



**ACTAS DEL SEMINARIO
«PSICOLOGÍA DESDE UNA VISIÓN
CRISTIANA DEL HOMBRE»**

**DEPARTAMENTO DE PSICOLOGÍA
DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA SAN PABLO**



**ACTAS DEL SEMINARIO
«PSICOLOGÍA DESDE UNA VISIÓN
CRISTIANA DEL HOMBRE»**

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGÍA
DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA SAN PABLO



Arequipa, 23 y 24 de septiembre de 2022

Actas del Seminario «Psicología desde una visión cristiana del hombre»
Primera edición digital: Mayo de 2023

Coordinación: María Lorena Diez Canseco Briceño
Cuidado editorial: Daniel M. Lira y Patricia Calvi de Quintanilla
Diseño y diagramación: Mariutka Martínez Arróspide



© Universidad Católica San Pablo
Urb. Campiña Paisajista s/n, Quinta Vivanco, Barrio de San Lázaro, Cercado, Arequipa – Perú
Teléfono: (+51 54) 60 5630, anexos 403, 445 y 460

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2023-03217
ISBN: 978-612-4353-74-1

No está permitida la reproducción total o parcial de este texto, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia o grabación, sin la autorización escrita de los titulares del copyright.

**ACTAS DEL SEMINARIO
«PSICOLOGÍA DESDE UNA VISIÓN
CRISTIANA DEL HOMBRE»**

ÍNDICE

PONENCIAS PRINCIPALES

Cinco pilares del carácter y apertura a la trascendencia <i>Carlos Beltramo</i>	7
Santo Tomás y la ciencia del alma. Una propuesta integradora <i>Mario Caponnetto</i>	19
Facultades espirituales y sensibilidad interna <i>Pablo Lego</i>	29
Procesos psicoterapéuticos desde una psicología realista <i>Andrea Psicicelli</i>	39
Psicoterapia: ciencia de naturaleza poética. Bases en psicología cristiana para una psicoterapia efectiva <i>Marcos Randle</i>	49
Algunas consideraciones en torno a la identidad. <i>Patricia Schell</i>	59
Psicopatología y mal moral. Una comprensión desde la psicología integral de la persona <i>Benjamín Suaño</i>	75
 MESA TEMÁTICA: Aportes de pensadores católicos a la psicología	
Joseph Fröbes y la integración de la psicología con la fe <i>Walter Arias</i>	93
Rudolf Allers y sus aportes a la psicología <i>Lorena Diez Canseco</i>	101
Aportes de Edith Stein al estudio científico del alma <i>Adriana Meza</i>	109

PRESENTACIÓN

La psicología como disciplina científica ha contribuido grandemente al mayor y mejor conocimiento acerca de la realidad del hombre; desde distintas posturas y corrientes, busca dar una respuesta que sea de ayuda para que la persona alcance su mayor despliegue. En ese sentido, es siempre importante y necesario llevar a cabo una reflexión seria que ayude a la profundización de dicho conocimiento.

Desde el Departamento de Psicología de la Universidad Católica San Pablo tenemos un interés constante por propiciar dichos espacios de reflexión, puesto que consideramos que una plena comprensión de la persona, solo será posible en la medida que la ciencia psicológica sea iluminada por la filosofía y por la teología, entendidas estas como ciencias que contribuyen a una comprensión de la realidad desde todas sus perspectivas.

El Seminario «Psicología desde una visión cristiana del hombre», llevado a cabo en septiembre de 2022, tuvo como finalidad presentar a la comunidad académica una propuesta integrativa de la psicología, en donde el realismo filosófico y la teología tienen un lugar central para la comprensión de la persona humana desde todas sus dimensiones.

El Seminario contó con invitados nacionales e internacionales, a quienes les agradecemos su disposición a colaborar con sus conocimientos y experiencia en esta noble labor de formar profesionales con una visión amplia de la realidad y una aproximación de reverencia hacia la persona humana. Los temas desarrollados en el Seminario versaron sobre la identidad humana, la trascendencia, las aplicaciones psicoterapéuticas basadas en una recta antropología, las facultades espirituales, así como revisiones teóricas de los aportes de distintos autores católicos a la psicología, entre otros.

La publicación de estas Actas permitirá que las propuestas dialogadas y reflexionadas durante el Seminario estén a disposición de la comunidad académica nacional e internacional y, de esta manera, se despierte un mayor interés en seguir profundizando en esta temática sobre la cual aún queda mucho por dilucidar.

Dra. Lorena Diez Canseco Briceño
Directora del Departamento de Psicología
Universidad Católica San Pablo

CINCO PILARES DEL CARÁCTER Y APERTURA A LA TRASCENDENCIA

Dr. Carlos Beltramo
Investigador en el Instituto Cultura y Sociedad (ICS)
Universidad de Navarra

1. Alcances del término educación del carácter

De un tiempo a esta parte se habla, con cada vez mayor insistencia, de la necesidad de impartir una adecuada educación del carácter¹. Emerge así un tema que se configura como una tendencia que se ha traducido primordialmente en intervenciones incardinadas en el ámbito escolar², aunque cada vez más está penetrando en otras áreas³, incluida la psicología⁴.

La palabra «carácter» se suele emplear con distintas acepciones, lo que provoca alguna confusión. Los hispanohablantes coloquialmente entendemos «carácter» como una cierta fuerza vital psicológica: si está relacionada con la testarudez, el mal humor o las reacciones destempladas hablamos de «carácter fuerte» o «mal carácter»; si las reacciones son bondadosas y pacíficas, ese sería «un buen carácter»; y finalmente, si vemos ausencia de vitalidad, decimos que una persona es de «carácter débil».

1 Véase Marvin Berkowitz y Melinda C. Bier, «Research-based Fundamentals of the effective Promotion of Character Development in Schools», en *Handbook on Moral and Character Education*, Larry P Nucci, Darcia Narvaez y Tobias Krettenauer (eds.), Routledge, Nueva York - Londres 2014, pp. 248-260; Aurora Bernal, María Carmen González-Torres y Concepción Naval, «La educación del carácter. Perspectivas internacionales», en *Participación Educativa* 4, nro. 6 (2015), pp. 35-46; Sarah Clement y Richard Bollinger, «Accelerating Progress: A new Era of Research on Character Development», en *Journal of Youth and Adolescence* 46, nro. 6, junio 3 (2017), pp. 1240-1245, <https://doi.org/10.1007/s10964-017-0681-9>; Daniel Lapsley y Ryan Woodbury, «Moral-Character Development for Teacher Education», en *Action in Teacher Education* 38, nro. 3, julio 2 (2016), pp. 194-206, <https://doi.org/10.1080/01626620.2016.1194785>; Terence Lovat y otros, «The Impact of Values Education on School Ambience and Academic Diligence», en *International Journal of Educational Research* 50, nro. 3 (2011), pp. 166-170, <https://doi.org/10.1016/j.ijer.2011.07.008>; David I. Walker, Michael P. Roberts y Kristján Kristjánsson, «Towards a New Era of Character Education in Theory and in Practice», *Educational Review* 67, nro. 1, enero 2 (2015), pp. 79-96, <https://doi.org/10.1080/00131911.2013.827631>; Merle J Schwartz, *Effective Character Education: A Guidebook for Future Educators*, McGraw-Hill, Boston 2008.

2 Véase Aurora Bernal, «Fundamento de la responsabilidad del cuidado en la familia», en *Educación, Libertad y Cuidado*, Dykinson, Madrid 2013, pp. 239-250.

3 Véase Jessica Koehler y otros, «What can we learn from Character Education? A Literature Review of Four Prominent Virtues in Engineering Education», 2020, <https://doi.org/10.18260/1-2--35497>.

4 Véase Ryan M. Niemiec, «Six Functions of Character Strengths for Thriving at Times of Adversity and Opportunity: A Theoretical Perspective», en *Applied Research in Quality of Life* 15, nro. 2, enero 8 (2020), pp. 551-572, <https://doi.org/10.1007/S11482-018-9692-2>; Christopher Peterson y Martin Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*, American Psychological Association, Washington D. C. 2004.

Ahora bien, el uso coloquial y técnico en inglés es diferente. Y, de alguna manera, tiene una conexión más directa con el original en griego. En estos idiomas el término evoca la capacidad que tiene una persona de tomar decisiones y de guiar la propia vida a la luz de dichas decisiones, con un especial énfasis en el ámbito moral⁵. Según esta visión, la fuerza del carácter se mide como la capacidad de incorporar en la propia vida las opciones morales como ejes centrales de las conductas. Y este significado es el que se ha ido imponiendo en el campo educativo global.

Por plantear una definición que integre estos aspectos, se puede decir que el carácter es:

[...] el conjunto de disposiciones del ser humano que se manifiestan en su actuar ético y psicológico y que reflejan su individualidad e identidad. Estas disposiciones son estables en cuanto marcan a la persona en todos sus dinamismos, pero no son innatas ni inamovibles y, por lo tanto, están sujetas a procesos de educación y mejora⁶.

Algunas ideas destacan en la definición. En primer lugar, el carácter es una disposición interior del ser humano, una determinada manera de ser con repercusiones tanto en el plano psicológico como en el moral. En segundo lugar, esa disposición no es innata —y en esto se distingue el carácter del temperamento, que es un componente heredado de la personalidad—. Al no ser innata, es una disposición que puede y debe ser educada mediante el cultivo de hábitos que se conocen como virtudes. En tercer lugar, está referida al actuar, tanto psicológico como ético: es una combinación de ambos, lo que hace que sea un constructo útil en diversas áreas del comportamiento humano. Se puede decir que el carácter es una energía que permite a una persona encontrar lo que es bueno, enfocarse en ello y tener la fuerza necesaria para llevarlo a cabo mediante acciones y conductas concretas. Para Thomas Lickona, «el carácter consiste en *valores operativos*, valores en acción»⁷.

La palabra «carácter» se remonta a la época griega y etimológicamente significa ‘hacer una incisión, marcar’ (*χαρακτήρ*)⁸. En el pensamiento de autores como Aristóteles, el carácter es la «marca» que adquiere una persona y que le permite actuar con energía en pos de aquello que considera un bien. El actual rescate del concepto de carácter coincide precisamente con la vuelta a las enseñanzas de pensadores clásicos, especialmente los griegos⁹.

Alexandre Havard establece una diferencia importante en este campo:

5 Véase James Arthur, «Traditional Approaches to Character Education», en *Handbook of Moral and Character Education*, Larry P. Nucci y Darcia Narvaez (eds.), Routledge, Nueva York 2008, pp. 80-98; James Arthur, «Traditional Approaches to Character Education in Britain and America», en *Handbook of Moral and Character Education*, Larry P. Nucci, Darcia Narvaez y Tobias Krettenauer (eds.), 2.^a ed., Routledge, Nueva York - Londres 2014, pp. 43-60.

6 Carlos Beltramo, «Marco teórico del proyecto educación de la afectividad y la sexualidad humana, ICS», Pamplona 2018, p. 56, <https://www.unav.edu/en/web/instituto-cultura-y-sociedad/educacion-afectividadsexualidad/investigacion/marco-teorico>.

