo así que estos autores se encuentran en una fase primigenia, y por ende, secularizada incipientemente, donde aún se acepta lo religioso como fundamento: “porque sin duda podemos continuar experimentando la plenitud como un regalo de Dios, aun en un mundo desencantado, en una sociedad secular y en un universo poscósmico” (Taylor, 2014, p. 776).

Las obras mismas de Descartes (1596 d.C. – 1650 d.C.) son un ejemplo de lo que acabo de aseverar, puesto que, por un lado, según éstas, la verdad se puede conocer sin ayuda de la religión ni la filosofía, y por lo tanto, la atención consiste ahora en una luz natural de la razón que no necesita más que de sí misma para alcanzar la verdad, y que por ende se reduce a razón pura. Por eso Descartes ofrece su propio método, la duda metódica, para alcanzar el conocimiento de la verdad, y hasta su propia moral provisional para alcanzar el bien, pues no encuentra nada más verdadero que el propio yo, y su mayor autoridad es su propia razón, pero por otro lado, prevalece la idea de Dios como fundamento de la existencia humana:

Dios creó un alma razonable y la añadió al cuerpo (...), y no basta que esté alojada en el cuerpo humano, como un piloto en su navío, a no ser acaso para mover sus miembros, sino que es necesario que esté junta y unida al cuerpo tan estrechamente, para tener sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros y comprender así un hombre verdadero (Descartes, 2014, pp. 132-140).

Esta cautela ante el legado antiguo y la exaltación del sujeto individual propone una especie de “borrón y cuenta nueva”, a la manera de un hiper-escéptico que considera que no hay nada indudable más que el hecho mismo de que duda. Es por ello que, cuando se habla de la atención como razón, no ha de confundirse esta reducción con la del Cusano, o la del Aquinate, puesto que ahora el pensamiento es acción y pasión del alma (Descartes, 2014).

El pensamiento como acción del alma es la voluntad, mientras que el pensamiento como pasión del alma es la percepción. Siendo así que la atención, en cuanto razón, es acción y pasión, es decir, voluntad y percepción. Lo que, dicho sea de paso, no dista de los postulados de la Antigüedad Helénica, a la manera de quien, ignorando los aportes previos, cree reinventar la rueda. No obstante, tras esta vuelta involuntaria al pasado, existe una novedad.

Por un lado, una clasificación de las pasiones y de las percepciones, según sus causas y sus efectos, donde las pasiones pueden ser almáticas si empiezan y terminan en el alma, por ejemplo, querer amar a Dios, o corpóreas, si empiezan en el alma y terminan en el cuerpo, por ejemplo, la urgencia de orinar, y viceversa, las percepciones pueden ser almáticas si son causadas por el alma, como al imaginar el futuro, o pueden ser corpóreas si son causadas por el cuerpo, como al soñar. Y, por otro lado, una clasificación de pasiones/percepciones según su objeto, ya sea externo como la luz o el sonido, corpóreo como el hambre o la sed, o almático como los sentimientos de “júbilo, cólera, y otros semejantes” (Descartes, 2014, p. 165). Siendo éstos últimas, las pasiones propiamente dichas, por referirse a percepciones que el alma tiene de sí misma, emociones del alma que hallan en el alma misma su causa, su efecto y su objeto.

Es con su inventario de las pasiones del alma que Descartes efectúa un salto de lo metafísico a lo físico, puesto que, aunque todavía la atención es sustancia metafísica, *res cogitans*, razón que reflexiona sobre sí misma, ahora la explicación de su funcionamiento ha comenzado a enfocarse en el cerebro, como sustrato material en el que el alma ejerce sus funciones más particularmente que en todos los demás órganos del cuerpo:

La parte del cuerpo en la que el alma ejerce inmediatamente sus funciones no es el corazón ni tampoco todo el cerebro, sino solamente la más interior de sus partes, que es una determinada glándula muy pequeña, situada en el centro de su sustancia y suspendida encima del conducto a través del cual los espíritus de las cavidades anteriores se comunican con los de la posterior (Descartes, 2014, p. 168).

Nace el mecanicismo moderno, el mundo es una extensión de distancias cuantificables,

y el hombre es una máquina cuya función es pensar, a la manera de una fábrica cuya cadena de tareas desemboca en un producto final: los objetos excitan los órganos sensoriales, luego estos órganos imprimen huellas en el cerebro por medio de los nervios, y finalmente, estas huellas de las impresiones sensoriales que han llegado a circular por el cerebro son las que hacen que el alma sienta una pasión, o imagine un recuerdo, etc. Y viceversa, el alma mueve con su atención la glándula del cerebro para que éste, a su vez, active los nervios, y éstos muevan los músculos de todos los miembros del cuerpo (Descartes, 2014).

Siendo así que la atención, al ser excluida de ella la fe, queda reducida a la razón natural o intuición racional que conoce las percepciones (ideas claras y distintas, tanto adquiridas como innatas), y a la voluntad libre que padece las pasiones (ideas oscuras y confusas tanto almáticas como corpóreas), con la primacía del cerebro como objeto de estudio por excelencia: “toda acción del alma consiste en que por el simple hecho de que quiere algo, hace que la pequeña glándula a la que se halla estrechamente unida se mueva de manera apropiada para producir el efecto correspondiente a esta voluntad” (Descartes, 2014, p. 172).

Siendo así que, aunque metafísicamente la atención sigue siendo conciencia, en cuanto razón y voluntad, es decir, que sigue siendo la parte superior del alma, esta conciencia ha sido secularizada, y su función de intuir y deducir, de querer y despreciar, ha sido reducida a la glándula pineal, es decir, al plano físico, a la dimensión natural: “cuando queremos fijar nuestra atención en la consideración prolongada de un mismo objeto, la voluntad mantiene durante este tiempo la glándula inclinada hacia un mismo lado” (Descartes, 2014, p. 173). He aquí el embrión de la futura Psicología moderna, tanto del Funcionalismo como del Neoconexionismo.

Pero a pesar de todos estos notables virajes, prevalece una semejanza crucial con la Antigüedad Helénica, pues para Descartes la plenitud del alma es también el auto-dominio, la victoria de la voluntad sobre los apetitos naturales por el conocimiento del bien y del mal, es decir, el predominio de la conciencia moral sobre las pasiones, el ya mencionado imperio de la atención, que juzga y regula las inclinaciones del cuerpo, es decir, la sindéresis griega.

No obstante, a estas alturas ya no queda duda alguna de lo que Morente (2014) afirmó: “El pensamiento de Descartes es el espolique que mueve todo el pensamiento científico de un lado y filosófico del otro en nuestra cultura moderna” (p. 123), sentando con ello las bases sobre las que Leibniz y Kant habrán de hacer sus aportaciones correspondientes al concepto de atención, bases que, dicho sea de paso, pueden resumirse en la idea de eliminar del universo la cualidad, aquella cuestión antigua sobre qué es la realidad, *quod erat esse*, y abordar la atención desde un enfoque estrictamente cuantitativo, matemático, (que no ha de confundirse con la concepción numérica del Cusano), para tener un conocimiento “claro y distinto” sobre su funcionamiento, pero dejando de lado cuál pueda ser su esencia, su identidad. Xirau (1990) afirmar sobre esto que “Leibniz y Kant van a mantener la misma idea de una matemática creadora que no solamente descubre verdades preestablecidas, sino que realmente crea al encontrar nuevas verdades” (p. 190).

Ciertamente, había en el Cusano y en Escoto un germen semejante de concebir la realidad matemáticamente, de utilizar el lenguaje matemático para describir la realidad, pero la sutil y a la vez significativa diferencia del aporte leibniziano radica en su nueva jerarquía de valores, donde la matemática ya no está al servicio de la religión, sino todo lo contrario, la religión ahora está al servicio de la ciencia matemática, por ser ésta última la que tiene el potencial para unir a todos los pueblos y resolver los problemas humanos de todas las clases: “Leibniz llegó a pensar que esta característica universal, este cálculo racional, conduciría a establecer en toda la faz de la tierra la verdadera religión, ya no objeto de palabras imprecisas o de puras emociones sino de cálculos matemáticos” (Xirau, 1990, p. 204). Siendo así que la atención “no es exactamente un punto, sino un lugar, una posición, un sitio, un «foco lineal», línea que surge de líneas. Se le llama punto de vista en la medida en que representa la variación o inflexión” (Deleuze, 1989, p. 31), es decir, una perspectiva que distingue diferencias.

Así, Leibniz (1646 d.C. – 1716 d. C.) reivindica lo cualitativo en el universo, pero no como sustancia inmutable, sino como la unidad de una serie de cambios, variación subjetiva de

intenciones, puro dinamismo de fuerzas: he aquí su gnosticismo espiritualista y su perspectivismo relativista, que se asemeja sobremanera al nominalismo ockhamiano.

Y es situándose en este marco referencial que Leibniz hace un análisis de la atención, afirmando que ésta consiste en el conjunto de todas las verdades innatas de razón, es decir, que un alma, cuando desarrolla su atención, no está haciendo otra cosa sino actualizar, poner en acto, las verdades potenciales que la conforman, verdades *a priori* que, como semillas, esperan dar como fruto la atención del alma, lo que sin duda delata un germen de la reminiscencia platónica (Morente, 2014), y del neoplatonismo eminentemente contemplativo.

El ideal sigue siendo el de la *via antiqua*, elevar el alma que está a oscuras hacia la luz de la verdad, acercarse lo más posible, con la atención, al conocimiento divino, donde las verdades de hecho (o contingentes producidas por la percepción sensible que entra en contacto con la experiencia del mundo real), y las verdades de razón (o apodícticas descubiertas en la atención), se identifican. Por lo que resulta ser que el alma necesita convertir las verdades de hecho (lo real) en verdades de razón (lo ideal), y para ello debe “acumular tal cantidad de series de conocimientos en los principios de razón suficiente de cada cosa, que cada cosa esté apoyada cada vez más en razones suficientes y vaya deviniendo cada vez más una verdad necesaria, una verdad de razón” (Morente, 2014, p. 156).

Y es que para Leibniz la atención es razón como para Descartes, pero entendiendo por razón no sólo la percepción de lo múltiple en lo uno, y no sólo la apetición que transita, según su deseo, de una percepción a otra, sino que, además, la atención leibniziana es apercepción (Leibniz, 1983), darse cuenta la percepción de sí misma y lo que hay en ella: auto-conciencia. Esta síntesis de percepción y apetición es la mónada, espejo del universo, que con la apercepción, constituye el espíritu indivisible del hombre (distinto al concepto tomista), su sustancia individual, la fuerza psicológica autónoma por la que se mueve de una idea a otra, la energía vital por la que transita de una percepción a otra, de un estado interior a otro, y que en esencia es: “un «raccourci», una reducción del mundo entero” (Morente, 2014, p. 165), el primer

principio de constitución y unidad que sostiene y ordena todo el universo, todo el sistema de fenómenos, todas las verdades de hecho y de razón, etc.

He aquí la idea clave sobre la que, a su vez, Kant (1724 d.C. – 1804 d.C.) partirá para ofrecer sus aportaciones. Deleuze (1989) resume tal idea leibniziana como sigue:

El mundo entero está incluido en el alma bajo un punto de vista [léase por “punto de vista” la atención] (...). El mundo sólo existe en sujetos que lo incluyen (...). El alma es la expresión del mundo [actualidad], pero porque el mundo es lo expresado por el alma [virtualidad] (pp. 37-39).

Esto significa que la atención, como acto reflexivo de apercepción, no sólo implica la variación de un punto de vista a otro, o de un fenómeno a otro, o del elemento de un mismo fenómeno a otro, es decir, no sólo es apetición, como para Escoto, y no sólo implica la diferenciación de una identidad en comparación con otra, es decir, no sólo es razón que representa el mundo, como para Descartes, sino que es, sobre todo, una significación psíquica de lo conocido y de lo apetecido, es el sentido que se le da a las impresiones expresadas por percepciones, la mayoría de las veces inconscientes, es el yo como luz nocional que ilumina la luz sensorial: “así, la conciencia no pasa de ser una fulguración puntual, discontinua, de la vida perceptiva (...), emerge como fulguración de un sí mismo primordial” (Cardoso, 2016, p. 252). Lo que equivale a un manierismo, según el cual, no hay conceptos en los objetos, sino que todas las esencias “nacen” del propio fondo del alma, un sombrío fondo del que la atención extrae los conceptos de las cosas, y es en esa “extracción” que se alumbra sentido en las cosas.

También Kant, efigie del protestantismo y de la Ilustración, con todo lo que ambos movimientos acarrearán consigo, comparte esta nueva concepción del yo, “un yo no abierto, poroso ni vulnerable a un mundo de espíritus y poderes, sino lo que denomino un «yo impermeabilizado»” (Taylor, 2014, p. 801). Este nuevo yo “cerrado” y plagado de “pliegues” que de Leibniz hereda Kant, este nuevo espacio interior “constituido por la posibilidad de autoconciencia introspectiva” (Taylor, 2014, p. 863), es la condición necesaria para que Kant

efectúe su crítica de los trascendentales, su análisis del tiempo y del espacio como categorías fundamentales de la experiencia de la conciencia, lo que es ya un germen fenomenológico.

La atención, como fundamento de este espacio interior, ya no estará sometida al tiempo y al espacio como si éstos fueran algo externo sobre lo que aquella se desenvuelve, sino que será ella misma la productora del tiempo y el espacio, será ella misma la que delimite la realidad objetiva, y ya no al revés: el mundo ya no tendrá un sentido trascendente al que el alma pueda acceder con su atención, puesto que este sentido ha dejado de situarse en las cosas mismas, y la significación de todo el universo ahora depende exclusivamente de la mente humana: la realidad existe sólo cuando la mente humana le impone unos límites para conocerla, siendo así que la atención, al reducir la complejidad produce los objetos que conoce y su sentido.