7 Thomas Lickona, *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*, Bantam Books, Nueva York 1991, p. 51.

8 Véase Daniel K. Lapsley y Darcia Narvaez, «Character Education», en *Handbook of Child Psychology*, William Damon y otros (eds.), John Wiley & Sons, Hoboken, N. J. 2006, pp. 248-296.

9 Véase Kristján Kristjánsson, «Ten Myths About Character, Virtue and Virtue Education – Plus Three Well-Founded Misgivings», en *British Journal of Educational Studies* 61, nro. 3, septiembre 30 (2013), pp. 269-287, <https://doi.org/10.1080/0071005.2013.778386>; James Arthur y otros, *Teaching Character and Virtue in Schools*, Routledge, Londres - Nueva York 2017; Lapsley y Woodbury, «Moral-Character Development for Teacher Education»; Wouter Sanderse, «Does Neo-Aristotelian Character Education Maintain the Educational Status Quo? Lessons from the 19th-Century Bildung Tradition», en *Ethics and Education* 14, nro. 4, octubre 2 (2019), pp. 399-414, <https://doi.org/10.1080/17449642.2019.1660456>.

La personalidad humana está compuesta de temperamento y carácter. El temperamento es una predisposición natural e innata a reaccionar de una determinada manera. [...] El carácter está compuesto por virtudes. [...] Las virtudes son hábitos morales, fuerzas espirituales adquiridas y desarrolladas por la práctica. No hemos nacido con nuestro carácter: es algo que construimos nosotros. [...] Las virtudes imprimen el sello del carácter en nuestro temperamento, para que este deje de dominarnos. [...] Mediante la educación del carácter, aprendemos a superar los defectos de nuestro temperamento¹⁰.

Hoy en día el carácter es considerado como uno de los dominios que definen la plenitud humana —el *flourishing*—, un constructo ampliamente utilizado para medir los grados de bienestar de las personas en diferentes culturas y realidades particulares¹¹. Muchos autores también señalan que educar el carácter es un modo de desarrollar las fortalezas que permiten prevenir conductas de riesgo, tanto en el área de la salud como en el de la convivencia social¹², así como potenciar las mejores habilidades de los niños, niñas y adolescentes¹³.

A partir de esta noción, la expresión *character education* o «educación del carácter» abarca en alguna medida lo que en español también se conoce como «educación en valores» o «formación humana moral», aunque hay autores que prefieren establecer diferencias que tal vez sean claras en el plano teórico, pero no en el de la práctica educativa. Hoy en día, en el ámbito académico y educativo —ya sea en inglés o en español—, se utiliza en este sentido¹⁴.

En otras palabras, se puede comprobar que ha habido una progresiva unificación de significados. Para entender este hecho es necesario tomar en cuenta que, a partir de su generalización en el mundo anglosajón, la etiqueta «educación del carácter» saltó a otros idiomas, probablemente como consecuencia del uso del inglés como la *lingua franca* de las publicaciones científicas.

También puede haber influido en esta generalización de un significado en concreto el hecho de que hablar de educar el carácter permite centrar la formación ética en la persona, en el sujeto mismo, y no tanto en una u otra determinada tradición cultural. Paradójicamente, el volver al sentido aristotélico del término ha representado un salto hacia adelante respecto a

10 Alexandre Havarid, *Del temperamento al carácter: Cómo convertirse en un líder virtuoso*, EUNSA, Pamplona 2019, p. 11.

11 Véase Kristján Kristjánsson, *Flourishing as the Aim of Education: A Neo-Aristotelian View*, Routledge, Londres - Nueva York 2020; Tyler J. VanderWeele, «On the Promotion of Human Flourishing», en *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* (National Academy of Sciences, agosto 1 (2017), <https://doi.org/10.1073/pnas.1702996114>); Dorota Węziak-Białowolska, Eileen McNeely y Tyler J. VanderWeele, «Human Flourishing in Cross Cultural Settings. Evidence From the United States, China, Sri Lanka, Cambodia, and Mexico», en *Frontiers in Psychology* 10, mayo 29 (2019), p. 1269, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.01269>.

12 Véase Nur Alfin Hidayati, Herman J. Waluyo y Retno Winarni, «Exploring the Implementation of Local Wisdom-Based Character Education among Indonesian Higher Education Students», en *International Journal of Instruction* 13, nro. 2 (2020), pp. 179-198, <https://doi.org/10.29333/iji.2020.13213a>.

13 Véase Search Institute, «40 Elementos Fundamentales del Desarrollo», 2018, http://page.search-institute.org/dev-assets-download_1212-17.

14 Véase Aurora Bernal, María Carmen González-Torres y Concepción Naval, «La educación del carácter. Perspectivas internacionales», ob. cit.; Juan Luis Fuentes, «Educación del carácter en España: Causas y evidencias de un débil desarrollo», en *Estudios sobre Educación* 35, octubre 23 (2018), pp. 353-371, <https://doi.org/10.15581/004.35.353-371>; María Hernández-Sampelayo Matos, *La educación del carácter*, EUNSA (Ediciones Internacionales Universitarias), Madrid 2007; Alexandra Hurtado, «La educación del carácter moral», en *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*, 55, nro. 159 (2013), p. 155; José Antonio Marina, «Educación del carácter, núcleo de la personalidad», *Cuadernos de Pedagogía Wolters Kluwer* 396 (2009), pp. 12-15, https://www.educacion.navarra.es/documents/27590/203401/Educacion_caracter+MARINA.pdf/b8a65f02-a33d-44a5-82bd-a51f1854e3a8; Concepción Naval, Aurora Bernal y Pablo Dabdoub, «Educación del carácter», en *Cuadernos de Pedagogía Wolters Kluwer* 521, nro. junio (2021).

lo que muchas veces ha sido la educación moral en países de tradición latina. Es una forma de reflejar el paso de un enfoque centrado en la aceptación de normas externas, a otro que busca más bien el crecimiento del propio sujeto en la búsqueda e incorporación activa de una orientación ética de la vida reflejada en conductas psicológicamente observables. Esto explicaría el cambio de lenguaje de «educación en valores» a «desarrollo de virtudes o de fortalezas del carácter».

Hay una diferencia sutil pero significativa entre decir: «Mi objetivo es ayudar a este estudiante a que se convierta en una persona honesta», que decir: «Mi objetivo es inculcarle el valor de la honestidad». La primera premisa sugiere un énfasis en el crecimiento del estudiante como persona, mientras que la segunda sugiere un énfasis en algún concepto predeterminado¹⁵.

También hay que decir que los alcances del concepto «educación del carácter» no son rígidos: es un constructo que en los últimos años ha evolucionado mucho, y tiene, ahora mismo, una gran riqueza. Emily Handsman ha estudiado dicha evolución, tomando como referencia la divulgación educativa en los Estados Unidos a partir de dos medios muy influyentes: la página *Educational Week* y la sección educativa del *New York Times*¹⁶. Entre los años 1985 y 2016 entre ambos publicaron al menos 600 artículos referidos de alguna manera al carácter y su educación. Handsman distingue tres grandes narrativas sobre la naturaleza y el alcance de este constructo: la de la virtud, la de las conductas y la del logro. Aunque la autora las ha visto como oleadas sucesivas, se puede perfectamente entender que las tres narrativas forman parte de la riqueza del concepto.

La *narrativa de la virtud* identifica la educación del carácter con las cualidades morales en general. Según esta narrativa, educar el carácter consiste en que familias y escuelas estimulen en los niños el desarrollo de fortalezas y habilidades que los hagan personas moralmente buenas. Es una propuesta con predominante contenido ético y se expresa de manera positiva.

Por su parte, la *narrativa de la conducta* tiene elementos en común con la anterior, ya que también incide en aspectos morales y busca desarrollar virtudes, pero su punto de partida es, por decirlo de algún modo, negativo. Nace de la comprobación de que niños y jóvenes pueden caer en conductas de riesgo y que un carácter fuerte funciona como un escudo. Entre las conductas a evitar están el consumo de drogas, el inicio temprano de la actividad sexual, las actitudes de corrupción, la violencia y otras similares. Es una narrativa usada con frecuencia en análisis con matriz psicológica.

Estas dos primeras narrativas son como dos caras de la misma moneda y fueron predominantes entre los artículos publicados hasta 2003.

En cambio, la *narrativa del logro*, que ha empezado a tener protagonismo a partir del año 2003, se centra más en destacar la idea de que las fortalezas de carácter pueden mejorar el desempeño de los niños y adolescentes, tanto en el ámbito escolar como en otras áreas de su vida. Es

15 Timothy G. Rusnak, Thomas M. Farrelly y Kenneth L. Burrett, «Integrated Character Education: Implementing a new Paradigm», en *Character Development in Schools and Beyond*, Kevin Ryan y Thomas Lickona (eds.), Council for Research in Values and Philosophy, Washington 1992, p. 306.

16 Véase Emily Handsman, «From Virtue to Grit: Changes in Character Education Narratives in the U.S. from 1985 to 2016», *Qualitative Sociology*, marzo 15 (2021), pp. 1-21, <https://doi.org/10.1007/s11133-021-09475-2>.

una mirada del carácter que no deja de lado el aspecto ético, pero prefiere referirse más a la capacidad de tener éxito. De allí que conceptos como determinación, pasión y perseverancia ante las metas a largo plazo hayan cobrado últimamente un mayor protagonismo. Son características que Angela Duckworth ha englobado en la palabra *grit*¹⁷. Cuando le consulté a una madre acerca de qué esperaba como resultado de la educación de sus hijos, me respondió: «Que sean fuertes». Este es el espíritu de esta tercera narrativa. La narrativa del logro afirma que la persistencia y la resiliencia son mayores predictores del éxito en la vida que cualquier índice de cociente intelectual o que el talento¹⁸. Es una narrativa que permite hacer interacciones con las teorías de rasgos de personalidad¹⁹.

Tras haber transcurrido un buen tiempo de pandemia Covid-19, tiene cierta lógica pensar que esta tercera narrativa continúe al alza y que vaya abarcando poco a poco más el espectro de difusión de las ideas sobre el carácter²⁰. Frente a una situación que, objetivamente, se ha vuelto más complicada, una narrativa de logro puede verse como una necesidad para que la llamada «generación de cristal» entienda que, para triunfar, debe aprender a sobreponerse a situaciones objetiva e irremediamente adversas.

Es precisamente la narrativa del logro la que han incorporado algunos gobiernos como el de los Estados Unidos al proponer la educación del carácter como una condición que permite el desarrollo de los ciudadanos²¹. El gobierno británico también lleva algunos años apuntando hacia la educación del carácter como una forma de desarrollar capacidades tanto personales como sociales²².