No obstante, si las significaciones de las cosas están en la atención, esto no significa para Kant, como significaba para Leibniz, que la realidad sea espíritu, sino más bien, que la realidad es noménica (cosa en sí), mientras que la atención es fenoménica, es decir, que la atención produce los entes ideales, los fenómenos, por vía de la reducción, lo que se denomina *síntesis*, pero no puede conocer nunca el ser noménico de las cosas más allá de sus constructos mentales. O en otras palabras, que si para Leibniz, “los principios innatos no aparecen sino gracias a la atención que se les presta” (Leibniz, 1983, p. 90), para Kant el ser de la metafísica es inaccesible a la razón, y por ende, la atención ha de conformarse con los fenómenos, con las nociones de las cosas, dejando de lado si esas nociones son las esencias de las cosas: el espacio, el tiempo y todas sus partes no son más que intuiciones, representaciones singulares, presupuestos superpuestos sobre lo noménico para fenomenizar.

Así, para Kant la atención ya no tendrá otro propósito que ella misma, pues al ser el principio de todas las reglas, y la facultad por la que es posible someter a leyes las representaciones sensibles, se toma a sí misma como fin, como regla. No sólo la Filosofía y la Teología, en cuanto portadoras de la Tradición de Occidente, han perdido su valor como verdades eternas a conocer, sino que la misma realidad ha perdido peso, y ahora se hace

énfasis en la mente: nace el culto a la personalidad, y a lo que ésta se atreva a concebir.

La atención sigue siendo unidad de la diversidad, aunque en términos kantianos a esto se le denomine combinación de la diversidad en la síntesis, de tal modo que lo propio de la atención es todavía combinar, es decir, “representarse la unidad sintética de lo diverso” (Kant, 2005, p. 107), pero a diferencia de sus predecesores, Kant afirma que esta combinación sucede *a priori*, es decir, antes de la experiencia sensible, y es una condición *sine qua non* existiría ni el sujeto ni los objetos, puesto que la combinación de lo diverso efectuada por la atención es anterior a toda categoría, y por consiguiente, a todo conocimiento tanto de lo subjetivo como de lo objetivo. De manera tal que para Kant, la atención no sólo es apercepción como para Leibniz, sino que es la intuición fundamental sobre la que la razón sintetiza y analiza la realidad.

Así, Kant marca una clara frontera entre la atención y el mundo, desvinculando el significado y los objetos a los que remiten los significantes: el cosmos ya no está poblado de un sentido dado, pre-establecido, que la atención deba descubrir, sino que el universo mismo es una representación, un sentido que la atención produce y proyecta, puesto que “la significación ya no puede ser ubicada simplemente dentro; pero tampoco puede ser ubicada exclusivamente fuera. Mas bien, está en una especie de espacio intermedio” (Taylor, 2014, p. 997). Y es ese espacio de significación intermedio el que la atención produce para unificar lo objetivo y lo subjetivo, es este el filtro que la atención proyecta para reducir la complejidad de lo múltiple indiferenciado y dar lugar a los objetos aislados unos de otros, es este sentido lo que multiplica la simplicidad de lo uno en la operación de análisis, para posibilitar la identificación de los elementos o partes que conforman los objetos o totalidades, tanto ideales como reales.

Y esto es, precisamente, a lo que Kant llama apercepción pura u originaria, una autoconciencia general, o intuición, que es la causa y unidad de toda otra representación mental: “la representación que puede darse con anterioridad a todo pensar recibe el nombre de intuición (...). Llamo a la unidad de apercepción la unidad trascendental de la autoconciencia, a fin de señalar la posibilidad de conocer *a priori* partiendo de ella” (Kant, 2005, p. 107).

Esto significa que la atención es la facultad de combinar, universal y necesariamente, lo variable del mundo, y de reducir, desde los sentidos, la diversidad de las representaciones sintetizadas en la unidad de apercepción, es decir, de inventar conceptos y aplicarlos a los objetos, categorizar los hechos particulares. Kant (2005) lo ratifica de la siguiente manera:

La unidad sintética de apercepción es, por tanto, el concepto más elevado del que ha de depender todo uso del entendimiento, incluida la lógica entera, y en conformidad con ella, la filosofía trascendental. Es más, esa facultad es el entendimiento mismo (...). Como dada *a priori*, la unidad sintética de lo diverso de las intuiciones constituye, pues, el fundamento de la identidad de la misma apercepción que precede *a priori* a todo mi pensamiento determinado (p. 218).

Si esto es así, y el conocimiento encuentra su cúspide más encumbrada en el concepto de apercepción, entonces es por ello que ahora la atención es la reducción a la unidad de apercepción de la síntesis de la variedad dada en la intuición, es decir, la intuición de todas las intuiciones, la unidad primordial de todas las unidades nocionales, el concepto fundamental que da lugar a toda categoría, la síntesis de todas las relaciones objetivamente válidas entre representaciones y objetos. Ergo, la atención en cuanto intuición es la que convierte en objeto las intuiciones puras de espacio y tiempo, es la condición necesaria por la que lo representado (fenómeno) se vuelve conocido (juicio sintético a priori), puesto que si un “objeto es aquello en cuyo concepto se halla unificado lo diverso de una intuición dada” (Kant, 2005, p. 109), la atención sintetiza las representaciones de los objetos con los conceptos que les corresponden, convirtiendo las representaciones en verdaderos conocimientos objetivos.

Estas afirmaciones implican un cambio en el estado existencial del yo moderno, expresado en Kant, pues al encontrarse delimitado en relación con el mundo, este nuevo yo puede tomar distancia de sus propios pensamientos y sentimientos, es capaz de desvincularse de todo lo exterior a su atención, e incluso de su marco de referencia: ya no persigue un fin último universal, sino que, con su atención como conciencia moral autónoma, postula su propio

fin particular, volviéndose amo y juez del sentido de las cosas, subyugadas a la razón práctica.

Las implicaciones de esta conclusión son, por un lado, que ya no es posible hablar de conocimiento y metafísica al mismo tiempo, pues a partir de ahora la atención ya no puede conocer racionalmente a Dios, ni a la libertad, ni a la voluntad, ni al alma, ni a nada que sea metafísico, es decir, ni a sí misma, pues todo conocimiento, a partir de Kant, ha de ser necesariamente sintético y *a priori*, es decir, universal y necesario, pero basado en la experiencia sensible, y como Dios y el alma trascienden la experiencia sensible, por eso para conocer la atención ahora es necesario abocarse a los fenómenos que la expresan. Este giro copernicano que afecta radicalmente el concepto de atención obedece a la diferencia misma entre un concepto y una intuición, que Morente (2014) describe como sigue:

El concepto es una unidad mental dentro de la cual están comprendidos un número indefinido de seres y de cosas (...). En cambio, intuición es la operación, el acto del espíritu que toma conocimiento directamente de una individualidad (p. 200).

Esto significa que, si la atención no puede conocer los objetos metafísicos de los conceptos, es decir, el número indefinido de seres que corresponden a dicho concepto, sino que sólo puede conocer las leyes que rigen los fenómenos singulares, concretos, particulares, entonces tampoco puede conocer lo que ella misma es, y ha de ser tomada no ya como un concepto sino como una intuición: Por esta regla reductiva que la atención aplica en sí misma, es que ella pasa a ser la síntesis de tiempo y espacio, la unidad de las formas de la intuición, independiente, y a la vez constituyente, de toda experiencia sensible, de todo concepto posible.

Por tanto, es entendible que ahora lo único que se puede conocer de la atención es lo que produce, es decir, los fenómenos, y lo que pone en práctica, a saber, la elección libre de una conciencia moral auto-determinada: así como el árbol se conoce por sus frutos, puesto que por las consecuencias es posible inducir las causas, la atención se conoce por sus fenómenos, por el ejercicio libre de una moral propia que proyecta un sentido sobre la realidad que produce, lo que implica una reducción de la intuición, que es la causa, al concepto, que es el efecto.

### 1.5 La Fenomenología.

Si con Leibniz el alma había cerrado todas sus ventanas, el inmanentismo subjetivista kantiano, núcleo de la Modernidad occidental, hace imposible que el alma salga metafísicamente de sí misma, reduciendo su campo de conciencia a los puros fenómenos de la experiencia sensible, y cerrándole el paso racional hacia lo trascendente, de tal manera que la razón teórica se subordinó a la razón práctica como en Escoto: la atención se ha desvinculado del cosmos y de Dios, la primacía de la voluntad, vista ya en Escoto, alcanza su máxima expresión en Kant, el conocimiento científico se somete a la conciencia moral de cada sujeto, y si antes la atención estaba al servicio de una fe común, ahora cada individuo hace uso de su atención en privado para inventar su “propia fe” y su “propia moral”, formando su atención de manera auto-didacta. Así se preparó el caldo de cultivo para la Fenomenología, reacción crítica ante tales corolarios.

Partiendo de esta base kantiana, según la cual la atención es intuición, y por ende ya no capta propiamente la esencia de los objetos, se vuelve inevitable estudiar la Ontología de la conciencia desde la Lógica trascendental de la Fenomenología: si la atención se ha adjudicado el papel de juez respecto de la realidad y respecto de sí misma, eso no implica que todos sus juicios sean verdaderos por el mero hecho de haber sido emitidos con autonomía. Y es precisamente de dicha autoridad cuestionada que Husserl (1859 d.C. – 1938 d.C.) se sirve para “suspender el juicio” o “silenciar el debate” sobre la existencia de la realidad y poner en tela de juicio lo que hasta ahora se ha afirmado sobre la conciencia como fundamento de toda ciencia.

Ciertamente, Husserl acepta de Kant que los objetos, tal como aparecen en la conciencia, es decir, los fenómenos, son la razón de ser de la atención, pues la relación sujeto-objeto, es una relación de interdependencia: no hay cosa tal como una atención sin fenómeno, así como no hay fenómeno sin atención. Sin embargo, Husserl impregna de “*sentido esencial*” a todo fenómeno y a la atención misma, devolviéndoles la universalidad que habían perdido con Kant, y reconociendo así, que la atención es un objeto universal, o metafísico, que corresponde a varios actos particulares, o contingentes, es decir, la esencia conceptual de múltiples

fenómenos atencionales: “se piensa siempre, aun cuando se piensa en términos de esencia, sobre lo visible, sobre el hecho” (Ponty, 1969, p. 61). Vuelve la posibilidad de conocer el ser.

Mientras para Kant “la matemática es, pues, como teoría del espacio y del tiempo, la serie de las condiciones de todo posible fenómeno” (Morente, 2014, p. 205), para Husserl (1913) “en filosofía no se puede decidir como en matemáticas; toda imitación del proceder de la matemática en este respecto no es sólo infecunda, sino absurda y de las más nocivas consecuencias” (p. 13). Pero bajo el supuesto kantiano de que, al estudiarse, la atención se vuelve objeto de conocimiento para sí misma: “por lo que a la intuición interna se refiere, sólo conocemos nuestro propio sujeto en cuanto fenómeno, no según lo que él es en sí mismo” (Kant, 2005, p. 118), y por aplicación del método de reducción eidética, Husserl descubre que la atención no es intuición como Kant afirmaba, sino que es, a la vez, como potencia, la sede de todo fenómeno (intencionalidad), y como acto, ella misma también fenómeno (intención): “El sentido unitario del término atender (...) rebasa la esfera de la intuición y comprende toda la esfera del pensar” (Husserl, 1999, p. 337).

Así, lo que resulta es que la atención es intención, y por ende, cuenta con un carácter propio de su esencia, y ese carácter es la intencionalidad, por lo que todo acto con ese carácter, como el perceptual o el conductual, por ejemplo, pertenece al fenómeno de la atención. Esto es así porque en el fondo, todo acto es un acontecimiento de relación intencional, en el que se altera el sentido de la captación de algo, es decir, es un cambio en el modo de dirigir la atención hacia un objeto. De tal manera que la atención es, por un lado, la unidad de las múltiples acciones de la conciencia, y por otro, todo acto intencional; es simultáneamente la facultad de trascendencia por la que le es posible al sujeto realizar actos intencionales, es decir, modificaciones en su estructura de conciencia (Husserl, 1913), y la condición existencial del sujeto, el “estar fuera de sí” que se manifiesta en las actividades de la conciencia:

La acción de la conciencia es *intentio*, es decir: el producto está contenido en el acto productivo. Por otra parte, *intentio* designa el «estar dirigido a» propio de la conciencia.

La dirección es, en cierto modo, un señalar hacia afuera. La intencionalidad también designa, entonces, con respecto a la conciencia, el estar fuera de sí misma, en aquello sobre lo cual se actúa, aquello que es el contenido de la acción. El «estar permanentemente fuera de sí» no concierne a la acción misma, sino a la facultad que la hace posible. La capacidad de la conciencia que posibilita sus acciones productivas consiste en estar siempre fuera de sí misma (Szilasi, 1959, pp. 41-42).

Por esta razón es que Husserl (1913) afirma que “la intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de *una* conciencia” (p. 198).

A la manera de un espejo que se sitúa frente a otro espejo, la atención que se dirige hacia sí misma para estudiarse como fenómeno, llega a una conclusión circular, puesto que, por un lado, se descubre que la atención consiste en el proceso por el que el alma limita, define, reduce, representa los objetos, y en el sentido como producto que da unidad a la realidad múltiple. Si la esencia de la atención es a la vez subjetiva y objetiva (Alcázar, 2005), porque su sentido depende de sí misma como sujeto que percibe y como objeto percibido, entonces la atención encuentra su propio sentido de existencia en la búsqueda del sentido esencial de las cosas: al salir al encuentro de su propia esencia objetiva descubre que ella misma es ese acto de salir al encuentro de las esencias objetivas de las cosas, resultando de ello que todo fenómeno atencional refleja lo *a priori* (universal y necesario) implícito en su esencia aunque éste sea particular y contingente, ya que “todo lo contingente es inherente a tener precisamente una esencia y por tanto un *eidos* que hay que aprehender en su pureza” (Husserl, 1913, p. 19). Ponty (1969) ofrece una aclaración al respecto: “es indispensable que (...) a través del hecho psicológico se revele un sentido irreductible de las particularidades de hecho. Esta emergencia de lo verdadero a través del hecho psicológico es lo que Husserl llama la intuición de las esencias” (p. 31), lo que ciertamente no debe confundirse con el concepto kantiano de intuición.

La pureza husserliana, que es la del concepto puro, revela que detrás de todo fenómeno

atencional hay un acto intencional, y detrás de todo acto intencional una intencionalidad, puesto que al purificarla por reducción eidética resultó que la atención es intencionalidad como fundamento de toda intención, palabra que puede significar tanto “*in tendere*” (tender hacia), como también “*in telos*” (en la finalidad), de tal manera que como intención, la atención es la tendencia hacia una finalidad, la búsqueda de un sentido, la tensión interna que se dirige hacia un ideal esencial, la fuerza reflexiva que quiere realizarse a sí misma alcanzando el cumplimiento de un propósito existencial, el de convertirse ella misma en esa luz que reflejan como espejo los paradigmas universales de perfección humana: “la dimensión teleológica y normativa de la historia y del hombre (...), el *telos* de lo humano” (Pérez, 2011, p. 68).

Y es que la estructura de la atención, como intencionalidad pura, da lugar a un conjunto de jerarquías de valor, de criterios para evaluar lo prioritario y lo secundario, de significaciones para discernir lo que es digno de ser atendido y lo que merece ser despreciado, posibilitando juicios valorativos que parten de una concepción sobre lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo falso y lo cierto: si la atención, como capacidad de concebir patrones simbólicos detrás de los hechos temporales, implica descubrir lo significativo de un signo, dar sentido a la multiplicidad de sensaciones intuidas, juzgar el valor de los objetos según la conciencia objetiva de su identidad, esto es así porque “las vivencias intencionales se presentan como unidades en virtud de la operación de dar sentido” (Husserl, 1913, p. 203), operación que desemboca en la toma de decisiones sobre lo que es mejor y más urgente hacer en cada situación, en el deber de categorizar los fenómenos no ya desde la subjetividad como en Kant, sino al revés, concebir al hombre, y con él a la atención, desde la objetividad fenoménica de la verdad eterna.

Así, la formación de la atención consistirá en aprender a significar la realidad percibida, para interpretarla, es decir, atribuirle el valor de signo a los fenómenos para comprenderlos, esto es, actualizar el núcleo noético de la intencionalidad representando en éste la verdad eterna: “el significar es un carácter de un acto, carácter teñido de tal o cual matiz y que supone un acto de representación intuitiva como su necesario fundamento” (Husserl, 1999, p. 269).

Este núcleo noético recuerda al “*logos*” heraclíteo, al “*espíritu*” tomista, o a la “*apercepción*” leibniziana, conceptos todos que remiten a lo que Gutiérrez (2006) describe como:

Campo de conciencia, o escenario interno en donde se producen fenómenos tales como el conocimiento significativo, la inspiración, la creatividad, la percepción de los valores y de las emociones, la decisión libre, la responsabilidad, la afirmación de un sentido para la vida (...); es la fuente principal de energía psíquica (...); posee una apertura a lo *ilimitado*, gracias a la cual una persona es capaz de percibir el horizonte del ser y el fundamento de su propia existencia (pp. 187-189).

Por tanto, la atención como intención es un acto de mención, de representación, de significación, de aprehensión de sentido, que hace referencia a algo distinto de sí misma, o en caso de referirse a sí misma lo hace como fenómeno, una “mirada del espíritu” que se mira, “rayo visual” que se alumbra y vislumbra a sí mismo, no sólo intuición sensible y categorial. Evidencias de tal conclusión se encuentran en las propias palabras de Husserl (1913):

La atención recae sobre los objetos mentales (...), recae sobre los objetos o situaciones objetivas aprehendidos mentalmente de esta o aquella manera (...), comprende todo el reino de la mención intuitiva y mental, esto es, la esfera toda de la representación (...). En último término, la atención se dilata sobre una esfera que llega hasta donde llegue el concepto de *conciencia de algo* (p. 338).

Por su parte, Merleau-Ponty (1908 d.C. – 1961 d.C.), quien retoma los aportes fenomenológicos de Husserl, contrapone la atención con el cuerpo, por considerar a éste último como principio de distracción, y afirma que “no tenemos por qué analizar el acto de atención como paso de la confusión a la claridad, porque la confusión no es nada. La conciencia no empieza a ser más que determinando un objeto” (Merleau-Ponty, 1969, p. 49), lo que significa que, por un lado, la metáfora de la atención como luz de un proyector que ilumina los objetos haciéndolos entrar en el campo de conciencia, implica reconocer implícitamente que “la atención es un poder general e incondicionado en cuanto cada momento puede dirigirse

indiferentemente a todos los contenidos de la conciencia” (Merleau-Ponty, 1969, p. 48), pero por otro lado, implica que la atención como dilucidación, no imprime en los objetos ninguna estructura inteligible, sino que sólo modifica su propia estructura de conciencia para percibirlos.

Así, la atención es una ignorancia que se sabe ignorante, pero busca dejar de serlo, una intención vacía pero determinada que intenta llenarse con algo: “la atención supone, en principio, una transformación del campo mental, una nueva manera, para la conciencia, de estar presente ante sus objetos” (Merleau-Ponty, 1969, p. 50). Y aunque esto recuerda la “*docta ignorantia*” del Cusano, la diferencia radica en que la atención es ahora entendida como un proceso con fases concretas, como una actividad general y formal, que primero realiza la creación de un campo perceptivo o mental para ejercer dominio sobre él, y dentro del cual se mantendrán en el tiempo los movimientos corporales, las evoluciones del pensamiento y los cambios de sentimiento, para luego establecer, en este campo, la dimensión de la experiencia.

De tal manera que para Merleau-Ponty (1969) la atención es “la constitución activa de un objeto nuevo que explicita y tematiza lo que hasta entonces solamente se ofrecía a título de horizonte indeterminado” (p. 52), y por eso todo acto de atención es en el fondo una transición de lo indeterminado a lo determinado, es el ejercicio de la libertad que sale al encuentro de un objeto elegido, que no sólo es alumbrado como por una luz, sino incorporado al campo de conciencia, es decir, constituido como fenómeno en su determinación objetual, para alcanzar la unidad de un sentido nuevo: “es precisamente este acto que crea de una vez, junto con la constelación de los datos, el sentido que los vincula, no solamente descubre el sentido que estos tienen sino que hace, además, *que tengan un sentido*” (Merleau-Ponty, 1969, p. 58).

Entonces, el fin de la atención es determinar el mundo por la captación de un sentido inmanente en lo sensible, delinear las figuras del mundo por la significación inherente en los signos importados por las mismas figuras, constituir un contexto a partir de los datos que el contexto mismo ofrece como medidas delimitadoras de sus márgenes. Y esto es así porque sólo a partir de la elucidación de un contraste es posible atender un objeto como figura que

resalta sobre un fondo, dejando en segundo plano lo que esté fuera de la figura: si la sensación es el producto de la atención, y la percepción es el pensamiento de percibir, y percibir es hacer existir las cosas en la conciencia, entonces atención es percepción (Merleau-Ponty, 1969).

La percepción, como fenómeno original, como conocimiento originario, es la unidad de la conciencia que se deshace y se rehace según lo acontecido en la experiencia del sujeto, quien piensa su sensación para pasar del “ver” al “saber” y dar unidad de sentido a su propia vida, pues: “la percepción como conocimiento del presente es el fenómeno central que posibilita la unidad del Yo” (Merleau-Ponty, 1969, p. 66). Pero no ha de confundirse esta percepción originaria con la percepción segunda, que se deriva de ella, y que encuentra sentido en la naturaleza que percibe: “hay una percepción empírica o segunda, la que a cada instante ejercemos, que nos oculta este fenómeno fundamental, porque (...) se produce en la superficie del ser” (Merleau-Ponty, 1969, p. 65), esto porque “la razón está arraigada en la naturaleza”.

Es así que la idealidad inmutable (nóema) de la realidad mutable (hechos), o lo inteligible de lo sensible, hace de la atención una servidora suya. La atención está al servicio del sentido inmanente de la objetividad, y no al revés: si Husserl ha sorteado el error del subjetivismo y del objetivismo, Merleau-Ponty representa el desarrollo, desde la *Gestalttheorie*, de esta postura “neutral”, donde la atención es percepción en cuanto pensamiento de percibir: “en el fondo, sólo hay dos ideas de la subjetividad: la de la subjetividad vacía, suelta, universal, y la de la subjetividad plena, hundida en el mundo” (Merleau-Ponty, 1964). Por ende, mientras la Fenomenología se enfocará más en la atención “universal”, la Psicología moderna va a estudiar la atención “particular”, con todas las implicaciones teórico-metodológicas que tal objeto exige.

Por su parte, Heidegger (1889 d. C. – 1976 d. C.) ejemplifica un abordaje fenomenológico de la atención distinto al husserliano, a la vez que resulta un acérrimo crítico de la tradición filosófica que lo precede. Es por ello que el mismo Merleau-Ponty (1964) afirma:

La subjetividad no esperaba a los filósofos como la América desconocida esperaba entre las brumas del Océano a sus exploradores. Ellos la han construido, hecho, y de más de

una manera. Y lo que han hecho está tal vez por deshacer. Heidegger cree que perdieron el ser el día en que lo fundaron sobre la conciencia de sí (p. 186).

Y es que, para Heidegger, todos los filósofos occidentales, desde la Antigüedad Helénica hasta Kant, y en consecuencia también los psicólogos modernos, habían cometido el error, velada o abiertamente, de enarbolar la apercepción o autoconciencia como lo más elevado en la escala del ser, es decir, habían asumido como válida la afirmación según la cual “el ser del alma o el ser-sujeto no es un ser menor, (...) es tal vez la forma absoluta del ser” (Merleau-Ponty, 1964). En otras palabras, que Heidegger niega rotundamente que la esencia del alma sea la “*nóesis*” de Husserl, o la “*mens*” del Cusano, o la “*razón*” cartesiana, y con ello niega que la atención sea lo que solía parecer: atención es tiempo, pero no el tiempo como forma de la sensibilidad en términos kantianos, sino como sentido, más no como “*nóema*” en términos husserlianos, sino como posibilidad de existir, como condición *a priori* de la existencia humana:

Un tiempo que finalmente es coextensivo al ser. Este ser, entrevisto a través de la agitación del tiempo, al que apunta siempre nuestra temporalidad, nuestra percepción y nuestro ser carnal (...), ese ser “de las lejanías”, dirá Heidegger, siempre propuesto a nuestra trascendencia, es la idea dialéctica del ser tal como la definía el Parménides, más allá de la multiplicidad empírica de las cosas que son, y por principio, enfocado a través de ellas, ya que, separado de ellas, no sería más que un relámpago o noche (Merleau-Ponty, 1964, p. 190).

Heidegger afirma, partiendo del concepto husserliano de fenómeno, y de su propia interpretación del método fenomenológico, que el sentido del ser humano es el tiempo, puesto que: “la realidad humana no reposa en la quietud de lo fáctico ni en la contemplación de lo eterno, sino que se fragua en el fuego de la posibilidad. Ésta, como el ser de lo que no es, constituye el horizonte más radical del hombre” (Gabás, 1992, p. 256). Así, atención es tiempo en cuanto posibilidad de alcanzar un sentido existencial, pues la esencia de la existencia humana es para Heidegger la existencia misma, es decir, que la atención para Heidegger se

asemeja al “*Acto puro*” tomista, pero secularizado, pues es la unidad de pasado, presente y futuro que posibilita al alma el darse a sí misma un ser, precisamente porque no lo tiene de antemano, llenando ese vacío por el tránsito metafísico de la nada hacia el ser, es decir, por la apertura de sí misma a su propio vacío, poniendo en acto el propio ser posible a partir de lo fáctico dado: el alma humana es ahora causa y efecto de sí misma, es a la vez el ser y la nada, creadora que parte de su propia nada para proveerse a sí misma de su propio ser.

Así, la atención es la libre elección, pero no como la aristotélica, que el alma efectúa para darse un sentido, resultando que, en cuanto tiempo, la atención también es sentido, “*telos*” que se dirige hacia un “ser” auto-determinado. De tal manera que para Heidegger el hombre es un “*Ser-ahí*”, porque sólo alcanza su propio ser en la medida en que se sirve del mundo de las cosas que está ahí frente a él para realizar la posibilidad de sentido en que consiste su atención.

Y por eso Heidegger (1927) afirma que “sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario de la comprensión del ser” (p. 315), puesto que la atención es, por un lado, la apertura existencial que unifica los múltiples medios del mundo que le “alcanzan” el ser; y por otro lado, es también el ser al que se llega como fin alcanzado, es el sentido proyectado en el ser y el ser que se comprende a sí mismo como proyectante de una luz natural: “esto era algo ya entrevisto por el sentido de la antigua expresión figurada *lumen naturale* del hombre, quien como iluminado es en verdad él mismo la iluminación. E iluminación es precisamente lo que el “estado de abierto” lleva a cabo” (Vélez, 1977, p. 25). En palabras Heidegger (1927):

La imagen óptica del *lumen naturale* en el hombre no se refiere sino a la estructura ontológica-existencial de este ente, que consiste en que él es en el modo de ser su Ahí. Que el Dasein está “iluminado” significa que, en cuanto estar-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo es la claridad. Sólo para un ente existencialmente aclarado de este modo lo que está-ahí puede aparecer en la luz o quedar oculto en la oscuridad. Desde sí mismo, el Dasein trae consigo su Ahí; si careciera de él, no sólo fácticamente no sería, sino que no podría

ser en absoluto el ente dotado de esta esencia. *El Dasein es su aperturidad* (Heidegger, p. 137).