2. Cinco pilares del carácter

Según lo analizado hasta aquí, una de las características de la definición de carácter es que, al combinarse el análisis de las conductas tanto desde su punto de vista moral como psicológico, es una visión que mira tanto al fin de esas conductas como a los medios. Así, la educación del carácter no se centra únicamente en comprobar si los resultados se ajustan a unos parámetros morales determinados, sino que considera todo el proceso, los componentes

17 Véase Katherine R. Von Culin, Eli Tsukayama y Angela L. Duckworth, «Unpacking Grit: Motivational Correlates of Perseverance and Passion for Long-Term Goals», en *The Journal of Positive Psychology* 9, nro. 4, julio 4 (2014), pp. 306-312, <https://doi.org/10.1080/17439760.2014.898320>; Angela L. Duckworth, *Grit: El Poder de la Pasión y la Perseverancia*, Urano, Barcelona 2016; Angela L. Duckworth y otros, «Grit: Perseverance and Passion for Long-Term Goals», en *Journal of Personality and Social Psychology* 92, nro. 6, junio 2007, pp. 1087-1101, <https://doi.org/10.1037/0022-3514.92.6.1087>; Daeun Park y otros, «The Development of Grit and Growth Mindset during Adolescence», en *Journal of Experimental Child Psychology* 198, octubre 1 (2020), p. 104889, <https://doi.org/10.1016/j.jecp.2020.104889>.

18 Véase Lee Jerome y Ben Kisby, *The Rise of Character Education in Britain*, Springer International Publishing, 2019, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-27761-1>.

19 Véase J. O. Totosty de Zepetnek y otros, «Influence of Grit on Lifestyle Factors during the COVID-19 Pandemic in a Sample of Adults in the United States», en *Personality and Individual Differences* 175, junio 1 (2021), p. 110705, <https://doi.org/10.1016/j.paid.2021.110705>.

20 Véase Alice Thomson, «How Covid Kids can become Generation Grit; The Children whose Life Chances have been transformed by the Pandemic could Emerge as the most resilient in Decades», en *The Times*, Londres 2021, <https://advance.lexis.com/api/document?collection=news&id=urn:contentItem:61TB-V3Y1-JCBW-N3V1-00000-00&context=1516831>.

21 Véase Office of Safe and Drug-Free Schools, «Partnerships in Character Education State Pilot Projects, 1995-2001 Lessons Learned. US Department of Education», Washington D. C. 2008, <http://www.ed.gov/programs/charactered/lessons.html> and <http://www.cetac.org/documents/>.

22 Véase Damian Hinds, «Britain Education Secretary sets out Five Foundations to build Character», 2019, <https://www.gov.uk/government/speeches/education-secretary-sets-out-five-foundations-to-build-character>.

que ayudan a que la persona logre, por sí misma, esos resultados. En otras palabras, importa también cómo se forman las conductas.

Existen hoy en día corrientes filosóficas, psicológicas y pedagógicas con distintas ideas acerca de en qué consiste educar el carácter. Haciendo una apretada síntesis se pueden detectar cinco grandes propuestas: las que ponen el acento en educar el carácter intelectual, aquellas que proponen desarrollar el aspecto moral, las que se vuelcan más bien en el desempeño personal (conocido en inglés como *performance character*), las que se enfocan en la parte afectiva o emocional y aquellas que se centran en lo social y/o cívico.

Estas propuestas se han presentado muchas veces fraccionadas en programas o enfoques teóricos que se centran casi exclusivamente en un aspecto. Sin embargo, últimamente existe una tendencia a ir ampliando las ofertas de cada enfoque incorporando aportes de otras aproximaciones. Entonces, podemos decir que los cinco aspectos son auténticos pilares de la educación del carácter²³, lo que David Light Shield²⁴ y Marvin Berkowitz²⁵ llaman «sub-categorías» del carácter. Por ejemplo, el popular programa norteamericano *Character Counts!* habla de cuatro «aspectos» del carácter²⁶.

En la misma línea, James Arthur y Kris Kristjanson, del *Jubilee Centre for Character and Virtues*, en la Universidad de Birmingham, agrupan a las virtudes en «cuatro tipos» —morales, cívicas, de performance e intelectuales²⁷—. Este esquema lo utiliza este centro de referencia mundial en su marco teórico. Para el *Jubilee Centre* estas categorías son los «bloques de construcción» (*building blocks*) básicos del carácter, unidos por la sabiduría práctica que es la forma de lograr el florecimiento individual y de la sociedad²⁸.

En un esfuerzo por unificar visiones sobre el carácter, dos grandes corrientes norteamericanas —la de la educación del carácter y la del desarrollo socioemocional— lanzaron una iniciativa conjunta. El grupo *Character.org* (antes conocido como *Character Education Partnership*), de la mano de su actual presidente Arthur Schwartz, publicó unas guías en las que ponen en paralelo las dos corrientes mencionadas: *Character and Social-Emotional Development (CSED) National Guidelines*²⁹. Las Guías *CSED* muestran, por un lado, las cuatro categorías del carácter identificadas por James Arthur y el *Jubilee Centre* —a las que el documento llama «fortalezas del carácter»— (*character strengths*) y, por el otro lado, las llamadas habilidades y competencias socioemocionales —autoconciencia, autocontrol, conciencia social, habilidades para relacionarse y toma de decisiones responsables— tal como las define el grupo CASEL (*Collaborative for Academic, Social, and Emotional Learning*)³⁰.

23 Véase Carlos Beltramo, «Tres pilares de la educación del carácter hoy», en *Una acción educativa pensada. Reflexiones desde la filosofía de la educación*, Concepción Naval y otros (eds.), Dykinson, Madrid 2020, pp. 101-110; Carlos Beltramo, «La educación del carácter y su relación con el ejercicio de la parentalidad positiva», en *Parentalidad positiva. Una mirada a una nueva época*, Sonia Rivas y Carlos Beltramo (eds.), Pirámide, Madrid 2022, pp. 107-128.

24 Véase David Light Shields, «Character as the Aim of Education», en *Phi Delta Kappan* 92, nro. 8, mayo 1 (2011), pp. 48-53, <https://doi.org/10.1177/003172171109200810>.

25 Véase Marvin W. Berkowitz, *PRIMED for Character Education: Six Design Principles for School Improvement*, Eye on Education Book, Routledge Taylor & Francis Group, Londres 2021.

26 Véase «Character Counts!», 2022, <https://charactercounts.org/>.

27 Véase James Arthur y otros, *Teaching Character and Virtue in Schools*, ob. cit., p. 10.

28 Véase Jubilee Centre for Character and Virtues, «A Framework for Character Education in Schools», Birmingham 2017, www.jubileecentre.ac.uk/framework.

29 Véase Arthur Schwartz, «Character & Social-Emotional Development (CSED) National Guidelines», Washington D. C. 2022.

30 Véase Collaborative for Academic Social and Emotional Learning (CASEL), «Marco de SEL de CASEL: ¿Cuáles son las áreas de competencias principales y dónde se promueven?», 2020, www.casel.org/what-is-SEL.

Las Guías CSED son importantes ya que incorporan en el mundo de la educación del carácter un pilar poco trabajado: el referido al aspecto emocional. Y son significativas viniendo de una institución como la *Character.org*, de tanta tradición en estos temas en Estados Unidos y que agrupa a más de tres mil iniciativas a lo largo y ancho de todo el país, con ramificaciones en otros países.

2.1. *Carácter intelectual*

El primero y más básico de los pilares del carácter es el intelectual, aunque últimamente no se le ha dado la relevancia que se merece. Sin embargo, si tomamos en cuenta los desafíos generados por las *fake news*, la creciente incapacidad de dialogar pacíficamente con quien piensa diferente, la superficialidad con la que muchas personas se forman una idea, solo leyendo un titular, empezamos a notar que la falta de carácter intelectual se está convirtiendo en un auténtico problema. Lo mismo sucede cuando estudiamos fenómenos relacionados con los jóvenes, que cada vez tienen menos capacidad de enfocarse en una actividad intelectual a la vez o parecen haber perdido toda curiosidad natural.

El carácter intelectual consiste en las actitudes y disposiciones internas acerca de la verdad, el conocimiento y el entendimiento. El carácter intelectual virtuoso también comprende rasgos que surgen del amor a la verdad, como la curiosidad, la atención, el cuidado intelectual, la minuciosidad, la imparcialidad, la mente justa, el coraje intelectual, la precaución, la tenacidad y el rigor. Estos rasgos son llamados «virtudes intelectuales»³¹.

Carácter intelectual: una expresión global que describe un conjunto de disposiciones que no solo forman parte de la conducta intelectual, sino que también la motivan. El carácter implica un desarrollo consistente de habilidades que dan lugar a patrones de comportamiento que se establecen más allá del tiempo³².

Para el *Jubilee Centre* las virtudes intelectuales son: «Rasgos de carácter necesarios para el discernimiento, la acción correcta y la búsqueda del conocimiento, la verdad y el entendimiento»³³.

De alguna manera el objetivo del carácter intelectual es todo lo que se necesita para desarrollar un pensamiento fértil e independiente³⁴: ideas propias, pero no subjetivistas sino abiertas a comprender la verdad e ir armando nuevas estructuras de conocimiento de la mano de esa realidad.

Es un hecho que nuestras creencias son una parte importante de quienes somos. El amor o rechazo a una persona también pasa por las creencias que elaboramos respecto a esa persona. Tener ideas equivocadas, caricaturizadas, o incluso ignorar a esa persona es una parte importante de lo que nos impide desarrollar otras virtudes hacia esa persona o tener sentimientos virtuosos³⁵.

31 Véase Philip Dow, *Virtuous Minds: Intellectual Character Development*, Downers Grove, IL, IVP Academic, 2013.

32 Ron Ritchhart, *Intellectual Character. What it is, Why it matters, and how to get it*, Jossey-Bass Wiley, San Francisco 2002, p. 31.

33 Jubilee Centre for Character and Virtues, «A Framework for Character Education in Schools», p. 5.

34 Véase Daeun Park y otros, «A Tripartite Taxonomy of Character: Evidence for Intrapersonal, Interpersonal, and Intellectual Competencies in Children», *Contemporary Educational Psychology* 48, enero 1 (2017), pp. 16-27, <https://doi.org/10.1016/J.CEDPSYCH.2016.08.001>.

35 Dow, *Virtuous Minds: Intellectual Character Development*, p. 15.

Está claro que si en la mente de una persona se forma una idea prejuiciada sobre un colectivo —por ejemplo, los judíos en la época Nazi— todos los juicios y hasta las emociones que esa persona se forme respecto de ese grupo estarán teñidas por la idea. Phillippe Dow menciona en su libro un razonamiento sencillo: si todo el día me estoy repitiendo que mi vecino es un indeseable, nunca cruzaré la cerca y me trataré de hacer su amigo.

En este sentido, este pilar guarda grandes conexiones con el primero de los campos de estudio que hacen parte de la Teoría de la Acción Razonada (TAR), de Fishbein y Ajzen, ampliamente utilizada tanto en la investigación del comportamiento de grandes grupos como en la elaboración de propuestas para educar conductas³⁶. La TRA descansa en poder evaluar cuatro constructos: creencias, actitudes, intenciones conductuales y conductas. Las creencias, asunciones causales entre eventos, están íntimamente ligadas a lo que los estudiosos del carácter conocen como carácter intelectual.

2.2. Carácter moral

El segundo pilar, predominante en medios educativos religiosos, es el que centra la educación del carácter en la comprensión y seguimiento de unos valores éticos, siendo muy importante la determinación de lo que está bien —para hacerlo— y lo que está mal —para evitarlo—³⁷.