De tal manera que la atención no sólo ilumina, o le da un sentido al ser del alma, sino que también ilumina el sentido del mundo, que en realidad no está desvinculado del alma sino que forma parte constitutiva de ella, pues el mundo “es una especie de trama constituida por todas las muy diversas relaciones de intencionalidad y sentido que surgen de la presencia del hombre entre las cosas y de sus comportamientos con ellas” (Vélez, 1977, p. 25):

En el análisis del comprender y de la aperturidad del Ahí en general (...) se ha llamado a la aperturidad del estar-en *claridad* del Dasein, claridad sólo en la cual se hace posible algo así como una visión. La visión [como] el comprender, entendido en el sentido de la genuina apropiación del ente (Heidegger, 1927, p. 172).

Como es posible apreciar, a pesar de todas las diferencias terminológicas, en el fondo persiste la metáfora del foco de luz, según la cual, aclarar algo es proyectar el sentido de su ser, comprenderlo, mientras que ignorar es privar de la luz del sentido proyectado a la cosa dada.

Pero lejos de sus predecesores, para Heidegger la atención se presenta bajo la forma de una aprehensión o de un descuidar, de un preocuparse por ser uno mismo o de fugarse de la posibilidad de ser uno mismo, del deber del cuidado de uno mismo. Por ello, al afirmar que la atención es el sentido del Ser-ahí, Heidegger no está afirmando otra cosa sino que la atención es acto en potencia, como el Aquinate, es decir, que no hay humanidad sin ella, pues es el fundamento ontológico del hombre, su razón de ser y el ser de su razón. Echauri (1957) aclara:

Es éste el primer punto de contacto con la filosofía tomista, para la cual el ser (esse) se encuentra en el ente fundamentándolo, no siendo en sí mismo cosa alguna ya que es un acto (actus essendi), o sea, principio de determinación existencial (p. 190).

Más, a diferencia de Tomás de Aquino, la atención adquiere para Heidegger un tinte existencial novedoso, puesto que, desde la angustia, concibe la atención como el sentido del ser del cuidado: “El ser libre para el poder-ser más propio y, con ello, para la posibilidad de la

propiedad e impropiiedad, se muestra con originaria y elemental concreción en la angustia” (Heidegger, 1927, p. 192). De suerte que la atención es el acto por el que el Ser-ahí se cuida a sí mismo ante la angustia de la muerte, buscando un ser que le sea propio, por lo que atención es cuidado que pasa de una esencia posible (en potencia) a una esencia fáctica (en acto).

Así, Heidegger (1927) niega que la atención sea intención como en Husserl, pues afirma: Y ésta es la razón por la cual ha de fracasar también todo intento de reducir el fenómeno del cuidado, en su indestructible totalidad esencial, a ciertos actos o tendencias particulares, tales como la voluntad y el deseo o el impulso y la inclinación o, correlativamente, de reconstruirlo a partir de ellos (...), el cuidado es ontológicamente anterior a estos fenómenos (...), estos fenómenos están existencialmente fundados en el cuidado (...), a través del fenómeno del querer asoma la subyacente totalidad del cuidado (...), el deseo presupone ontológicamente el cuidado (p. 194).

Ergo, la atención como cuidado, funda la existencia del Ser-ahí desde la facticidad del estar-en-el-mundo: “«teoría» y «praxis» son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser definido como cuidado” (Heidegger, 1927, p. 194). Por tanto, cada intención no es más que una modificación de la estructura del cuidado, estructura que, dicho sea de paso, no es simple, sino que está compuesta por múltiples elementos estructurales, los actos de cuidado en el tiempo, es decir, que la atención, en cuanto tiempo (sentido del ser), es esencialmente cuidado de sí: “todos los comportamientos del hombre están marcados ónticamente por la «preocupación» y regidos por una «dedicación» a algo” (Heidegger, 1927, p. 199). Y son justo estos actos atencionales de cuidarse el Ser-ahí por la elucidación de un sentido, los que constituyen lo múltiple de la atención en la temporeidad: “La temporeidad se revela como el sentido del cuidado propio” (Heidegger, 1927, p. 317), es decir, en la unidad originaria que posibilita la estructura del cuidado en cuanto tal: “La conciencia se revela como llamada del cuidado (...). La llamada de la conciencia, es decir, ésta misma, tiene su posibilidad ontológica en el hecho de que el Dasein, en el fondo de su ser, es cuidado” (Heidegger, 1927, p. 272).

Como corolario de este apartado, aunque no forme parte de la línea del tiempo, es digno de mención el nombre de Simone Weil (1909 d. C. – 1943 d. C.), quien fuera discípula de Husserl, y juiciosa crítica de Heidegger. Esta autora, aunque original respecto a lo que afirma sobre el concepto de atención, en el fondo lo que ofrece es una síntesis resumida de la cosmovisión cristiana desde una óptica fenomenológica, es decir, que presenta lo antiguo de un modo moderno, por lo que, más que una novedad teórica, esta autora representa una especie de renovación de vestiduras, por decirlo de alguna manera, una actualización de formato en conformidad con el periodo de entreguerras que le tocó vivir, que en esencia deja intacto el contenido antiguo del concepto de atención, e incluso lo que se proponía para su formación.

Para Weil, la atención no es un mero concepto filosófico, sino que, como facultad natural y sobrenatural, implica una exigencia ética y política que afecta todas las esferas de la vida humana: es la esperanza humilde de un pensamiento vacío que, orientado hacia Dios como en oración espiritual, ha aprendido, por medio de los estudios escolares, el arte de mirar, de recibir la verdad de la realidad, para luego poder actuar según la virtud de la justicia (Romano, 2016):

Sólo la operación sobrenatural de la gracia hace pasar a un alma a través de su propio aniquilamiento hasta el lugar donde se recoge el tipo de atención que, sola ella, permite ser atento a la verdad y a la desgracia (...). Puesto que la desgracia y la verdad necesitan, para ser entendidas, de la misma atención, el espíritu de justicia y el espíritu de verdad no son sino uno. El espíritu de justicia y el espíritu de verdad no son sino una especial forma de la atención, que es puro amor (...). Es deseando la verdad en el vacío y sin intentar adivinar por adelantado el contenido, que se recibe la luz. En ello consiste el mecanismo entero de la atención (...). No hay plenitud de la atención sino en la atención religiosa (...). La atención absolutamente pura, la atención que no es sino atención es la atención dirigida hacia Dios (...). La oración, al no ser sino atención bajo su forma pura, y los estudios, al constituir una gimnástica de la atención, cada ejercicio escolar debe ser una refracción de la vida espiritual (Weil, 2006, p. 41; 72; 164; 175).

## Capítulo 2. La Psicología como ciencia y el concepto de atención

Siguiendo a Pérez (2011), puedo afirmar que el inicio de la modernidad (del siglo XVI en adelante), que ya he descrito en el capítulo anterior, no sólo implicó giros radicales en la Historia de la Filosofía, de la que, como ya he dicho, se desgajaron las ciencias particulares como la Psicología moderna, sino que también imprimió una impronta inédita sobre estas ciencias “desembarazadas” de la filosofía, la del objetivismo naturalista, propia del positivismo que, como eje central de la Psicología empírica, objetivó y naturalizó la subjetividad, es decir, que la redujo a un mero mecanismo determinado por las leyes naturales de causa-efecto, lo que para nada es gratuito. Las consecuencias de aplicar este mecanicismo determinista a la subjetividad son: el descarte de su comprensión intencional-teleológica (Fenomenología husserliana), y una desconfianza ante el análisis existencial heideggeriano de una subjetividad libre y responsable que da sentido a su vida. ¿Cabía esperar algo distinto? Pérez (2011) señala:

Heidegger dirá que pertenecen a la esencia de la ciencia moderna la medición y el cálculo y que a mensurabilidad de la naturaleza van unidas la previsibilidad y disponibilidad de los procesos naturales: para la ciencia la naturaleza es algo de lo que se puede disponer, sobre lo que se ejerce un control y que proporciona material para la planificación. La calculabilidad depende de la matematización, de modo que puede afirmarse que lo calculable es lo determinable matemáticamente (la extensión), y del papel determinante que corresponde a lo matemático en la ciencia moderna depende, según Heidegger, que ésta no sea contemplación, sino un saber de carácter pragmático que está al servicio de la técnica y que persigue la manipulabilidad del mundo y la dominabilidad de la naturaleza, confiriendo a efectos y resultados el papel de criterio de la validez de su método (pp. 71-72).

En este nuevo paradigma cientificista, al que pertenece la Psicología moderna, el estudio del alma es sustituido por el estudio del cerebro, concebido como sistema (central y periférico), presuponiendo que la vida humana carece de una dimensión espiritual inteligible.

Y es dentro de los estrechos límites de este nuevo “mundo real”, que no es sino el marco de referencia de la Modernidad, producto de la secularización de Occidente, donde la Psicología empírica empezó a carecer de fines trascendentes, como por ejemplo Dios, o normas morales arraigadas, como la honestidad, o valores compartidos, como la solidaridad, o ideales dadores de sentido existencial, como la santidad. La “realidad”, o mejor dicho, la visión secular que de ella se tiene, ahora está vacía de “*Logos*”, y sólo se percibe la naturaleza matematizada, por lo que concepto de atención sufrirá algunas modificaciones: Lo mismo que sucedió con la Filosofía a nivel macro en los siglos pasados, es lo que a partir del siglo XX sucederá también a nivel micro, con la atención, puesto que así como la Filosofía abarcaba todas las disciplinas científicas, desde las matemáticas hasta la biología, y terminó “perdiendo territorios” que la “ciencia moderna” granjeó para sí, así también la atención, que antes poseía una dimensión espiritual por ser estudiada desde la Filosofía, ahora será reducida a su dimensión material: en la Edad Media la atención se cristianizó, en la Modernidad, se secularizó.

## **2.1 Conductismo**

Con Wundt (1832 d. C. – 1920 d. C.) nace la Psicología experimental, como crítica al asociacionismo empirista de ingleses como Hume, Berkeley y Locke, según los cuales la fuente de todo conocimiento es la asociación de las impresiones sensibles, lo que recuerda el axioma aristotélico del *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, pero llevado hasta el extremo de negar la existencia de la volición, cayendo con ello en el error que ya Leibniz había refutado al respecto: nada hay en el intelecto que no haya pasado por los sentidos, excepto el intelecto mismo. Ante este reduccionismo Wundt plantea, como vertiente inspirada por el racionalismo kantiano, que el intelecto no puede conocerse por los sentidos, y dado que la atención es intelecto, para estudiarla es necesario el método introspectivo de la experiencia inmediata: sólo es posible conocer la atención a partir de las leyes de asociación particulares, como la de semejanza o contigüidad, que posibilitan la representación mental de las impresiones sensibles.

Así es como el esquema sujeto-objeto, ya desdibujado en Heidegger, será sustituido por

el de estímulo-respuesta, lo que será la “respuesta” de los conductistas ante el estimulante aporte wundtiano. No obstante, en Wundt todavía puede encontrarse el estudio de los mecanismos por los cuales las cualidades de un objeto, como su color o su sabor, producen una representación mental, puesto que “los psicólogos, de acuerdo con Wundt, no estudian el mundo exterior *per se*, estudian los procesos psicológicos mediante los cuales experimentamos y observamos el mundo exterior” (Hothersall, 1997, p. 126). En palabras de Wundt (1869):

Una piedra, una planta, un sonido, un rayo de luz son, en cuanto fenómenos naturales, objetos de la minerología, de la botánica, de la física, etc. Pero en cuanto estos fenómenos naturales despiertan en nosotros *representaciones*, son asimismo objetos de la psicología, la cual procura dar, de este modo, razón de la formación de estas representaciones, así como de los procesos que no se refieren a objetos externos, esto es, de los sentimientos y de los movimientos de la voluntad (p. 6).

Y es que, para Wundt, la base de toda experiencia, tanto externa como interna, son los sentidos externos, las impresiones sensibles, de las que surgen las representaciones mentales, que, al combinarse entre sí en una síntesis creativa, resultan la estructura total de la conciencia:

Las excitaciones subjetivas que permanecen extrañas al conocimiento natural de las cosas, esto es, los sentimientos, las emociones y los actos volitivos no se nos dan mediante órganos perceptivos especiales, sino que se ligan en nosotros, inmediata e inseparablemente, con las representaciones que se refieren a objetos externos (...). La experiencia externa se halla siempre ligada con las funciones perceptivas y cognoscentes del sujeto y la experiencia interna implica las representaciones del mundo exterior como partes de ella permanentes. De donde necesariamente se deriva que la experiencia no es verdaderamente una yuxtaposición de sus diversos dominios, sino un todo único que, en cada una de sus partes, presupone tanto el sujeto que aprehende los contenidos de la experiencia, cuanto los objetos que son dados al sujeto como contenidos de la misma (Wundt, 1869, p. 7).

Más, para que haya experiencia debe haber atención, pues es la aprehensión y delimitación de las impresiones sensibles lo que da lugar a las representaciones mentales, y son éstas las que, como elementos estructurales constitutivos, dan lugar a la subjetividad:

Llamamos *atención* al estado caracterizado por sentimientos especiales que acompaña a la aprehensión más clara de un contenido psíquico; *apercepción* al proceso especial por el que cualquier contenido psíquico es llevado a conocimiento claro. A la apercepción se contraponen la *percepción*, la especial aprehensión de contenidos no acompañados del estado psíquico de la atención (Wundt, 1896, p. 281).

Así, para Wundt, quien es todavía filósofo y psicólogo a la vez, y para quien la Psicología empírica es una ciencia del espíritu, la atención es claridad, un punto de fijación en el campo de conciencia que posibilita captar la integridad de un objeto como totalidad (Domínguez y Yáñez-Canal, 2013), y a la vez, comprender el contenido psíquico particular implicado, es decir, que la atención, como acto voluntario de clarificación, da unidad a la multiplicidad que constituye un objeto por hacerlo ingresar en el campo de conciencia, “iluminando” sus cualidades:

Wundt (1913) hizo énfasis en (...) los conceptos de claridad y diferenciación. El primer término refería a la comprensión integral de un objeto en sí mismo (...). La claridad, como expresión de la captación de un contenido psíquico particular tenía por nombre *atención* (Domínguez y Yáñez-Canal, 2013, p. 203).

Al reducir el campo de conciencia a pura experiencia, lo que Wundt logra es naturalizar lo espiritual de la atención, es decir, objetivar su carácter subjetivo, matematizar la subjetividad. Empero, es posible percatarse de que en el fondo de este planteamiento prevalece la metáfora del gradiente de luz, donde la atención es como un interruptor volitivo que regula la intensidad con la que un objeto es iluminado en la conciencia, es decir, una clara aprehensión, o el grado de presencia que la representación de un objeto tiene en la subjetividad (Roselló-Mir, 1996). Ergo, la atención es el número de contenidos psíquicos apercebidos en un acto de la voluntad, tanto en la recepción pasiva de impresiones como en la combinación activa de asociaciones:

La capacidad de la atención no es precisamente una cantidad constante, sino que también, cuando la tensión de la atención tiene poco más o menos la misma magnitud máxima, depende, en parte de la naturaleza simple o compuesta de las impresiones, en parte de que éstas sean más o menos familiares (...). Cada apercepción especial se compone de un periodo de tensión creciente y de otro de tensión decreciente (...). Las oscilaciones de la atención, además de por el aumento o disminución de claridad en las impresiones, están siempre acompañadas de sentimientos [expectación y satisfacción] y de sensaciones [tensión y relajación] característicos (Wundt, 1869, pp. 284-285).

Esto es Estructuralismo voluntarista (Leahey, 1998), que recupera algo, aunque no todo, del voluntarismo escotista y el racionalismo cartesiano, adaptándose a las exigencias modernas:

Atención y voluntad (...) son evidentemente expresiones de conceptos que se refieren a la misma clase de procesos psíquicos, con la sola diferencia de que los procesos de apercepción o de atención, comprenden entre los procesos volitivos los que en sí y por sí, en cuanto no seguidos por procesos ulteriores, se desenvuelven sin efectos externos únicamente como los llamados actos internos (Wundt, 1896, p. 294).

He aquí el germen del Conductismo propiamente dicho, pero no su culmen, puesto que los cambios de paradigma nunca son tajantes e inmediatos, sino que son resoluciones graduales de un proceso paulatino. Por eso es que, a pesar de que Wundt ya esté situado en el marco de referencia de la era secular, e incluso aunque, por los resultados de sus mediciones, sí llegó a afirmar que la intensidad de una impresión determina la respuesta atencional del sujeto (Wundt, 1896), todavía no es posible encontrar en su aporte la afirmación conductista de que la atención es una reacción de los sentidos ante eventos estimulantes del mundo sensible.

Por eso Watson es un detractor acérrimo de Wundt: “Antes de Wundt, de acuerdo con Watson, no había psicología; después de Wundt había sólo confusión, controversia y conflicto” (Hothersall, 1997, p. 455), porque Wundt conserva algo de la Teleología filosófica antigua: el sentido, el “logos”, como por ejemplo, en su “*principio de heterogeneidad de fines*”, según el

cual, la conducta observable se explica por motivos no observables, por intenciones cambiantes siempre en busca de alcanzar un “*telos*” o finalidad ideal que, para Watson, o bien no existe, o significa algo distinto a los ojos de un conductista, quien desprecia el mundo inteligible:

Si ustedes están dispuestos a convenir que “sentido” no es sino una manera de decir que de todas las formas en que puede reaccionar un individuo frente a su objeto, en un caso reacciona solamente en una de estas formas, entonces nada tenemos que objetar a la palabra “sentido” (...). En otras palabras, cuando comprendemos la génesis de todas las formas de conducta de un individuo y también las variedades de su organización, podemos disponer o manipular diversas situaciones que provocarán una u otra forma de organización, y así, la expresión “sentido” dejará de ser necesaria. “Sentido” es solamente una forma de expresar lo que el individuo está haciendo (Watson, 1945, p. 283).

Este es el prelude de la tercera gran reducción del concepto de atención, que será desprovista tanto de su aspecto volitivo, como de su aspecto cognitivo, es decir que, ya no será ni un acto del intelecto ni un acto de la voluntad, como lo fuera para Wundt, sino que será pura conducta: si las dos primeras reducciones habían sido en el “terreno” de la Filosofía cristiana, como ciencia del espíritu, y por ende, acaecieron en la dimensión sobrenatural de la atención, esta tercera reducción, que alcanzará su plenitud en Skinner, y de la que tanto Wundt como Watson son apenas precursores, acaecerá en el campo de la Filosofía secular, como ciencia de la materia, y por ende, en la dimensión natural de la atención, en el comportamiento del cuerpo.

Tras Wundt, el siguiente paso, tampoco definitivo, pero sí decisivo será el de Watson, quien no sólo rechazó la metáfora estructural de la conciencia como compuesto químico que, partiendo de elementos simples (sensación de cualidad) alcanza sustancias complejas (representaciones mentales), sino que además negó que la atención fuese una entidad psíquica, a la manera de un órgano o sistema con actividad propia, como afirmaba Wundt desde su Psicología estructural. Y esto porque para Watson ni siquiera es relevante estudiar la atención,

concepto que considera inutilizable, pues niega que la introspección sea un método válido para la Psicología empírica, y acuña el término de “*caja negra*”, para referirse a la mente, lo que revela un positivismo lógico en el centro de sus presupuestos metafísicos (Leahey, 1998).

Así, Watson representa la sedimentación de la postura conductista, que todavía está por radicalizarse en Skinner, pero no aporta nada al concepto de atención, pues elimina la categoría de subjetividad, por considerar que no es posible abordarla sin abandonar los restringidos linderos de la “ciencia”: ni conocimiento, ni sentimiento, ni voluntad, nada de eso, por la nueva lógica que presupone trabajar en un laboratorio, la Psicología moderna ha de estudiar, en el marco de un experimento, la medición de los tiempos de reacción de un animal ante un estímulo, por poner un ejemplo wundtiano de investigación psicológica (Hothersall, 1997) evitando toda referencia a la caja negra, que como su nombre indica, resulta inaccesible:

Podemos escribir una psicología (...) y nunca usar los términos conciencia, estados mentales, mente, contenido, verificable introspectivamente, metáforas, y similares (...). Se puede hacer en términos de estímulo y respuesta, en términos de formación de hábitos (Watson, 1913, p. 167).

Ahora el ser humano se reduce a objeto de observación (Watson, 1913), la cognición no pasa de ser un conjunto de operaciones cerebrales (Hothersall, 1997), el pensamiento no es más que habla subvocal (Skinner, 1994), y el término “*hábito*”, entendido como la tendencia de un estímulo a producir una respuesta específica en el organismo, suplanta el de atención, lo que tiene mucho de Fisiología y de Física, pero más de utilitarismo (Leahey, 1998):

Las teorías de la asociación de ideas se convirtieron en teorías de asociaciones estímulo-respuesta: y los psicólogos anhelaron utilizar sus logros en interés del control social, tal y como lo manifestó John B. Watson, fundador del conductismo, para «ofrecer a la sociedad una nueva arma para controlar a los individuos» (Leahey, 1998, p. 198).

Y será situado en una sociedad de consumo, cada vez más hedonista y medicalista, donde salud física y placer inmediato son los valores imperantes, que Skinner (1904 d. C. –

1990 d. C.), tecnócrata a favor de una ingeniería social conducente a su utopía controlada científicamente (Leahey, 1998), por razones de eficiencia práctica (pragmatismo anglosajón) en aras de contribuir a la cada vez más pronunciada comercialización de los modos de vida (Hothersall, 1997), hace de la conducta, como ya hiciera Watson, el único objeto de estudio de la Psicología, pero a diferencia de éste, de quien afirma que “poco o nada tenía Watson qué decir sobre la intencionalidad o el propósito, o la creatividad” (Skinner, 1994, p. 10), aborda la cuestión de la mente desde su “*Filosofía de la ciencia del comportamiento*”:

La vida mental y el mundo en que se vive esa vida son invenciones. Han sido inventados con base en la analogía del comportamiento externo que ocurre bajo las contingencias externas. Pensar es comportarse, el error consiste en colocar el comportamiento en la mente (Skinner, 1994, p. 96).

De tal manera que, dando el tercer y definitivo paso en la consumación del “*análisis experimental del comportamiento*”, Skinner (1994), en lugar de sustituir el concepto de atención por el de hábito como Watson, lo reinterpreta conductistamente como el producto conductual de unas “*contingencias de refuerzo*” que el ambiente produce en cualquier animal:

Lo que está implicado en la atención no es un cambio de estímulo o de receptores, sino las contingencias que subyacen al proceso de discriminación. Prestamos atención o no prestamos atención a un conferenciante o a una señal de tránsito, y esto dependerá de lo que haya ocurrido en el pasado bajo circunstancias similares. La discriminación es un proceso comportamental: las contingencias, y no la mente, hacen las discriminaciones (...). Discernimos las cosas importantes de un contexto dado debido a las contingencias pasadas en las cuales tales cosas han sido importantes (...). Al abstraer y formar conceptos se les llama procesos cognitivos, pero (...) no necesitamos suponer que haya una entidad abstracta o un concepto guardados en la mente: una sutil y compleja historia de refuerzo ha generado una clase especial de control de estímulos (p. 98).

Ergo, la mente no es otra cosa que respuestas conductuales reforzadas por el ambiente.

En este apartado he abarcado someramente la obra de unos pocos autores que, por el talante de sus afirmaciones, resultan centrales para comprender el enfoque conductista, pero ha de tomarse en cuenta que existe una pléyade de autores que, aunque han hecho contribuciones significativas al Conductismo, han quedado fuera de los márgenes de esta tesina.

## **2.2 Funcionalismo**

Aunque resulte extraño reconocerlo, Wundt no sólo propició el nacimiento del Conductismo, también dejó sentir su fuerte influjo en los primeros pasos del Funcionalismo, puesto que fue la base sobre la que William James (1842 d. C. – 1910 d. C.), también voluntarista como Wundt (Leahey, 1998), y a la vez pragmatista y positivista como Skinner (Hothersall, 1997), hiciera su propio aporte, con la marca indeleble del Darwinismo: “la psicología de la adaptación comenzó como un estudio introspectivo de la actividad mental, pero pronto se convirtió (...) en un estudio biológico de la utilidad evolutiva de la mente y la conducta” (Leahey, 1998, p. 226).

Además de ser considerado el primer psicólogo estadounidense, James es el “padre” del Funcionalismo, en el que Filosofía y Psicología convergen, pero de un modo distinto a como lo hacían en Wundt, pues mientras que éste afirmaba que detrás de la voluntad no había más que leyes mentales regulando la estructura de la conciencia, es decir, que no existe la libertad, James afirmaba que el libre albedrío era la esencia de la voluntad, contraponiéndose de este modo también al Conductismo, o al menos al de Watson, por ejemplo, quien no sólo negó la voluntad y la libertad, sino también la adaptación: “la única persona adaptada es la persona muerta (...). El organismo no puede estar «adaptado» por un periodo mayor que el equivalente casi a un punto matemático” (Watson, 1945, p. 230), postura que ciertamente contrasta con la posición antirreduccionista de James, pues para éste “la mente humana y la conciencia no pueden reducirse a la fisiología, la química o la anatomía” (Hothersall, 1997, p. 338) ya que la mente humana es precisamente el resultado de la adaptación que el conductista niega.

Mientras para Wundt la voluntad está regida por leyes espirituales, y para Watson la conducta está regida por leyes naturales, para James la voluntad es un torrente, como para

Escoto, de auto-determinación autónoma, pero sin referencia al “*Sumo Bien*” medieval, puesto que el criterio pragmático del Funcionalismo afirma que las creencias deben ser funcionales para el individuo que las detenta, sin importar si son verdaderas o falsas, lo que en el fondo es relativismo individualista (Hothersall, 1997). Es en este marco de referencia en el que, buscando las funciones de la conciencia, James encuentra la adaptación al medio ambiente como la principal de ellas, y a la que todas las demás funciones están subyugadas, incluida la atención.

Para James, aunque también estuvo muy interesado en la formación de hábitos como Skinner, la atención no se puede reducir a un mero hábito como la redujera Watson, puesto que el hábito es como una segunda naturaleza, aprendida por repetición, y en el que, una vez adquirido, la voluntad de quien lo realiza poco o nada interviene, mientras que la atención, afirma James, es una selección voluntaria del sujeto, una función de la conciencia que relaciona lo ideal con lo real, expectativa preparatoria que pre-percibe en imagen mental lo percibido sensorialmente, es decir, previsión imaginaria de un objeto que entra al campo de conciencia:

Esta prepercepción tenía lugar a nivel de los centros ideacionales, (...) ocurría relativamente tarde, y, como resultado, el objeto prepercibido se hacía más vívidamente consciente y devenía claro. Sin esta “imaginación anticipatoria” los objetos aún serían percibidos, pero no plenamente. (...) Para James, la expectativa, la imaginación, la anticipación o, en general, el pensamiento, *eran* atención. (...) El control de la atención se reducía al control del pensamiento. La atención era una característica de la conciencia que seleccionaba en función de la relevancia del estímulo. (...) cada uno de nosotros elegía libremente el tipo de universo que vivenciaba (Roselló-Mir, 1996, p. 49).