No todas estas corrientes parten de las mismas fuentes, aunque estamos en una etapa en la que incluso los psicólogos que estudian el carácter reconocen que es imprescindible reconocer qué fuente antropológica y ética hay detrás de cada iniciativa. Algunas de estas corrientes ponen su acento en que el carácter moral consiste en el desarrollo de hábitos operativos buenos: las virtudes, rescatando así la herencia aristotélica³⁸. «Para ejercitar la libertad se necesita carácter, es decir, unas capacidades desarrolladas hasta el punto en el que las personas puedan dirigirse libremente hacia un fin que se estima que hace feliz»³⁹. En este punto, felicidad y carácter están estrechamente relacionados.

36 Véase Martin Fishbein y Icek Ajzen, *Belief, Attitude, Intention, and Behavior*, Reading (Mass), Addison-Wesley Publishing Company, 1975; Icek Ajzen y Arie W. Kruglanski, «Reasoned Action in the Service of Goal Pursuit», *Psychological Review* 126 (2019), pp. 774-786, <https://doi.org/10.1037/rev0000155>; Daniel Montaña y Danuta Kasprzyk, «Theory of Reasoned Action, Theory of Planned Behavior, and Integrated Behavioral Model», en *Health Behavior and Health Education. Theory, Research, and Practice*, K. Glanz, B. Rimer, y K. Viswanath (eds.), Jossey-Bass, San Francisco 2008, pp. 67-96; Martin Fishbein y Icek Ajzen, *Predicting and Changing Behavior: The Reasoned Action Approach*, Psychology Press - Taylor and Francis Group, Nueva York 2010.

37 Véase James Arthur, *Of Good Character: Exploring Virtues and Values in 3-25 Year-Olds*, Exeter / Charlottesville, VA: Imprint Academic 2010; Karen E. Bohlin, Deborah Lynn Farmer y Kevin Ryan, *Building Character in Schools Resource Guide, The Jossey-Bass Education Series*, Jossey-Bass, San Francisco 2001; Michel Ferrari y otros, «Educating for Virtue: How Wisdom Coordinates Informal, Non-Formal and Formal Education in Motivation to Virtue in Canada and South Korea», en *Journal of Moral Education* 48, nro. 1, enero 2 (2019), pp. 47-64, <https://doi.org/10.1080/03057240.2018.1546169>; Walker, Roberts y Kristjánsson, «Towards a new Era of Character Education in Theory and in Practice»; Lapsley y Woodbury, «Moral-Character Development for Teacher Education»; Lapsley y Narvaez, «Character Education»; Thomas Lickona, *Character Matters: How to Help Our Children Develop Good Judgment, Integrity, and Other Essential Virtues*, Simon & Schuster, Nueva York 2004.

38 Véase James Arthur y otros, *Teaching Character and Virtue in Schools*, ob. cit.; Bradford Cokelet y Blaine J. Fowers, «Realistic Virtues and how to study them: Introducing the STRIVE-4 Model», en *Journal of Moral Education* 48, nro. 1, enero 2 (2019), pp. 7-26, <https://doi.org/10.1080/03057240.2018.1528971>; Carmen Pellicer Iborra, «A propósito de las virtudes», en *Cuadernos de Pedagogía Wolters Kluwer* 521, nro. junio (2021).

39 Aurora Bernal, «Familias con carácter y vida feliz», en *Cultivar el carácter en la familia: Una tarea Ineludible*, Josu Ahedo, Carmen Caro, Juan Luis Fuentes (eds.), Dykinson, Madrid 2021, p. 21.

Otras le dan mayor espacio al nivel cognitivo para desarrollar habilidades intelectuales como una forma de automotivación moral⁴⁰. Y también hay quienes hablan de la ética del cuidado, con un perfil de corte más feminista⁴¹.

En todas estas aproximaciones es central la formación de la conciencia, el desarrollo de la capacidad de juicio moral, la vivencia de hábitos operativos buenos, la adquisición de maestría en temas morales —por mencionar algunos de los constructos más relevantes—. En síntesis, la formación del carácter moral busca que cada sujeto pueda tomar decisiones vitales marcadas por la ética, y que estas le permitan llegar a ser una mejor persona. En el mundo anglosajón existe una expresión que expresa gráficamente este pilar: la «brújula moral» (*moral compass*).

2.3. *Performance character o desempeño personal*

Existe otra forma de abordar el carácter que es centrarse en la formación de las habilidades y las fortalezas, aunque estas no sean exactamente de naturaleza moral. En inglés a este conjunto se le conoce como *performance character*, término difícil de traducir pero que podría ser algo así como los aspectos del carácter relacionados con el desempeño personal y la obtención de la mejor versión de uno mismo, como cuando se habla del *performance* de un atleta⁴².

Es una propuesta que recupera la idea griega de *areté* como búsqueda de la excelencia humana en general, no solo reducida al plano ético. Lickona y Davidson definen el *performance character* como «las cualidades necesarias para desarrollar el potencial propio para la excelencia»⁴³.

El *performance character* incluye cualidades como la perseverancia, la diligencia, el coraje, la resiliencia, el optimismo, la iniciativa, la atención a los detalles y la lealtad. Dichas cualidades se relacionan con el ejercicio de la voluntad y reflejan habilidades perfeccionadas de autogestión. A menudo son llamadas virtudes, pero es necesario que sean diferenciadas de las virtudes morales. A diferencia de estas últimas, que son intrínsecamente buenas, las virtudes de rendimiento (*performance*) solo son buenas cuando sirven a buenos fines. Una persona puede ser valiente para robar coches o persistente para ocultar la verdad [...] De todos modos el *performance character* es necesario para hacer que las demás dimensiones del carácter sean efectivas⁴⁴.

En muchos sentidos este pilar del carácter es estudiado a fondo por la corriente del Desarrollo Positivo Adolescente (*Positive Youth Development*), que está inspirada en los trabajos de la psicología positiva. Por ejemplo, autores como Seligman y Peterson han desarrollado todo un

40 Véase Moshe M. Blatt y Lawrence Kohlberg, «The Effects of Classroom Moral Discussion Upon Children's Level of Moral Judgment», en *Journal of Moral Education* 4, nro. 2 (1975), pp. 129-161; Randall Curren y Richard M. Ryan, «Moral Self-Determination: The Nature, Existence, and Formation of Moral Motivation», 2020, <https://doi.org/10.1080/03057240.2020.1793744>; James Rest y otros, *Postconventional Moral Thinking: A Neo-Kohlbergian Approach*, Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1999.

41 Véase Carol Gilligan, «In a different Voice: Women's Conception of the Self and of Morality», *Harvard Educational Review* 47, nro. 4 (1977), pp. 481-517; Nel Noddings, *La educación moral: Propuesta alternativa para la educación del carácter*, Amorrortu, Buenos Aires 2009; Leena Kakkori y Rauno Huttunen, «The Gilligan-Kohlberg Controversy and its Philosophico-Historical Roots», en *Encyclopaedia of Philosophy of Education*, 2010, <http://www.ffst.hr/ENCYCLOPAEDIA>.

42 La dificultad de traducción nos lleva a utilizar muchas veces el término en inglés para facilitar la lectura.

43 Thomas Lickona y M. Davidson, *A Report to the Nation: Smart & Good High Schools. Integrating Excellence and Ethics for Success in School, Work, and Beyond*, Center for the 4th and 5th Rs (Respect and Responsibility), State University of New York College at Cortland - Character Education Partnership, Washington D. C. 2005, p. 2.

44 Shields, «Character as the Aim of Education», p. 52.

cuerpo de análisis de la conducta que llaman «clasificación de fortalezas»⁴⁵, que, aunque nació en un contexto psicológico, ha tenido una inmediata aplicación al campo de la educación⁴⁶.

2.4. Alfabetización afectiva o educación emocional

Otro pilar es el que se encuentra en los programas que proponen mejorar la vida emocional⁴⁷. Es lo que Steiner (2003) llama la *emotional literacy* —cuya traducción más fiel sería «alfabetización afectiva», pero que ha sido traducido muchas veces como «educación emocional»⁴⁸.

Estas intervenciones se centran en que los individuos construyan o recuperen una conexión sana y saludable con su propio mundo emocional. Parten de la constatación de que hoy en día está muy extendido un cierto «analfabetismo afectivo»⁴⁹, que afecta sobre todo a niños y adolescentes, y que es una de las trabas más importantes para el crecimiento personal.

La alfabetización afectiva de alguna manera está relacionada con el concepto de lo que se ha dado en llamar la «inteligencia emocional», de cuyo estudio fueron pioneros Goleman, Salovey, Payne o Mayer, entre otros⁵⁰.

2.5. Carácter cívico o social

Si bien es cierto que las escuelas de educación del carácter cívico y social muchas veces insisten en que estos conceptos son diferentes, para efectos de este análisis es posible juntarlos. Ambas etiquetas representan un amplio esfuerzo que se enfoca en la preparación de niños y adolescentes para tener vidas plenamente integradas en la sociedad. «El carácter cívico consiste en las características necesarias para un funcionamiento efectivo como miembro de una sociedad»⁵¹.

Es un abordaje que incluye elementos emocionales con proyección social.

Muchos programas de educación moral y cívica incluyen esfuerzos por reforzar diferentes tipos de emociones morales, tanto negativas como positivas —indignación ante la injusticia, desagrado por la hipocresía, compasión por el pobre, esperanza de paz e inspiración a través de la solidaridad. [...] El objetivo es remecer a los estudiantes para sacarlos de su complacencia y motivarlos a través del sentido de indignación⁵².

45 Véase Peterson y Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*; Martin E. P. Seligman, *La auténtica felicidad: La nueva psicología positiva revoluciona el concepto de felicidad y señala el camino para conseguirla*, Vergara, Barcelona 2006.

46 Véase Frédéric Guay, *Self-Driving Positive Psychology and Well-Being*, Information Age Publishing, Charlotte NC 2017; Niemiec, «Six Functions of Character Strengths for Thriving at Times of Adversity and Opportunity: A Theoretical Perspective»; Alfredo Oliva y otros, «Más allá del déficit: Construyendo un modelo de desarrollo positivo adolescente», *Infancia y Aprendizaje* 33, nro. 2, enero 23 (2010), pp. 223-234, <https://doi.org/10.1174/021037010791114562>.

47 Véase Roberto Aguado, *Eres lo que sientes: Inteligencia de vinculación emocional consciente*, GIUNTIEOS Psychometrics, Madrid 2019; Rafael Bisquerra, *Educación emocional: 10 ideas clave*, Graó, Barcelona 2016; Michele Borba, *UnSelfie: Why Empathetic Kids Succeed in our All-About-Me World*, Touchstone, Nueva York 2016; José Víctor Orón Semper, «Nueva propuesta de educación emocional en clave de integración y al servicio del crecimiento», en *Metafísica y Persona*, nro. 16, mayo 25 (2017).

48 Véase Claude Steiner, *Emotional Literacy: Intelligence with a Heart*, Personhood Press, Fawnskin, CA: 2003.

49 Véase Zygmunt Bauman, *Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2012.

50 Véase Daniel Goleman, *Inteligencia emocional, Ensayo*, 10.ª ed., Kairós, Barcelona 1997.

51 Marvin Berkowitz, *PRIMED for Character Education: Six Design Principles for School Improvement.*, p. 15.

52 Anne Colby, «Fostering the Moral and Civic Development of College Students», en *Handbook of Moral and Character Education*, Larry P. Nucci, Darcia Narvaez y Tobias Krettenauer (eds.), 2.ª ed., Routledge, Londres - Nueva York 2014, p. 379.

Educar en reconocer emociones negativas sería clave para evitar el cinismo y la ingenua autocomplacencia acrítica en los jóvenes.

Si bien hay corrientes que intentan sostener que la educación cívica es incompatible con la educación del carácter⁵³, existe un creciente acuerdo sobre que entre ambos campos hay grandes puntos de solapamiento y complementación⁵⁴.

Las corrientes que se centran en este pilar suelen reconocer la influencia, entre otros, de Albert Bandura y su teoría del aprendizaje social, así como de Daniel Goleman y su teoría de las inteligencias múltiples, haciendo hincapié en la inteligencia interpersonal.

A la par de su innegable aporte, se notan también algunas limitaciones de este modelo:

Se centran más en proponer, mediante sus programas, la adquisición de habilidades y competencias para saber estar, para vivir con bienestar; y presentan estas destrezas desconectadas de la concreción de contenidos axiológicos explícitos. Se mantienen, podríamos decir, en un difícil equilibrio de neutralidad ética⁵⁵.

Los actuales promotores de la educación del carácter cívico y/o social buscan continuamente puntos de encuentro explícito con la educación del carácter moral⁵⁶.

Ahora que los investigadores han evolucionado en su comprensión intuitiva y observacional, ambos enfoques están convergiendo hacia una pedagogía fundamental que implica tanto la coordinación de los afectos, el comportamiento y la cognición como el adecuado rol del contexto ecológico-evolutivo⁵⁷.

3. Un enfoque abierto a la trascendencia

Todo este enfoque centrado en el desarrollo del carácter como factor central del crecimiento de la persona humana está fuertemente abierto a la trascendencia. Siguiendo a Viktor Frankl podemos decir que todo el ser humano está llamado a autotranscenderse, a salir de sí para volcarse en los otros y en «Alguien» que es totalmente Otro⁵⁸.

Transcender hacia algo que no es uno mismo es un eje que permite ubicar todo el abanico de virtudes relacionadas con la formación del carácter. No es que el ser humano no pueda por sí mismo llegar a ser generoso, entregado, prudente, abnegado, solidario, etc., sino que todas estas virtudes —y muchas más— adquieren su motivación más alta en la trascendencia,

53 Véase Jerome y Kisby, *Rise Character Educ. Britain*.

54 Véase Marvin Berkowitz, *PRIMED for Character Education: Six Design Principles for School Improvement*; Concepción Naval, Elena Arbués y Charo Sádaba, *Educación del carácter cívico*, Parlamento de Navarra / Nafarroako Parlamentua, Pamplona 2016.

55 Aurora Bernal, María Carmen González-Torres y Concepción Naval, «La educación del carácter. Perspectivas internacionales», ob. cit., p. 39.

56 Véase Bruce Crowder y Arthur Schwartz, «How to Crosswalk SEL and Character Development», *SAANY'S News & Notes*, Nueva York, mayo (2021), <https://saanys.org/workshop-topics/sponsor-resources/>.

57 Maurice J. Elias y otros, «Social and Emotional Learning, Moral Education, and Character Education: A Comparative Analysis and a View Toward Convergence», en *Handbook of Moral and Character Education*, Larry P. Nucci y Darcia Narvaez (eds.), Routledge, Nueva York 2008, p. 249.

58 Véase Viktor Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, Herder, Barcelona 2011.

como lo pudo comprobar el propio Frankl en su experiencia de los campos de concentración de la Segunda Guerra Mundial⁵⁹ o en sus muchas atenciones a pacientes en terapia⁶⁰.

De la misma manera en que Aristóteles relacionaba las virtudes con la felicidad o la psicología positiva insiste en la relación entre las fortalezas del carácter y la salud mental, tener una visión completa de los cinco pilares del carácter es fundamental para cualquier psicólogo. Una visión amplia y holística es una ventana a la trascendencia. La teoría del carácter no reemplazará los caminos personales y más elevados de búsqueda de esa trascendencia, pero son un excelente primer escalón que es imprescindible transitar para afirmar búsquedas más elevadas, naturales o sobrenaturales. Estamos en un mundo en crisis en sus fundamentos humanos más básicos, tanto en su manera de pensar como de tomar decisiones morales, de ser eficaz, de vivir sus sentimientos y de relacionarse con los demás. Enfoques integradores como el de los cinco pilares del carácter son una herramienta idónea para guiarnos sin perdernos y poder así ayudar más y mejor al ser humano.

59 Véase Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 2012.

60 Véase Viktor Frankl, *Psicoanálisis y Existencialismo: De la Psicoterapia a la Logoterapia*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 1978; Viktor Frankl, *El hombre doliente: Fundamentos antropológicos de la Psicoterapia*, Herder, Barcelona 1987.

SANTO TOMÁS DE AQUINO Y LA CIENCIA DEL ALMA. UNA PROPUESTA INTEGRADORA

Dr. Mario Caponnetto
Universidad Fasta Mar del Plata

I. Introducción

1. Cuando se observa el campo de la Psicología actual resulta imposible no advertir un panorama de fragmentación, dispersión y aún confusión de nuestros conocimientos, lo que torna difícil dilucidar a ciencia cierta de qué hablamos cuando hablamos de Psicología. En efecto, si —como es propio del rigor científico— nos preguntamos acerca del objeto material y formal de la Psicología, de su método, de sus límites epistémicos y de su carácter como ciencia (si es ciencia práctica o especulativa, si corresponde a las llamadas «ciencias de la naturaleza» o más bien ha de considerarse una de las llamadas «humanidades», etc.) no hallaremos una respuesta unívoca o, mejor dicho, no hallaremos siquiera una respuesta medianamente satisfactoria. Por el contrario, nos encontraremos con una multitud de enfoques, de corrientes, tendencias y orientaciones diversas y contrapuestas. Imposible, en consecuencia, reducir a algún modo de unidad formal tanta dispersión. Y, sin embargo, la ciencia exige, por su propia naturaleza de conocimiento cierto, una unidad formal de su objeto bajo la cual reunir y subsumir la pluralidad de sus aspectos y contenidos. Puede concluirse, pues, que resulta casi de evidencia inmediata que todo cuanto aparece, hoy, bajo el rótulo de «psicología» no es otra cosa que un abigarrado conjunto de disciplinas y técnicas de variada naturaleza y fin caracterizado por las ya aludidas dispersión, fragmentación y confusión: a lo que hay que añadir que la equivocidad de la palabra *psicología* complica aún mucho más este panorama. Resulta, pues, imposible referirse a la Psicología como a una ciencia unitaria, con objeto material y formal definido, con método propio, y claro contenido temático.

2. Hecha esta constatación surgen, al menos, cuatro aspectos problemáticos a considerar:

a) ¿Qué se entiende por Psicología? ¿Todo cuanto hoy se reúne bajo este rótulo corresponde a una única ciencia o más bien se trata de materiales heteróclitos que se reúnen bajo un nombre común solo por una mera convención del lenguaje? ¿Es la Psicología una ciencia a la que podamos atribuir un objeto material y formal y asignar un método congruente con su objeto?

b) ¿Qué es la *psiquis*? ¿Existe una realidad llamada *psiquis*? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Se trata de un algo substancial o más bien de un mero concepto funcional u operativo? ¿Qué relación

guarda con el cuerpo? ¿Es algo distinto de él o es solo una extensión de lo somático?

c) ¿Qué es el hombre una vez que ha pasado por el tamiz de lo que hoy denominamos Psicología? ¿Qué visión de la naturaleza y del obrar del hombre es posible deducir hoy a partir de los diversos discursos psicológicos en boga?

d) Por último, ¿es posible hallar algún camino que nos lleve a superar el panorama actual de dispersión, fragmentación y confusión al que venimos aludiendo desde el comienzo mismo de nuestra exposición?

Estos cuatro aspectos resumen, a nuestro juicio, las principales *dificultades* que la Psicología en su estado actual ofrece a quien se proponga llevar adelante un examen crítico de la situación de esta disciplina. Tales dificultades, a su vez, expresan con toda evidencia la grave crisis de la Psicología como ciencia.

3. Atentos, pues, a este panorama sucintamente descrito y de cara a las dificultades enunciadas, abordaremos en el presente estudio dos cuestiones. La primera, mediante un somero recorrido histórico, analizar cómo se ha ido configurando este panorama. Juzgamos de gran importancia esta primera cuestión, ya que el reconocimiento de algunos hechos del pasado posee un innegable valor a la hora de reconocer con mayor propiedad la situación del presente. La segunda, más de fondo, es determinar si es posible que los aportes que las diversas corrientes psicológicas actuales —tanto en el plano teórico cuanto en el terreno de la praxis— ofrecen hoy, gracias al incesante avance de sus desarrollos e investigaciones, alguna legitimidad y valor científicos como para llevar adelante con dichos aportes una tarea de integración con la antigua *Ciencia del Alma* (tal como ha sido elaborada por la tradición filosófica aristotélica, pero fundamentalmente tomista), que supere las dificultades apuntadas y, atendiendo al tema de este simposio, sean capaces de integrarse a una visión cristiana del hombre.

II. Marco histórico. Cristian Wolff: la dificultad capital de la Psicología y sus consecuencias

1. Cuando a partir de Christian Wolff la palabra «psicología» pasó a designar, en el uso común, el viejo saber acerca del alma, no solo se consagró un término desconocido por la ciencia antigua sino también, y sobre todo, como bien recuerda Fabro, se puso «la dificultad capital para la determinación de la naturaleza y de la tarea de la Psicología en las circunstancias culturales actuales»¹. Es que junto con aquel término, relativamente nuevo², Wolff legó a sus sucesores y epígonos la poco feliz distinción (o mejor, separación) entre una *psychologia rationalis* y una *psychologia empirica*. A la primera la situó como parte de una supuesta *metaphysica specialis* (contribuyendo, de paso, a la ruina racionalista de la metafísica), una suerte de discutir «metafísico» acerca de la realidad psicológica que procede *a priori* de un único concepto de alma humana. A la segunda, en cambio, la concibió fundada, *a posteriori*, en la observación

1 Cornelio Fabro, *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, EDIVI, Segni 2005, p. 9.

2 Rodolfo Goclenio y su discípulo Otto Casmann, hacia fines del siglo XVI, utilizaron la palabra *psicología* como título de sus obras. Véase Rudolphus Goclenius, *ψυχολογία hoc est de hominis perfectione, anima et imprimis ortu huius Commentationis variorum...*, Marburgo 1590; Otto Casmann, *Psychologia anthropologica seu animae humanae doctrina*, Hannover 1594.

de los procesos y de los contenidos de experiencia. Los textos wolffianos al respecto son de meridiana claridad³. Este dualismo de objeto y de método tuvo buen suceso (no así, desde luego, la Psicología que se vio perturbada en su desarrollo posterior).