Lo que sucedió con James fue una vuelta de tuerca al mecanicismo de Descartes, es decir, la mecanización de la atención, entendida como mecanismo fisiológico y psicológico a la vez, consistente en dos procesos o fases, una periférica, de carácter sensorial, que es refleja e involuntaria, lo que denominaría atención pasiva, y la otra nuclear, de carácter ideal, que es libre y voluntaria, lo que denominaría atención activa (Roselló-Mir, 1996). En otras palabras,

viene a decir que la atención, como unidad de la experiencia, está compuesta por un foco o espacio que es el centro donde la luz se posa, por un margen o borde que es el contexto o fondo que rodea lo enfocado por la luz, y por las relaciones (de afinidad y pertenencia, por ejemplo) entre los contenidos subjetivos y objetivos implicados. De fondo prevalece la metáfora del foco de luz, y de los gradientes o niveles de conciencia que la ensanchan y estrechan como la lente de una cámara fotográfica:

La función primaria de la conciencia es elegir. (...) Siempre está interesada en una parte de su objeto que en otra, y al mismo tiempo que piensa acepta y rechaza; es decir, elige (...). El incesante flujo de elecciones afecta tanto a la percepción como a la conducta (Leahey, 1998, p. 325).

He aquí un claro bosquejo, a la vez descriptivo-fenomenológico y explicativo-fisiológico de la atención, que la futura Neuropsicología retomará parcialmente al concebir la atención como activación de células cerebrales por un objeto que estimula el sistema nervioso periférico, más para James aún existe una fuerza espiritual (voluntad) que desde “dentro” del sujeto efectúa la atención activa, esto es espiritualismo leibniziano y naturalismo evolucionista:

La atención (...) es la acción de tomar posesión realizada por el espíritu, en forma clara y vívida, de uno de los objetos o series del pensamiento (...), *la atención voluntaria es siempre derivada*; nunca hacemos un *esfuerzo* por atender a no ser en obsequio de algún interés remoto que el esfuerzo proporciona (...). La facultad de retrotraer voluntariamente una atención fugitiva es la verdadera raíz del juicio, del carácter y de la voluntad (...). La vida práctica y teórica de toda la especie y la de los seres individuales resulta de la selección habitual de su atención (Jatuff, 2020, p. 399).

Y esta es la razón por la que para James, motivación, emoción y atención son cuestiones inseparables, puesto que si la esencia de la atención es la conciencia, y la esencia de la conciencia es la voluntad en movimiento, entonces todo proceso atencional está impregnado de motivos y emociones que, al entrar en conflicto, desembocan en decisiones,

más o menos adaptativas, en función de la supervivencia, según las exigencias del ambiente: “lo esencial de la voluntad no está para James en la motivación, sino en la atención. (...) El esfuerzo de atención es el fenómeno esencial de la voluntad” (Padilla, 2010, p. 109). De este modo, la atención como esencia de la inteligencia y de la voluntad, remite, en último término, a la libre elección como en Aristóteles, lo que amerita necesariamente un abordaje filosófico, puesto que la libertad implica necesariamente una moral, y la moral, una Metafísica:

La atención no es solo una determinada carga energética de la que un organismo dispone ante determinadas demandas del ambiente, sino que es el proceso orientado por un sujeto que goza de un horizonte de significación y valoración de la información (Domínguez y Yáñez-Canal, 2013, p. 204).

Así es como James reivindica la relación circular entre Filosofía y Psicología, puesto que para estudiar la atención, que implica la libertad, la Psicología se encuentra con el dilema del determinismo, es decir, entre lo indeterminado y determinado de la atención, entre lo que del fenómeno de la atención se ciñe a la determinación científica de causas y efectos, y lo que escapa a esta determinación, dilema que interpela a tomar una decisión moral, cosa que excede los límites de la ciencia natural, y que obliga, por tanto, a reconocer que “el científico puede ser determinista, pero no la ciencia en cuanto tal. La ciencia en cuanto tal tiene que ser indiferente a este dilema, tiene que estar más acá de él” (Padilla, 2010, p. 110):

La demanda moral debe ser escuchada y la ciencia no puede dogmáticamente afirmar que sus métodos y fines deban aplicarse a todo dominio, como si no existiesen ámbitos que exijan otro tratamiento (...). James afirma que la ciencia habla de lo que es; la moral, de lo que debe ser y de cómo unas cosas son mejores que otras (...). Se habilita la autonomía de lo mental frente a lo físico-fisiológico (Jatuff, 2020, pp. 402-411).

Por tanto, para James, la atención es, como función adaptativa de la conciencia, siempre y ante todo, una selección (Wu, 2014), puesto que la concebía “en función de su selectividad” (Roselló-Mir, 1996, p. 21), es decir, como suspensión o interrupción de una deliberación previa.

Como a continuación expongo, el Cognitivismo retomará esta concepción funcionalista para ofrecer sus aportaciones al concepto de atención: “el concepto de selectividad inherente a esta definición va a ser el factor común fundamental de la mayoría de las concepciones que sobre la atención tendrán los primeros psicólogos cognitivistas” (Roselló-Mir, 1996, p. 21).

### 2.3 Cognitivismo

Tras la sociedad de consumo emerge, por las demandas tecnológicas de la Segunda Guerra Mundial, una nueva sociedad de la información, de carácter postindustrial, que ofrece a la Psicología de mediados del siglo XX nuevas metáforas explicativas. Ciertamente, como Gordon Allport afirma sobre la cuestión, la teoría de la mente conocida como “*procesamiento de la información*”, aunque por razones distintas y con métodos diferentes, a fin de cuentas niega con los conductistas, e incluso también con algunos constructivistas, la existencia de la atención:

La mayoría de las teorías del procesamiento de la información en general, y de la atención selectiva en particular, concibieron la atención como una especie de mecanismo causal. Sin embargo, incluso un breve estudio de la heterogeneidad y la separabilidad funcional de los distintos componentes del control atencional espacial y no espacial lleva a la conclusión de que, como mecanismo causal, no puede existir tal cosa como la atención. No hay ninguna función computacional uniforme, u operación mental (en general, ningún mecanismo causal), al que se le pueda atribuir todos los llamados fenómenos atencionales (Wu, 2014, p. 67).

Ejemplo es Piaget (1896 d. C. – 1980 d. C.), fundador de un tipo de Cognitivismo constructivista, quien no se aleja mucho de esta conclusión, o al menos parece suponerla: “debería llamarnos la atención el hecho de que un psicólogo tan prolífico como Piaget, no haya nunca tratado en profundidad el tema del desarrollo atencional” (Roselló-Mir, 1996, p. 56).

Por un lado, los adeptos de la teoría del procesamiento de la información, al igual que los conductistas, buscaban predecir y controlar la conducta, aunque a partir de una terminología computacional: “*input/output*”, “*top-down/bottom-up*”, “*software/hardware*”. Por otro, los neo-

estructuralistas radicales como Piaget intentaban predecir y controlar el pensamiento, y por ende, explicar los sistemas de estructuras o principios subyacentes al mismo, lo que tiene algo de racionalismo cartesiano, idealismo kantiano e individualismo rousseauniano (Leahey, 1998).

Así, aunque para los cognitivistas norteamericanos la atención es sustituida por un mecanismo de control que supervisa el procesamiento de la información, ya sea en forma de cuello de botella como filtro selector, foco de luz, o sistema de modulación de la eficacia de recepción de información, para Piaget, evolucionista y organicista, la atención es sustituida por un mecanismo de control conductual cuya función es la adaptación al entorno en aras de la supervivencia, como en James, lo que se logra por la actividad constructiva del sistema nervioso que “ilumina” el plano sensoriomotor, representándolo mentalmente para comprender la lógica de la acción que conduce al objetivo deseado en cada situación, y poder corregir los errores que, en caso de haberlos, frustran dicha consecución. En otras palabras, que la atención funciona por asimilación y acomodación de estructuras cognitivas o marcos de referencia que coordinan la acción del sujeto, y orientan el contenido de su experiencia hacia un orden superior, es decir, hacia un equilibrio organismo/medio cada vez más perfecto: Mientras la asimilación construye nuevos esquemas partiendo de estructuras perceptivas nuevas, la acomodación modifica los esquemas de estructuras operatorias ya construidas (Iglesias, 1972).

Esto significa que la realidad, el espacio y el tiempo, así como la causalidad, son construcciones de significado (esquemas categoriales) que el organismo efectúa para permanecer en continua interpretación del medio exterior y modificar sus propias operaciones según lo que le resulte más adaptativo al medio en que opera: “el operacionalismo es antirrealista, al tratar a los términos teóricos como ficciones de conveniencia” (Leahey, 1998, p. 503). Ergo, atención es construcción de “lo real”, es decir, estructuración de la percepción sensible (esquemas perceptivos) y organización de las operaciones del cuerpo y del pensamiento (esquemas de acción): Prevalece la metáfora de la regulación de energía para fines prácticos (voluntad) como en James, y de la graduación de energía para fines teóricos

(inteligencia) como en Wundt, con el equilibrio adaptativo entre esquema/objeto, esquema/esquema y jerarquías de esquemas, es decir, entre mente y realidad, como fin último.

Sin duda hay más autores que aportaron en mayor o menor medida al concepto de atención desde este enfoque, pero sus aportes no distan mucho unos de otros, pues giran en torno a los mismos presupuestos, con variación en sus metáforas: el Cognitivismo es un híbrido entre Funcionalismo y Conductismo, ya sea de corte asociacionista informático como la teoría neoconexionista del procesamiento distribuido en paralelo, o constructivista cibernético como en el caso de Piaget, por lo que resultaría redundante e innecesario traerlos a colación.

## **2.4 Neoconexionismo**

Partiendo de la base del Cognitivismo, que es una variante del Conexionismo “clásico” de Thorndike, también asociacionista y precursor del Conductismo, surge el Neoconexionismo, claro ejemplo de que lo frecuente en la vida humana es el conflicto entre esquema subjetivo y objeto, lo escaso es la toma de conciencia de ese conflicto, y lo casi nulo es la modificación del esquema por la previa toma de conciencia del conflicto esquema/objeto.

En este caso, Hebb (1904 d. C. – 1985 d. C.) encarna lo escaso, porque tomando conciencia del conflicto, a saber, las insalvables incompatibilidades y la falta de unidad entre los diversos enfoques psicológicos, propone no sólo unificar todas las vertientes de la Psicología moderna en un todo con coherencia interna, sino alcanzar así un concepto unívoco de atención: Si para el Conexionismo la mente humana no era más que un amasijo de conexiones mentales, ya originales, o ya adquiridas, entre situaciones y respuestas conductuales, para Hebb, la mente humana es un amasijo de conexiones neuronales, ya originales, o ya adquiridas, entre situaciones y respuestas conductuales, es decir, casi lo mismo salvo la reducción de la mente a materia, siendo la atención un sistema de órganos que, para desarrollar comportamientos en respuesta a la interacción entre predisposiciones genéticas y estímulos del entorno, preconfigura redes neuronales (Posner y Rothbart, 2007). Esta naturalización de la mente sirvió de raíz e inspiración al Neoconexionismo, del que Hebb es precursor y hasta pionero.

Es desde este marco de referencia naturalista que Hebb advierte lo siguiente:

Es imposible que la consecuencia de un evento sensorial no esté influida por una actividad pre-existente (...). Realmente hay una base racional para postular la existencia de un factor neural central que modifica la acción ante un estímulo. Un significado importante de “atención” o similares es la referencia a la parte autónoma, o no sensorial, el “proceso autónomo central” de la actividad cerebral (Hebb, 1949, pp. 7-11).

Y prosigue Hebb explicando con detalle el concepto de atención como factor neuronal:

[La atención es] una facilitación central de la actividad perceptual. Tan usado, “atención” significa exactamente lo mismo que una “configuración perceptual”, un proceso por el que una cosa es percibida más fácilmente que otra. Cuando esta facilitación es efectiva en la mejora del proceso sensorial correspondiente se dice que ocurre la expectación (...): Un refuerzo del evento sensorial particular (...), el control cerebral de la conducta y su integración temporal (Hebb, 1949, pp. 102-105).

Y aunque para Hebb, la comprensión no es distinta de la atención o la expectación, pues “comprensión” es equivalente a “inteligencia”, prevalece la metáfora del mecanismo de control como en James y Piaget, pero con la diferencia de que ha desaparecido toda referencia a la dimensión subjetiva, es decir, al plano de conceptualización piagetano, o al campo de conciencia jamesiano, puesto que, aunque se utiliza también el concepto de esquema para significar la generalización de las percepciones, Hebb entiende por esquema, interpretándolo desde su enfoque naturalista, una red neuronal “establecida como resultado de la repetición de una combinación particular de estímulos en el sistema aferente” (Hebb, 1949, p. 105).

En resumidas cuentas, esta es la cuarta gran reducción del concepto de atención, que ahora es un factor neuronal o conexión inter-neuronal que, por su receptividad selectiva, controla la respuesta observable del sistema sensorio-motor a estímulos. Se pasa de estudiar al organismo en general, a estudiar el sistema nervioso central, y de éste, particularmente el ensamblaje celular: la atención deja de ser unitaria y unitiva, para ser fragmentaria y divisoria.