Pues bien, a medida que el proceso de la Ciencia Moderna fue reduciendo *toda* experiencia a mera experiencia sensible y mensurable y haciendo de la ciencia fundada en esta experiencia reducida el *único* modelo válido de conocimiento científico, la separación wolffiana fue avanzando hasta llegar a su máxima expresión, en el siglo XIX, en que la ruptura entre la Filosofía y la Psicología se hizo definitiva. La psicología empírica de Wolff pasó a llamarse, sin más, a partir de los fisiólogos y de los psicólogos decimonónicos, *psicología científica*, disciplina por completo ajena a la *psychologia metaphysica* y totalmente independiente de ella. De esta manera, se consumó, como dijimos, la definitiva separación de la Psicología de toda matriz filosófica.

Podemos afirmar que, en este punto, es decir, a partir de esta dificultad capital, se inicia la peripecia de la Psicología contemporánea.

2. En la constitución de la Psicología científica del siglo XIX confluyeron determinados «ingredientes» que conviene tener en cuenta para una mejor comprensión del sentido de esa Psicología y de la que le sucedió.

En primer lugar, y en rápida enumeración, ha de mencionarse la influencia decisiva que el *racionalismo cartesiano* ejerció y viene ejerciendo sobre el desarrollo de toda la ciencia moderna, en general, y de la Psicología en particular. El dualismo alma cuerpo es la herencia más difícil de remontar y, en definitiva, la fuente original de todas las dificultades. Súmese a este dualismo cartesiano una serie de consecuencias, todas ellas fruto de la tensión entre *empirismo* y *racionalismo* que, a modo de herencia, caracterizó a la ciencia postcartesiana. En este marco se inscriben el *paralelismo psicofísico*, insinuado por Leibniz y desarrollado por Spencer y Bain; el *sensacionismo*, que no es otra cosa que un empirismo sensista que reduce el conocimiento a meros procesos sensorio-perceptivos; el *asociacionismo*, nacido a mitad del siglo XVIII de la mano de Hartley, considerado por algunos autores como el primer movimiento o escuela estrictamente psicológica, y los trabajos de John Stuart Mill y Alexander Bain que abonaron el terreno para el surgimiento de la Psicología como disciplina independiente, conformada por completo según el modelo del positivismo científico. De hecho, estas corrientes surgidas en el seno de la ya aludida herencia postcartesiana (sobre todo la vertiente empirista) influyeron de modo determinante en el desarrollo de las investigaciones de los grandes fisiólogos como Johannes Müller o Hermann Von Helmholtz, que tanto contribuyeron a la creación de la llamada Psicología experimental.

La Fisiología, por su parte, aportó durante el siglo XIX grandes progresos en el conocimiento del sistema nervioso, que tuvieron una importante repercusión en la evolución de la Psicología. Al lado de estos elementos fisiológicos se han de situar las importantes contribuciones de la *Psicofisiología*. En efecto, los fisiólogos del siglo XIX, a la par que adelantaron en el conocimiento de la anatomía y de la fisiología de los órganos sensoriales, desarrollaron una metodología precisa y rigurosa que les permitió estudiar la relación entre la estimulación

³ Véase *Logica methodo scientifica pertractata. In psychologia rationali ex unico animae humanae conceptu derivamus a priori omnia, quae eidem competere a posteriori observantur.*

externa de esos órganos y las respuestas sensoriales, así como los complejos cambios que experimentaba el organismo al recibir los estímulos. Esta metodología influyó en la obra de Wundt y en su Laboratorio de Leipzig contribuyendo, de este modo, al nacimiento de una Psicología que, a medida que se identificaba cada vez más con la Fisiología —la ciencia paradigmática de la época— se fue haciendo «científica» para abandonar, definitivamente, la Filosofía y aún oponerse a ella

3. La fuerte impronta «fisiologista» y «organicista» que caracterizó todo el desarrollo de la llamada «Psicología científica» explica, en cierto modo, la aparición de las llamadas corrientes «psicologistas» de las que el freudismo fue, sin duda, el paradigma. Lo interesante, sin embargo, es constatar que estas nuevas corrientes resultaron también tributarias de las mismas fuentes racionalistas, empiristas, fisiologistas, en definitiva, mecanicistas y materialistas, que habían nutrido el nacimiento y desarrollo de la Psicología anterior. El «aparato psíquico» de Freud y la «homeostasis de la libido» del psicoanálisis son, al respecto, ejemplos más que claros.

Paralelamente surgen otras vertientes: Dilthey propone, al principio de su intento de distribuir las ciencias en dos hemisferios, el del «espíritu» y el de la «naturaleza» (proyección epistemológica de la oposición, muy cara al pensamiento alemán, entre *Geist* y *Natur*), a la Psicología como «ciencia del espíritu» (luego la pasó al otro hemisferio, el de las «ciencias de la naturaleza» y puso en su lugar la Historia) alumbrando, de este modo, la denominada «Psicología comprensiva». La Escuela Fenomenológica, por su parte, hizo aportes fundamentales, muy conocidos como los debidos a Viktor von Gebattel, Viktor Frankl, Paul Christian y varios más.

En la actualidad dos grandes líneas de investigación, que tienden cada día más a fusionarse, constituyen la herencia de la Psicología científica decimonónica. Nos referimos a las *Neurociencias* y a la *Psicología Cognitiva* que, en los últimos años, han experimentado un avance espectacular. Tal avance —traducido en una inmensa e incesante masa de información científica— no es solo de carácter cuantitativo, esto es, no significa únicamente un aumento en el número de nuestros conocimientos sino que es, por sobre todo, de *naturaleza cualitativa*, es decir, que los conocimientos hasta ahora acumulados han cambiado radicalmente *nuestra visión* respecto de los complejos mecanismos psicológicos, neurológicos, endocrinos, etc., de los procesos cognitivos, afectivos y conductuales del hombre.

Es imposible nombrar, siquiera, todas las corrientes en juego en el marco de una ponencia. Lo que queremos destacar es esto: *a partir de la ruptura inicial de Wolff —bajo la nítida influencia cartesiana— la «psicología metafísica» fue perdiendo vigencia real y efectiva en el mundo científico, en tanto que la «psicología empírica» mediante un proceso gradual de desprendimiento respecto de la primera, no cesa de dispersarse y fragmentarse en las infinitas vertientes que configuran el actual panorama caótico de la Psicología.*

III. La Ciencia del Alma según Santo Tomás: encuadre epistemológico y contenido temático

Llegados a este punto, no vemos otra posibilidad de superar esta dificultad inicial y sus secuelas apuntadas que la formulación (o mejor, reformulación) de una *Psicología General* o *Ciencia del Alma* siguiendo las líneas capitales de la doctrina tomista. Digamos de antemano que esta *Ciencia del Alma* —como trataremos de demostrar— está llamada a desempeñar un papel rector y arquitectónico respecto de todo el saber psicológico; y es por eso mismo que la proponemos como una clave de valoración, integración y ordenación de todo cuanto sea rescatable en las variadas expresiones de la Psicología contemporánea.

1. *Encuadre epistemológico: la Ciencia del Alma como ciencia rectora e integradora de todas las ramas del saber psicológico.*

El primer aspecto a tener en cuenta es el epistemológico, es decir, qué lugar ocupa la Psicología en el concierto universal de las ciencias y cuál es su naturaleza epistémica.

Aristóteles formuló una *Ciencia del Alma*; en realidad es el primero que la formula como tal. A ella aportaron, posteriormente, desarrollos centrales los filósofos árabes (Avicena) y los escolásticos como San Alberto Magno y fundamentalmente Santo Tomás de Aquino. A esto se ha de añadir la tarea, renovadora e innovadora a la vez, de autores tomistas contemporáneos como Mercier, Gemelli y, sobresaliendo entre ellos de manera muy nítida, el P. Cornelio Fabro.

Detengámonos, empero, en Santo Tomás. Para ello vamos a examinar, brevemente, dos textos en los que aparece con claridad lo que hemos dado en llamar el estatuto epistemológico de la Psicología.

El primero de estos, en el que el Santo Doctor expone los fundamentos epistemológicos de la *Ciencia del Alma* es el breve *Proemio* que el Aquinate antepone al comentario de una de las obras de Aristóteles, *De sensu et sensato*. Es un texto de gran riqueza y concisión que muestra el orden y la unidad del conocimiento científico del viviente.

Comienza Santo Tomás recordando que:

Así como las cosas son separables de la materia así también están próximas al intelecto; pues cada cosa tanto más es inteligible cuanto más es separable de la materia. Por eso las cosas que, por naturaleza, están separadas de la materia son, según sí mismas inteligibles en acto. En cambio, las que son abstraídas por nosotros de las condiciones materiales se hacen inteligibles en acto por la luz de nuestro entendimiento agente. Y porque los hábitos de una potencia se distinguen en especie según la diferencia de lo que por sí es objeto de la potencia, es necesario que los hábitos de las ciencias a partir de los cuales se perfecciona el intelecto, también se distingan según la diferencia de separación de la materia; y por esto el Filósofo, en el libro VI de la *Metafísica*, distingue los géneros de las ciencias según los diversos modos de separación de la materia. En efecto, las cosas que están separadas de la materia según el ser y la definición corresponden al metafísico; las que están separadas según la definición pero no según el ser, competen al matemático y las que en su definición entra la materia sensible corresponden al filósofo natural⁴.

⁴ *In de sensu et sensato, Prooemium.*

Se ve claramente esa sólida correspondencia de la ciencia con el ente que constituye la pieza clave de la epistemología de Santo Tomás. Las ciencias, en efecto, en tanto se fundan en el ente, se constituyen y ordenan de acuerdo a una cierta *participatio in obiecto*; es decir, cada una posee un grado de participación en la inagotable realidad del ente; y es aquí donde reside el principio de su unidad, de su distinción, de su pluralidad y de su ordenación jerárquica.

Continúa Santo Tomás:

Así como los diversos géneros de las ciencias se distinguen conforme con la separación de las cosas respecto de la materia, de igual manera también en las ciencias particulares —y principalmente en la filosofía natural— las partes de una ciencia se distinguen según un modo diverso de separación y concreción. Y puesto que las cosas universales están más separadas de la materia es por ello que, en la ciencia natural, se procede de lo más universal a lo menos universal, como enseña el Filósofo en el libro primero de la *Física*. Por esto, en la ciencia natural, comienza Aristóteles tratando de aquellas cosas que son comunes en máximo grado a todos los entes naturales —tales el movimiento y el principio del movimiento—, y a continuación, prosigue a modo de concreción o aplicación de dichos principios comunes a determinados entes móviles entre los cuales se encuentran los vivientes. Acerca de ellos también procede de manera semejante distinguiendo en tres partes esta consideración⁵.