### Capítulo 3. El concepto de atención en la Psicología del siglo XXI

Desde la Antigüedad hasta la Edad Media prevaleció la afirmación de que la atención no es un acto de ningún órgano corporal, y por tanto era impensable que se redujese a la dimensión natural. Por ejemplo, Aristóteles (1978) afirmó que: “el intelecto es algo divino y perpetuo” (p. 234), no es terreno ni temporal como el cuerpo. A su vez, Tomás de Aquino (2014) detalló que:

No podría encontrarse un órgano corporal que fuese receptivo de todas las naturalezas sensibles, principalmente porque el recipiente debe estar despojado de la naturaleza que se recibe, al igual que la pupila carece del color. Todo órgano corporal tiene alguna naturaleza sensible. Pero el intelecto por el que entendemos es cognoscitivo de todas las naturalezas sensibles; luego es imposible que su operación, que es entender, sea ejecutada por algún órgano corporal. De aquí se ve claramente que el intelecto tiene una operación por sí, en que no se comunica con el cuerpo (...). Por consiguiente, está claro de este modo, que el principio intelectual por el que el hombre entiende, tiene un ser que se eleva por encima del cuerpo y no depende del cuerpo (p. 176).

No obstante, en la Modernidad comenzaron a pulular los gérmenes de una irreverente antítesis que maduró con Hebb, puesto que la herencia de este norteamericano para la Psicología del siglo XXI fue precisamente la negación de la existencia de un agente, de un sujeto, de un alma, o de una psique, a la que se le pudiesen atribuir facultades o capacidades como la atención, y por ende, legó la consigna de estudiar la atención como un factor causal por el que un organismo es apto para solucionar un problema, y por el que opera efectivamente para solucionarlo, es decir, lo contrario a las épocas anteriores: la atención, como inteligencia, ahora es temporal y corporal, física y natural, mecánica y determinada por el ambiente.

Y es con esta “venia”, resultado final de la lógica moderna iniciada con Descartes, que la atención se estudiará sin modificar la metáfora del factor neuronal, apilando datos tan concretos como, por ejemplo, las respuestas auditivas del núcleo coclear de un gato ante el estímulo visual de dos ratones introducidos en una botella (Ardila, 1981), pero conservando, en términos

generales, el mismo concepto naturalista de atención, con ciertas variaciones ocasionales.

Según Wu (2014), a comienzos del siglo XXI, se estudió la atención por tipos, por ejemplo, diferenciando la atención introspectiva de la atención perceptual:

Fijar pensamientos sobre la conciencia también parece implicar atención, y el reto es averiguar qué tipo de atención se requiere. Por un lado, la atención introspectiva podría ser simplemente una forma especial de desplegar la atención perceptiva, una capacidad que se entiende bastante bien. Por otro lado, la atención introspectiva podría ser una nueva forma de atención (Wu, 2014, p. 266).

Siguiendo a Roselló-Mir (1996), otros ejemplos de esta misma tendencia a tipificar la atención son los que la dividen en sostenida (vigilancia) y dividida (multitarea):

Las tipologías que nos han ocupado son sin duda las más relevantes y confiamos en que hayan ayudado a evidenciar la naturaleza múltiple del mecanismo atencional. Al respecto, Michael Posner, a partir de las ideas de Thorndike y de W. James, ha llegado a decir que la atención no es un concepto único, sino el rótulo arbitrario de un complejo campo de investigación (p. 27).

En la primera década del presente siglo, desde la Filosofía, Dickie y Smithies, abordaron la atención como conector fundamental entre percepción y pensamiento demostrativo, mientras que, tanto Shomstein como Yantis, partiendo de la metáfora del cuello de botella, implícita tanto en el modelo de filtro de atenuación de Treisman (atención como configuradora de objetivos referenciales) y como en el del filtro rígido de Broadbent (atención como integradora de las propiedades de un objeto para generar su representación mental), estudiaron la atención como mecanismo de control neuronal que configura prioridades para ejecutar tareas, modulando el desplazamiento de un objeto a otro, o de un sentido sensorial a otro (Wu, 2014).

Sin embargo, todos estos planteamientos parten de la misma concepción y terminología cognitivista del procesamiento de información, símil del Neoconexionismo. Styles (2005) señala:

Estos modelos y otros dieron forma al argumento sobre el debate temprano/tarde, que

llegó a dominar la psicología por muchos años. En general, estos modelos asumieron un canal único, capacidad limitada, canal de procesamiento de un propósito general, que fue el cuello de botella en el procesamiento. Antes del cuello de botella, el procesamiento era paralelo y no requería atención, pero después del cuello de botella, el procesamiento fue serial y requirió atención. Estos teóricos discutieron sobre dónde estaba localizado el cuello de botella en el continuum del procesamiento (p. 6).

Y es que las investigaciones actuales, de carácter casi exclusivamente experimental, retoman eclécticamente fragmentos de los enfoques precedentes, como es el caso del Representacionalismo de Chalmers (atención como gradiente de resolución con que la propiedad de un objeto es representada), híbrido fenomenológico/cognitivista/neurocientífico, pensado no para concebir la atención de un modo novedoso, sino para enlazar, como pretendió Hebb, las diferentes áreas de estudio de la atención (para la acción, para la conciencia, etc.) en una sola visión de conjunto, con la metáfora informático-sistémica como bisagra aglutinante:

El desafío para estas explicaciones mecanicistas de cómo funciona la atención o cómo es aplicada será no sólo si se adecúan al fenómeno, sino incluso qué tan bien pueden ser integradas unas con otras. Una tarea central para la ciencia cognitiva, en la que los filósofos van a jugar un rol crítico, no es definir la atención, puesto que ya tenemos la base de dicha definición, sino usar la definición para integrar y conectar estos distintos niveles de análisis (Wu, 2014, p. 273).

El mismo Wu (2014) ofrece ejemplos: atención como mecanismo de control de acceso del estímulo a la conciencia (identificación y localización de objetos), de Campbell (2002); atención como “dedo índice” de la mente que selecciona objetos, de Sosa (2003); o atención como “dedo pegajoso” con tracción múltiple de objetos seleccionados, de Pylyshyn (2007).

Por esta proliferación de metáforas es que Fernández-Duque y Johnson (1999), advirtiendo que ninguna metáfora conceptual se adecúa plenamente al fenómeno que representa, y abogando por la importancia de preservar lo que denominan “*pluralismo*

*metafórico*”, recopilan las metáforas más utilizadas a finales de siglo XX para estudiar la atención: 1. Filtro o cuello de botella (total/parcial o atenuación del estímulo; temprano/tardío o selección de respuesta), 2. Foco de luz (amplificación del campo de visión según la intensidad con la que se atiende; activación neuronal de áreas del cerebro al representar objetos mentalmente), 3. Lente de zoom (variación en la magnitud de enfoque, que se manifiesta en la nitidez de objeto atendido y la difuminación del no atendidos), 4. Gradiente (pico o cresta de energía en el centro del área focalizada que decrece a medida que se aproxima hacia su periferia), 5. Visión (subsistema visual emergente del sistema nervioso central).

Si tal como parece, resulta inevitable metaforizar para conocer, pues no hay conocimiento que no sea en sí mismo simbólico, y tomando en consideración la propia naturaleza referencial del lenguaje, entonces cada metáfora de la atención ha de sopesarse en relación con las otras metáforas, en lugar de priorizar una en detrimento de las otras, para comprender más cabalmente la poliédrica naturaleza del concepto, desde todos los ángulos posibles, como quien sumando perspectivas de un mismo objeto posee cada vez más información acerca de distintas facetas del mismo. De lo contrario, ocurrirá como ocurre siempre que un enfoque se encierra en sí mismo, la aparición de aporías o de “callejones sin salida” donde la teoría y los datos arrojados por los experimentos parecen contradecirse. La previsión de este escollo necesariamente invita a una continua revisión y comparación de los conceptos que se presuponen inobjetables, y de las metáforas subyacentes a dichos conceptos.

Y a fin de cuentas, esto es lo que parece haber ocurrido en lo que va del siglo XXI, el enfoque predominante, el neocognitivista del procesamiento de información, parece haber asumido la metáfora del mecanismo de control como la única válida, y por consiguiente, ignora lo que pudiesen aportar otras metáforas del pasado a sus investigaciones, lo que ciertamente revela una actitud moderna, que “reinventa” la rueda porque ha decidido no mirar hacia lo antiguo y cerciorarse de que aún no haya sido “inventado”: la dicotomía gestáltica “*forma/fondo*” de Merleau-Ponty en Campbell, o la “*identidad por contraste*” del Cusano en Chalmers, etc.

### Conclusiones

Hay quienes hacen de la naturaleza una “diosa”, son los naturalistas. Otros hacen del espíritu un ídolo, son los románticos. Pero el acto mismo de endiosar o idolatrar, es el efecto de una reducción que delata un proceso subyacente, el más humano, el de prestar atención, por el que un objeto extraño se integra al marco de referencia del sujeto que conoce: ahí está el peligro.

El ser humano necesita dar sentido a su existencia para orientar su vida en una dirección determinada, y esa necesidad lo motiva a emprender la aventura del conocimiento, para el que necesita siempre prestar atención, pues la misma finitud del conocimiento exige reducir la infinitud de la realidad, y es en esta obligación de limitar lo ilimitado, que aparece la gran tentación de absolutizar una parte del todo en detrimento del todo mismo: No es posible concebir un marco de referencia que no tenga ningún exceso o carencia, de tal modo que por lo regular, el mapa se termina confundiendo con el territorio, y una parte de la realidad es tratada como si fuera la totalidad de la realidad, lo que se traduce siempre en una atención deformada que deforma lo que atiende. De tal suerte que no basta con atender a la realidad para conocerla, también resulta imperioso atender los procesos atencionales por los que se producen e interpretan los “hechos reales”, escudriñar los recovecos más recónditos de esos horizontes de pensamiento que posibilitan la integración de las vivencias en una historia de vida, esas categorías fundamentales sobre las que se sostienen nuestras afirmaciones sobre la realidad.

Un objeto aislado, que no se relaciona con otros objetos, no adquiere ninguna significación, justo porque se encuentra descontextualizado. Así mismo, un concepto aislado, como el de atención, si no se relaciona con otros, termina por ser un nombre vacío que podría significar cualquier cosa, y es por ello que, al poner en contacto los conceptos, para que se comuniquen entre sí, como buenos amigos que confrontan sus diferencias y celebran sus semejanzas en pos de la unidad, éstos adquieren un pleno sentido como fruto de dicha relación: la terminología que una cosmovisión particular ofrece para interpretar la realidad es lo que posibilita que el concepto de atención adquiera un sentido particular según la época en turno.

La naturaleza, así como el espíritu, o en términos modernos, el sujeto y el objeto, son signos con significados inteligibles, y son tiempos con direcciones únicas. Y es en la afanosa labor de leer y comprender los signos de cada tiempo que la atención se lee y se comprende más claramente a sí misma, puesto que, aunque un concepto no se reduce sólo a su historia, en parte es también la historia de su desarrollo, siempre inacabada, abierta a futuros cambios.

Si la historia es en esencia la selección configuradora de los vestigios del pasado que, dando sentido al presente reducen la incertidumbre del futuro, la historia de un concepto como el de atención revela que la historia es un fenómeno atencional y que la atención es un fenómeno histórico. En cuanto poderosa abreviadora, la atención se configura a sí misma como *historia vitae magistra*, reduciéndose a signo de los tiempos para “*elucidar*” su propia trayectoria:

La historia sólo se ocupa de lo singular y lo concreto, de lo contingente, mientras que la ciencia trata de lo universal y lo necesario. La historia no puede proporcionarnos ninguna explicación mediante *raisons d'être* universales. No hay, sin duda, hechos “crudos”. Un hecho histórico presupone e implica tantos juicios críticos y diferenciales y revisiones analíticas como cualquier otro “hecho”. Además, la historia no busca una imposible “coincidencia” con el pasado; requiere selección y diferenciación, interpreta el pasado y lo traduce en lenguaje humano; recompone o reconstituye secuencias de acontecimientos resultantes unos de otros, y no puede hacer esto sino mediante una gran capacidad de abstracción. Sin embargo (...), la explicación dada por un historiador, como historiador, es una explicación de lo individual por lo individual – mediante circunstancias, motivaciones o acontecimientos individuales. Siendo individual, la elucidación histórica participa del potencial infinito de la materia; nunca está terminada; nunca tiene (en cuanto es elucidación) la certeza de la ciencia. Nunca nos ofrece una *raison d'être* extraída de lo que las cosas son en su esencia misma (aun cuando ésta se conozca a través de sus signos, como en las ciencias de los fenómenos) (...): la verdad de la historia es fáctica, no racional (Maritain, 1957, pp. 3-6).

La narración de un hecho habla más del narrador que del hecho, porque la elección de las palabras, el estilo de redacción, los presupuestos filosóficos de la postura vital del narrador, la pertenencia a un estrato social específico, a un espacio geográfico concreto, y a una época determinada, la asimilación más o menos uniforme de una cultura particularísima, o de lo que queda de ella en lo escrito, y en este caso, la obligación de cuidar las formas de expresión para mostrar respeto a la sensibilidad académica contemporánea, implica un modo de proceder riguroso y contundente que expone más las cualidades del narrador que las de lo narrado, que delata más su cosmovisión, que al cosmos vislumbrado, que deja más en evidencia el grado de conciencia del que atiende, que aquello a lo que está atendiendo. Pero ¿y lo narrado? ¿acaso la verdad fáctica equivale al entramado de contextos constitutivos del objeto mismo de la narración? ¿dónde queda el contenido objetivo al que intenta aludir el narrador con su historia? ¿acaso ha quedado sepultado bajo capas de lenguaje discursivo y pensamiento demostrativo como un tesoro en busca de quien sepa desentrañarlo? ¿habría que desestimar todo el trabajo realizado sólo porque su verdad es fáctica y no racional? Me atrevo a asegurar que no.

La precariedad que todo narrador enfrenta al intentar encapsular una verdad supra-racional en una historia delimitada, no impidió el intento de los autores previamente abordados, porque incluso a pesar de que inevitablemente sus idiosincrasias revestirían el sentido de sus escritos sobre la atención, siempre confiaron en que el lector sabría trascender las capas superficiales del mensaje para alcanzar el meollo del asunto: prestar atención a la atención misma, sea del tipo de reducción que fuere (filosófica, psicológica, histórica, sociológica, etc.).