Ahora se trata de descubrir la unidad, la pluralidad y el orden en las ciencias físicas. Por eso, la consideración de la *Physis* se inicia con lo más universal que, a la vez, es lo más común a todos los entes móviles: el movimiento y el principio del movimiento estudiados en la *Phisica*; a partir de allí, mediante sucesivas concreciones y aplicaciones, se van constituyendo las diversas ciencias del mundo físico. Y así se llega, partiendo de la *Phisica*, a la consideración de los vivientes cuyo principio de ser y de operación es el *alma* o *psijé*. Hemos llegado, pues, de la *Phisica* o *Filosofía de la Naturaleza* a la Ciencia del Alma. Y siguen las distinciones por sucesivas aplicaciones y concreciones:

En efecto, *primero*, Aristóteles consideró el alma según sí misma, como en una cierta abstracción; *segundo*, hizo una consideración de aquellas cosas que están en el alma conforme una cierta concreción o aplicación al cuerpo, pero en general; *tercero*, hizo una consideración aplicando todo lo anterior a las diversas especies de animales y plantas determinado lo que es propio de cada una de ellas. Pues bien, la primera consideración se halla contenida en el libro *De anima*. La tercera, a su vez, se contiene en los varios libros que dedicó a los animales y a las plantas. En cambio, la consideración media o segunda se encuentra en unos libros que escribió acerca de algunos aspectos que son comunes a todos los animales o bien, a muchos géneros de éstos o, también, a todos los vivientes. A ellos pertenece el presente libro *Del sentido y lo sensible*⁶.

Es imposible substraerse a la admiración que produce en la inteligencia el descubrimiento de esta parábola que va de la Filosofía de la Naturaleza a la Biología pasando por la Psicología, salvaguardando, a un tiempo, la unidad y la pluralidad de la ciencia. Continúa el texto:

Por esto se ha de considerar que en el segundo libro *Del alma* determinó el Filósofo cuatro grados de vivientes. El primero de ellos es el de los que tienen solamente la parte nutritiva del alma por la que viven, como son las plantas. Pero hay ciertos seres vivos que sobre el alma nutritiva tienen, además, el sentido, aunque sin movimiento progresivo, como los

5 Allí mismo.

6 Allí mismo.

animales imperfectos, por ejemplo, las ostras. Otros, en cambio, tienen sobre lo anterior el movimiento local progresivo; tales los animales perfectos como el caballo o la vaca. Otros añaden el intelecto, como los hombres. Y aunque lo apetitivo sea puesto como un quinto género de las potencias del alma, no obstante no constituye un quinto género de vivientes porque sigue siempre a lo sensitivo⁷.

Veamos, por último, la conclusión:

Ahora bien, el intelecto de estos vivientes dotados de razón no es, ciertamente, acto de ninguna parte del cuerpo, como se prueba en el tercer libro de *Del alma*; por esto, no puede ser considerado por concreción o aplicación al cuerpo o a algún órgano corpóreo pues su máxima concreción está en el alma y su suma abstracción en las substancias separadas. Y es por eso que no escribió Aristóteles, además del libro *Del alma*, un libro acerca del intelecto y de lo inteligible. O, si lo hubiese hecho, no pertenecería a la ciencia natural sino más bien a la metafísica de la que es propio considerar las substancias separadas.

Todas las otras potencias, en cambio, son acto de alguna parte del cuerpo y por eso puede haber de ellas una consideración especial, ya sea por aplicación al cuerpo o a algunos órganos corpóreos, aparte de la consideración que de las mismas ya se hizo en el tratado *Del alma*⁸.

El segundo texto corresponde al comentario de Santo Tomás de la *Física* de Aristóteles.

Pero, puesto que las cosas que comprenden algo común se han de determinar primero y en general y dado que no es conveniente que eso común se repita muchas veces en los tratados particulares, fue necesario que, en la ciencia de la naturaleza, precediese, al principio, un libro en el que se tratase aquellas cosas que comprenden, en común, al ente móvil, del mismo modo que la «filosofía primera» que trata de todo lo que es común al ente en cuanto ente, precede a todas las demás ciencias.

Este es el Tratado de la Física o Filosofía de la Naturaleza [...] cuyo sujeto es el ente móvil en general [...] Siguen a este libro otras obras de ciencia natural en los que se trata de las diversas especies de entes móviles. Por ejemplo, en el *Libro sobre el Cielo* se trata del ente móvil según el movimiento local, que es la primera especie de movimiento. Luego, en el *Libro sobre la Generación y la Corrupción*, se trata del movimiento hacia la forma y de los primeros elementos móviles respecto de sus transmutaciones en común; en cambio, en cuanto a sus transmutaciones especiales, se habla en el *Libro sobre los Meteoros*. De los entes móviles mixtos inanimados, se trata en el *Libro sobre los Minerales*; en cambio, de los entes móviles animados, se trata en el *Libro sobre el Alma* y en los que siguen a él⁹.

En este texto se ve, aún con mayor claridad, la radicación de la Ciencia del Alma en la matriz común de la Filosofía de la Naturaleza. También es importante subrayar el paralelismo que traza Santo Tomás entre la *Filosofía Primera*, ciencia en absoluto (*simpliciter*) rectora de todas las ciencias, y la *Ciencia Física*, ciencia exclusivamente rectora (*secundum quid*) de todas las ciencias que tienen que ver con el mundo físico. Repárese, por tanto, que mientras la Metafísica es la única y propiamente hablando *Philosophia Prima*, universal y primera, la Filosofía de la Naturaleza, en cambio, y con ella la Ciencia del Alma, no son sino filosofías segundas pues apuntan a un tipo particular y exclusivo de ente.

⁷ Allí mismo.

⁸ Allí mismo.

⁹ In *Physicorum*, I, 1.

De todo lo que acabamos de reseñar, resulta claro que no es posible ni viable una «psicología metafísica» distinta y separada de una «psicología empírica» a la manera de Wolff. Existe una *Ciencia del Alma* —cima de la Filosofía de la Naturaleza— que es una y que procede por aplicaciones y concreciones sucesivas y tiene, sí, una atingencia metafísica como vimos en el primero de los textos citados. Pero tocar la metafísica no la hace, propiamente, metafísica ni menos aún, una parte de ella como pretendía Wolff.

En estos textos, y otros similares que pudieran citarse, en los que Santo Tomás comenta a Aristóteles, el Santo Doctor no se limita a un mero comentario del Estagirita. En realidad, en todos sus comentarios (no solo en los que dedicó a Aristóteles sino a otros autores), lo que Santo Tomás se propone es mostrar la *intentio auctoris*, es decir, la intención que guió al autor comentado a escribir lo que escribió. Y ocurre a menudo que la *intentio* está implícita u oculta: Tomás lo que hace es explicitarla, mostrarla, descubrirla. También ocurre, con frecuencia, que la *intentio* está y no está en el autor comentado y Tomás lo que hace, en verdad, es completar lo que falta, llevar el texto comentado allí hasta donde el propio autor del texto no pudo o no supo llegar aun cuando haya apuntado a ello. Esto último es lo que observamos en los dos textos que acabamos de citar y comentar.

2. Líneas capitales de la psicología tomista.

El segundo aspecto que deseamos abordar, por cierto muy brevemente, es lo concerniente a las líneas fundamentales que constituyen el contenido temático de la Ciencia del Alma tal como el Aquinate nos la ha legado sobre los fundamentos aristotélicos y avicenianos, pero, principalmente, sobre su propia síntesis doctrinal. En efecto, en la vasta obra tomista, el Doctor Angélico hablando por sí mismo y no en su papel de comentarista, va trazando las líneas capitales de la Ciencia del Alma.

En primer lugar, la naturaleza del alma, aspecto este en el que supera ampliamente a Aristóteles merced a una concepción que es única y original de Tomás. En efecto, el alma es para Tomás, como para el Estagirita, una *forma corporis*. Pero es algo más, diríase mucho más, pues el Doctor Angélico sitúa al alma humana en el género de las llamadas sustancias intelectuales, es decir, que ella es una realidad que subsiste por sí y en sí y que posee un ser que comunica al cuerpo al que se une en una firmísima unión substancial. Así, el alma humana aparece en su doble dimensión de forma del cuerpo (*forma corporis*) y sustancia espiritual (*hoc aliquid*).

Resulta imposible en el marco de esta presentación abordar las complejas cuestiones que se derivan de lo que acabamos de enunciar. Pero digamos, a modo de síntesis, que la psicología tomista es la única que asegura, en su último y radical fundamento, la unidad del hombre, unidad en el plano entitativo que tiene su necesario correlato en el plano operativo superando, de este modo, tanto el dualismo cuanto los monismos, sean estos materialistas o psicologistas.

A lo dicho, debemos sumar los preciosos y sutilísimos análisis de las potencias del alma, los sentidos externos e internos (estos últimos de una importancia capital a la hora de explicar la integración de los procesos cognitivos con las emociones, conexión redescubierta hoy en día por la Psicología Cognitiva merced a los aportes de las neurociencias). De no menor importancia son sus estudios, de una envidiable sutileza, sobre los apetitos sensibles y las pasiones y su relación con la voluntad y, por ende, con la actividad libre del hombre. Las operaciones

espirituales del alma —conocimiento intelectual y voluntad libre— se dan en la doctrina del Aquinate en una perfecta unidad y contigüidad con las operaciones del psiquismo inferior, tanto en la esfera cognitiva como en la esfera emocional, aportando de este modo una clave explicativa de la conducta humana sea normal o patológica. Todo esto, y mucho más que omitimos en virtud de los límites del presente estudio, constituye un verdadero tesoro doctrinal que pide ser redescubierto e integrado con muchos de los aportes de las ciencias actuales, reconociendo su valor y rescatándolos del marco de fragmentación y reduccionismo en el que se han originado.

IV. Conclusión

Si se tienen en cuenta las consideraciones que acabamos de esbozar —y que exigen, desde luego, una elaboración más precisa y detallada— el dualismo wolffiano (y su lamentable impacto sobre todo el desarrollo posterior de la Psicología) puede empezar a ser superado abriéndose, así, la posibilidad cierta de valorar críticamente, rescatar e incorporar los aportes de la Psicología actual integrándolos en la unidad formal de la Ciencia del Alma. Habremos, en efecto, recuperado gracias a la unidad y a la función rectora de la Ciencia del Alma la posibilidad de entender el mundo físico y con él al mundo viviente y al hombre como viviente situado, en razón de su alma espiritual —*forma corporis* y *hoc aliquid* a la vez— en el confín entre lo visible y lo invisible, en plena conformidad con una visión cristiana del hombre, la que se resume en el Salmo 8:5-6: *¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él? Lo hiciste poco inferior al ángel, lo coronaste de gloria y dignidad.*

La Ciencia del Alma que Santo Tomás nos ha legado es, por tanto, nuestra propuesta concreta respecto de un doble fin: poner un principio de orden en el panorama de dispersión, fragmentación y confusión que caracteriza, como dijimos al inicio, la Psicología contemporánea; y valorar críticamente e integrar en la unidad formal de la Ciencia del Alma todo cuanto la hodierna investigación psicológica va poniendo a nuestro alcance. Una inmensa masa de información y de fenómenos pide, hoy, una lectura inteligente que sea, a la vez, una respuesta a nuestros desafíos actuales.

Desde el tomismo estamos en condiciones de encarar esta tarea y esta respuesta.