La atención tuvo que reducirse a historia para dar voz tanto a los antiguos como a los modernos, pues así como la historia siempre “interpela” al historiador a que intente restaurar la simplicidad primigenia de los hechos, así también la atención “invita” al psicólogo a cuestionar la complejidad de la historia de su concepto, no para rechazarla, sino para dialogar con ella desde los diversos modos de interpretación que definen cada época, como recién he intentado hacer, descendiendo de su grácil y nítida unidad a su densa y oscura multiplicidad, y viceversa.

En lo que toca a la educación de docentes y discentes, de cualquier nivel educativo e independientemente del contenido curricular, y más concretamente la de futuros profesionales de la salud, especialmente de los especializados en la Psicopedagogía, la Psicopatología, la Psicopolítica, o la Psicosociología, es de reconocer que todas las consideraciones mencionadas hasta este punto puede que no tengan una aplicación directa en su praxis, puede que no transforme ni un ápice de su ejercicio profesional, o puede que sí, pero es que no es necesario que algo cambie, pues si con estas palabras leídas tiene que cambiar algo, es la manera de concebir la atención, y si el efecto de este cambio no será tan evidente en la práctica, es precisamente porque se trata de pasar de una actitud activa, con énfasis en la práctica y los resultados, a una actitud contemplativa, con énfasis en la teoría y los conceptos.

Y aunque ciertamente este cambio de actitud puede resultar impopular o parecer estéril para algunos, lo cierto es que la misma historia de este concepto constata que donde hubo atención también hubo aprendizaje, donde la contemplación y la acción se complementaron, hubo innovación metodológica, puesto que sólo donde hay silencio contemplativo puede haber creatividad, mientras que un psicólogo distraído en los múltiples estímulos de su ambiente laboral no podrá más que sucumbir al ruido ensordecedor de la dispersión mental y repetir mecánicamente lo ya ideado por otros, sin hacer ningún aporte inédito a su ejercicio profesional. Y es que no hay tuna sin espinas, ni cosecha sin siembra, por lo que si se quiere alcanzar la recompensa de una mejora continua en la práctica de la Psicología, o un perfeccionamiento de las intervenciones profesionales ante tantas necesidades humanas cada vez más acuciantes, se ha de aprender a prestar una total atención permanentemente, con todo lo que ello implica, a los patrones simbólicos impresos en cada detalle, por insignificante que parezca, interno y externo, en cada palabra utilizada, en cada pensamiento y recuerdo evocado, en cada gesto efectuado por los implicados, en cada decisión premeditada o improvisada, en cada tendencia conceptual implícita, en cada metáfora recurrente, en cada técnica empleada, en cada reacción acaecida, etc. En fin: saber ver el “logos” en cada elemento del ejercicio profesional, y de la vida.

## Referencias

- Aguilera, S. (2014). Dios, Lógos y Fuego en Heráclito. *Byzantion Nea Hellás*, 11-27.  
[http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-84712014000100001](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-84712014000100001)
- Alcázar, M. (2005). La reducción eidética en Husserl y Scheler. *Signo, intencionalidad, verdad: Estudios de Fenomenología*, 171-177.  
<https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/70972/Reduci%C3%B3n%20eid%C3%A9tica%20en%20Husserl%20y%20Scheler.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Andere, E. (2011). *La Cultura del Aprendizaje: Hogar y Escuela del Siglo XXI*. JANO.
- Ardila, R. (1981). *Psicología fisiológica*. Trillas.
- Aristóteles. (1978). *Acerca del Alma*. Editorial Gredos.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea*. Editorial Gredos.
- Cardoso, A. (2016). La filosofía leibniziana de la subjetividad. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, (38), 239-253. [https://revistas.uned.es/index.php/endoxa/article/view/17549/pdf\\_77](https://revistas.uned.es/index.php/endoxa/article/view/17549/pdf_77)
- Castillo, P. G. (2006). Las vidas de los filósofos griegos: una búsqueda gozosa de la felicidad. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 23, 7-31.  
<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF0606110007A>
- Chesterton, G. K. (1933). *Santo Tomás de Aquino*. Hodder & Stoughton.
- Chesterton, J. K. (2008). *Lo que está mal en el mundo*. Acantilado.
- Contreras, S. (2010). Tomás de Aquino y el principio de inteligibilidad (regularidad) de la naturaleza. La cuestión de los universales y la Lex Naturalis en la filosofía de Santo Tomás. *Sapientia*, 66, 81-92.  
<https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/5071/1/tomas-aquino-principio-inteligibilidad-regularidad.pdf>
- Da Costa, R. (2006). Las definiciones de las siete artes liberales y mecánicas en la obra de Ramón Llull. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 23, 131-164.  
<https://www.redalyc.org/pdf/3611/361133107008.pdf>
- De Garay, J. (2021). La voluntad en Duns Escoto: continuidad y ruptura con Aristóteles. *Claridades. Revista de filosofía*, 67-97.  
<https://revistas.uma.es/index.php/claridades/article/view/10405>
- De Villalmonte, A. (2009). El pensamiento político de Donoso Cortés y el dogma del pecado original. *CAURIENSIA*, IV, 391-426.  
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3082596.pdf>
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Paidós.
- Descartes, R. (2014). *Discurso del método*. Gredos.

- Descartes, R. (2014). *Las pasiones del alma*. Gredos.
- Domínguez, A. L., y Yáñez-Canal, J. (2013). El Concepto de Atención y Consciencia en la Obra de William James. *Revista Colombiana de Psicología*, 22(1), 199-214.  
[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0121-54692013000100014](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-54692013000100014)
- Duns Escoto, J. (2007). *Naturaleza y voluntad*. Universidad de Navarra.
- Echauri, R. (1957). El ser y el ente en Santo Tomás y Heidegger. *Universidad* 34, 189-194.  
<http://hdl.handle.net/11185/3769>
- Estermann, J. (2001). *Amor a la Sabiduría. Curso Integral de Filosofía desde América Latina*. ABYA YALA.
- Fernández-Duque, D., y Johnson, M. L. (1999). Attention Metaphors: How Metaphors Guide the Cognitive Psychology of Attention. *Cognitive Science*, 23(1), 83-116.  
<https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0364021399800536>
- Fructuoso, J. (2006). Breve historia del alma en la antigüedad. *Tonos Digital*(12), 2.  
<http://www.tonosdigital.es/ojs/index.php/tonos/article/view/65>
- Gabás, R. (1992). El concepto de existencia en Heidegger. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 253-268.  
<https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM9292220253A>
- Gregorio de Nisa, S. (1993). *Sobre la vida de Moisés*. Editorial Ciudad Nueva.
- Guijarro, S. (2008). El saber de los claustros: Las escuelas monásticas y catedralicias en la Edad Media. *ARBOR, Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXIV (731), 443-455.  
<https://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/195/195>
- Guthrie, W. K. (1953). *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica.
- Guthrie, W. K. (1962). *Historia de la Filosofía Griega*. Editorial Gredos.
- Guthrie, W. K. (1981). *Historia de la Filosofía Griega VI, Introducción a Aristóteles*. Editorial Gredos.
- Gutiérrez, R. (2006). *Psicología*. Editorial Esfinge.
- Hebb, D. O. (1949). *The Organization of Behavior*. John Wiley & Sons, Inc.
- Hegel, G. W. (s.f.). *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. Albor Libros.
- Heidegger, M. (1927). *Ser y tiempo*. Philosophia.
- Hothersall, D. (1997). *Historia de la Psicología*. McGraw-Hill Interamericana Editores.
- Husserl, E. (1913). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1999). *Investigaciones lógicas I*. Alianza Editorial.

- Huxley, A. (2014). *Las puertas de la percepción y otros ensayos*. Tomo.
- Iglesias, S. (1972). *Jean Piaget: Epistemología, matemática y psicología*. Universidad Autónoma de Nuevo León.
- James, W. (1890). *Principios de Psicología, Volumen 1*. MA: Henry Holt and Co.
- Jatuff, J. (2020). Atención selectiva y moral heroica. El vigor de William James frente a la crisis de Fin de Siécle. *Arete*, 32, 395-416. [http://www.scielo.org.pe/scielo.php?pid=S1016-913X2020000200395&script=sci\\_abstract](http://www.scielo.org.pe/scielo.php?pid=S1016-913X2020000200395&script=sci_abstract)
- Juliá, D. (1988). Educación e Ilustración en Francia. Los cambios del sistema educativo en Francia en el siglo XVIII. *Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales*, 86. <https://www.educacionyfp.gob.es/revista-de-educacion/numeros-revista-educacion/numeros-anteriores/1988/re1988/re1988-05.html>
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón pura*. Taurus.
- Larchet, J. C. (2020). *Terapéutica de las enfermedades espirituales*. Ediciones Sígueme.
- Leahey, T. H. (1998). *Historia de la Psicología. Principales corrientes en el pensamiento psicológico*. Prentice Hall Iberia.
- Leibniz, G. H. (1983). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. EDITORA NACIONAL.
- Luis, A. (2007). La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. *Studia Philologica Valentina*, 10(7), 1-24. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2865351.pdf>
- Maritain, J. (1957). *La Filosofía de la Historia en general*. Universidad de Nortre Dame.
- Martín, M. E. (s.f.). La salvación del alma a través de las inscripciones medievales. *Universidad de León*, 255-279. [https://www.ucm.es/data/cont/docs/446-2013-08-22-08\\_martin%20lopez.pdf](https://www.ucm.es/data/cont/docs/446-2013-08-22-08_martin%20lopez.pdf)
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos*. Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Nova.
- Morente, M. G. (2014). *Lecciones Preliminares de Filosofía*. Porrúa.
- Padilla, J. (2010). William James: Psicología y filosofía en diálogo. *Revista de Historia de la Psicología*, 103-116. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3330213>
- Pájaro, C. J. (2008). Eros, Psyqué y Manía: Los recursos de la inspiración filosófica según Platón. *Eidos* (9), 134-164. [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1692-88572008000200007](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-88572008000200007)
- Patrón, F. (2014). El fenómeno de la atención y la definición de los estímulos como productos arbitrarios del investigador. *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, 17(2), 480-497. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/repi/article/view/47000>
- Pereira, F. (2015). La atención y los límites de la experiencia consciente. *Filosofía Unisinos*, 16

- (2), 145-163. <https://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/fsu.2015.162.04>
- Pérez, A. (2011). Pensar el sentido, la Teleología, las normas. La Filosofía y su función rectora de la Humanidad según Husserl. *Revista Laguna*, 28, 55-78. [https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/12741/L%20\\_28\\_%282011%29\\_04.pdf?sequence=1](https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/12741/L%20_28_%282011%29_04.pdf?sequence=1)
- Platón. (1871). *Platón, Obras completas*. Medina y Navarro Editores.
- Posner, M. I., y Rothbart, M. K. (2007). Research on Attention Networks as a Model for the Integration of Psychological Science. *Annual Review of Psychology*, 58, 1-23. <http://turing.iimas.unam.mx/~luis/cursos/IA2022-1/lecturas/Posner.pdf>
- Prieto, J. V. (2017). La enseñanza en la universidad medieval. Centros, métodos, lecturas. *Tiempo y Sociedad*, 26, 59-131. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6345942.pdf>
- Rodríguez, D., y Valldeoriola, J. (2009). *Metodología de la investigación*. Universidad Oberta de Catalunya.
- Romano, M. (2016). Simone Weil: atención y oración. *CAURIENSIA*, 11, 697-712. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5780640>
- Roselló-Mir, J. (1996). *Psicología de la Atención*. Pirámide.
- Rusconi, M. C. (2004). *El carácter especular de la Ciencia Enigmática en el opúsculo De Beryllo de Nicolás de Cusa*. Universidad de Buenos Aires.
- Santiago, E. (2018). Las causas eficiente y final en el pensamiento de Duns Escoto. *Revista Chilena de Estudios Medievales*, (13), 47-53. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6541894.pdf>
- Schmidt, C. E. (1994). La belleza como camino hacia Dios. *Pontificia Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras*, 49, (193-194), 1-12. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/13009>
- Skinner, B. F. (1994). *Sobre el Conductismo*. Planeta Argentina.
- Soto, G. (2012). El Maestro Eckhart: Filosofía y mística. *Estud.filos*, (46), 165-187. <http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n46/n46a10.pdf>
- Styles, E. A. (2005). *The Psychology of Attention*. The Taylor & Francis e-Library.
- Szilasi, W. (1959). *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Amorrortu editores.
- Taylor, C. (2014). *La era secular. Tomo I*. Gedisa.
- Tomás de Aquino, S. (1964). *Suma Teológica*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino, S. (2014). *Cuestiones Disputadas sobre el Alma*. EUNSA.
- Vega, A. (2016). Nicolás de Cusa: El Uno y la parte, hacia una teoría de la enseñanza. *Didaskomai*, (7), 113-127.

<https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/9303/1/19-25-78-1-10-20170707.pdf>

- Vélez, J. (1977). La estructura ontológica del ser-ahí en Heidegger. *Ideas y Valores*, 26 (48-49), 21-46. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/20086>
- Watson, J. B. (1913). La Psicología tal como un conductista la ve. *Psychological Review*, 20 (2), 158-177. <https://psycnet.apa.org/record/1926-03227-001>
- Watson, J. B. (1945). *El Conductismo*. Paidós.
- Weil, S. (2006). *Profesión de fe*. Pleroma Ediciones.
- Wu, W. (2014). *Attention*. Routledge.
- Wundt, W. (1896). *Compendio de Psicología*. La España Moderna.
- Xirau, R. (1990). *Introducción a la Historia de la Filosofía*. UNAM.
- Zañartu, S. (2012). "Y el Logos era Dios". Comentario de Orígenes al evangelio de Juan. *Revista Teología*, 49 (108), 91-100. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/6950>