FACULTADES ESPIRITUALES Y SENSIBILIDAD INTERNA A LA LUZ DE UNA VISIÓN CRISTIANA DE LA PSICOLOGÍA

Lic. Pablo Lego
Profesor de Antropología y Ética
Universidad Del Salvador

Sin duda una de las dificultades habituales cuando se emprende el estudio de una psicología cristiana, suponiendo que esta se encuentra basada en fundamentos filosóficos y teológicos verdaderos, es la relación que existe entre las potencias propiamente espirituales y la sensibilidad interna. Con el afán de querer establecer una dimensión propiamente «psíquica» y, consecuentemente, una terapéutica que le asegure al psicólogo un objeto formal de estudio y un campo propio de acción, se simplifica la conexión y relación entre las potencias sensitivas y la dimensión espiritual del hombre. Motivados por la preocupación de establecer un «método» propio y esclarecer la diferencia entre la psicología y aquellas ciencias que estudian el alma humana desde otras perspectivas, o en el caso de los psicólogos católicos, expresar cómo el quehacer terapéutico es diverso a la dirección espiritual llevada adelante en general por el sacerdote. En muchas de estas ocasiones se cometen algunos errores teóricos a la hora de establecer una concepción definida sobre la cuestión que mencionamos.

Para Santo Tomás el hombre es la unidad de alma-cuerpo, principio formal y material. El alma humana es espiritual, sus facultades específicas como la inteligencia y la voluntad son las que gobiernan y rigen toda la vida propiamente humana. La dimensión sensitiva tanto cognoscitiva (sentidos externos e internos) como apetitiva (pasiones) se ordenan en el hombre a la razón. De tal modo que todas las facultades que podemos llamar inferiores están hechas para ser gobernadas «desde arriba» y hacia estas orientan su dinamismo. Es necesario considerar en el hombre que, aunque todas las potencias provengan del alma humana que es espiritual, conservan ellas su naturaleza propia de acuerdo a la potencia de la que se trate. Las potencias sensitivas tienen objetos sensibles y sus actos son del compuesto, como enseña el Aquinate; la inteligencia y la voluntad son facultades propiamente espirituales con objetos del orden inteligible y con actos que, si bien necesitan del concurso de la materia para poder realizarse, sus actos propios son «sin materia», como es el caso del conocimiento intelectual y del querer humano.

De tal modo que la elaboración que los sentidos internos realizan, a partir de lo previamente conocido por los sentidos externos, se ordena y se orienta al acto de la razón. Por eso, la centra-

lidad de la inteligencia como facultad rectora de la personalidad es capital para comprender el ordenamiento del carácter humano. La sensibilidad interna, tanto cognoscitiva como afectiva, no puede comprenderse como si no estuviese abierta naturalmente al influjo de las facultades espirituales y no fuese su naturaleza el orientarse a ser dirigida y gobernada por dichas potencias.

Si consideramos estas afirmaciones desde el punto de vista antropológico y gnoseológico, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que estamos de acuerdo. La dificultad comienza a emerger cuando miramos con más detenimiento la práctica psicológica y el «funcionamiento» del hombre concreto. En este sentido, producto de las heridas del pecado original encontramos que la sensibilidad humana no se encuentra siempre unida a la razón, es más por el contrario, lo que se observa es cómo dichas potencias tienden a resistirse al imperio de la misma o a inclinarnos de un modo contrario a su dictamen. Este desorden producido remotamente por la herida del pecado original y más próximamente por diversas causas, como los propios actos o la acción de otros sobre nuestra sensibilidad, tiene en todos los casos una esencia común que es la desarmonía que se establece en estas facultades por no seguir el gobierno de la razón.

Cuando observamos el desorden de los actos de las potencias cognoscitivas de naturaleza sensitiva —como la imaginación, la memoria y la cogitativa—, vemos que este se encuentra acompañado a su vez de una dimensión afectiva sensible. Este «esquema perceptivo-sensible» no debe llevarnos a engaño, este desorden o «enfermedad psíquica» por llamarla así, en cuanto se encuentra muy estructurada en la persona no puede ser modificada u ordenada si la razón y la voluntad no recobran su vocación rectora de toda la personalidad humana y en especial de la sensibilidad.

Para Santo Tomás, donde la razón ejerce su influjo sobre las potencias sensibles se puede dar con mayor intensidad la presencia de hábitos, que no son más que disposiciones (malas o buenas) de las facultades en relación a sus objetos propios. Estos hábitos son siempre el sello de la razón en la sensibilidad.

Esta consideración es importante si tenemos en cuenta que no puede concebirse ni el origen del desorden ni mucho menos su terapéutica como únicamente de naturaleza sensible. Pues la «reeducación» de las potencias que operan desarmónicamente con respecto a la razón, no puede darse sin que ella vuelva a obrar y a orientar, influenciando y contrayendo hábitos que inclinen a dichas facultades para que adquieran nuevamente las disposiciones perdidas.

Los hábitos pueden ser producidos por el ejercicio de la propia actividad, así los distinguiríamos de los que son dados por naturaleza, los propios actos son la única causa que en principio es generadora de los «hábitos operativos naturales». Santo Tomás denomina costumbre a esas cualidades adquiridas por el uso y la repetición de actos. Las potencias que son susceptibles de adquirir dichos hábitos poseen las notas de receptividad e indeterminación plena de las facultades operativas. Son receptivas e indeterminadas en cuanto pueden obrar de una manera o de otra.

Así se excluye de este fenómeno las potencias puramente activas y determinadas a obrar, como son el entendimiento agente, las potencias de la vida vegetativa como las fuerzas del mundo material, todas obran siempre igual porque están determinadas por su naturaleza¹.

¹ *Respondeo dicendum quod in agente quandoque est solum activum principium sui actus, sicut in igne est solum principium activum calefaciendi. Et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu, et inde est quod res naturales non possunt aliquid consuescere vel dissuescere, ut dicitur in II Ethic.* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 51, a. 2, *in corpore*).

En todo agente que es a la vez principio activo y pasivo de un obrar por los propios actos se producen hábitos. Para ello es necesario que se dé pasividad en las facultades a la vez que un principio de acción, de este modo se formarán nuevos hábitos. En el obrar humano se da siempre este doble principio activo y pasivo, por la mutua acción e influjo de sus potencias.

Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivae virtutis procedunt a vi appetitiva secundum quod movetur a vi apprehensiva repraesentante obiectum, et ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum propositionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum. Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis, unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus. Sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur a ratione, et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus².

Aquí señala el Aquinate que la repetición de actos puede engendrar hábitos, no en el primer principio activo sino en la potencia que mueve al acto y es movida por otra. Ya que todo lo pasivo y movido por otro recibe una disposición del agente. De este modo los muchos actos engendran en la potencia, en cuanto es pasiva y movida, una cierta cualidad que se llama «hábito». La razón y los primeros principios en cuanto son agente mueven y hacen engendrar hábitos en las potencias cognoscitivas y apetitivas, como sucede con los hábitos morales y científicos.

Ahora bien, el hábito se engendra por actos, en cuanto la potencia pasiva es actuada por el principio activo. Pero para eso es necesario que el principio activo venza poco a poco todas las disposiciones contrarias que hacen de resistencia en el principio pasivo y poder así imprimirle su forma³.

Santo Tomás señala que, sin embargo, aunque los actos puedan engendrar hábitos, no todos los actos pueden hacer que dichos hábitos aumenten. Para eso será necesario que la intensidad de los actos sea igual o proporcionalmente mayor al hábito que se posee, para que causen el aumento del hábito o para que lo dispongan al aumento. Si por el contrario son actos inferiores en intensidad a la perfección del hábito, dirá que más que disponer para su aumento lo hacen para su corrupción⁴.

Las potencias sensitivas pueden considerarse de dos modos. Unas en cuanto obran movidas por instinto natural, y en este sentido no son susceptible de adquirir hábitos, porque se encuentran orientadas hacia una sola cosa: igual sucede con las potencias naturales. Esto

² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 50, a. 2, in corpore.

³ *Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, habitus per actum generatur in quantum potentia passiva movetur ab aliquo principio activo. Ad hoc autem quod aliqua qualitas causetur in passivo, oportet quod activum totaliter vincat passivum. Unde videmus quod, quia ignis non potest statim vincere suum combustibile, non statim inflamat ipsum, sed paulatim abicit contrarias dispositiones, ut sic totaliter vincens ipsum, similitudinem suam ipsi imprimat.* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 51, a. 3, in corpore).

⁴ *Quia vero usus habituum in voluntate hominis consistit, ut ex supradictis patet; sicut contingit quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium; ita etiam potest contingere quod utitur habitu secundum actum non respondentem proportionaliter intensioni habitus. Si igitur intensio actus proportionaliter aequetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat; quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius; ut loquamur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal, sicut nec quaelibet gutta cavat lapidem, sed, multiplicato alimento, tandem fit augmentum. Ita etiam, multiplicatis actibus, crescit habitus. Si vero intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius.* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 52, a. 3, in corpore).

sucede, por ejemplo, con las potencias nutritivas que, como no están sujetas al imperio de la razón, no puede darse hábito alguno en ellas⁵.

Ahora bien, las potencias sensitivas pueden ser movidas por la razón, en cuanto obedecen a ella; en este sentido, son en cierto modo racionales, y al poder ordenarse a diversas cosas, son ellas capaces de disponerse bien o mal a algo⁶, es decir, de contraer hábitos.

Santo Tomás sostiene que es más natural que se den hábitos en las potencias apetitivas sensibles que en las aprehensivas, en cuanto el apetito sensitivo se encuentra ordenado naturalmente para ser movido por el apetito racional. Sin embargo, también pueden darse hábitos cognoscitivos en los sentidos internos.

Ad tertium dicendum quod appetitus sensitivus natus est moveri ab appetitu rationali, ut dicitur in III de anima, sed vires racionales apprehensivae natae sunt accipere a viribus sensitivis. Et ideo magis convenit quod habitus sint in viribus sensitivis appetitivis quam in viribus sensitivis apprehensivis, cum in viribus sensitivis appetitivis non sint habitus nisi secundum quod operantur ex imperio rationis. Quamvis etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possint poni aliqui habitus, secundum quos homo fit bene memorativus vel cogitativus vel imaginativus, unde etiam philosophus dicit, in cap. de memoria, quod consuetudo multum operatur ad bene memorandum, quia etiam istae vires moventur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehensivae exteriores, ut visus et auditus et huiusmodi, non sunt susceptivae aliquorum habituum, sed secundum dispositionem suae naturae ordinantur ad suos actus determinatos; sicut et membra corporis, in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum⁷.

Si bien las facultades racionales dependen para su operación de las potencias cognoscitiva sensibles, sin embargo, en cuanto estas pueden ser dirigidas por el imperio de la razón, que sucede frecuentemente, pueden ser susceptibles de contraer hábitos, como sucede con aquellos hábitos que perfeccionan la memoria, la cogitativa y la imaginación.

Para Santo Tomás, tanto en el entendimiento como en la voluntad, pueden darse los hábitos. En relación al entendimiento refuta la posición de Averroes, para quien habiendo un único entendimiento luego era necesario poner en la sensibilidad cognoscitiva interna los hábitos individuales⁸. Para el Aquinate los hábitos son de la potencia y, por lo tanto, son de entendimiento que es uno para cada hombre.

En la parte intelectual del alma, Santo Tomás, siguiendo al Estagirita, coloca los hábitos de ciencia, sabiduría y entendimiento. Así, estos hábitos pertenecen al Intelecto Posible. Los hábitos de ciencia y sabiduría son racionales por naturaleza, no pueden tener como sujeto a

5 Respondeo dicendum quod vires sensitivae dupliciter possunt considerari, uno modo, secundum quod operantur ex instinctu naturae; alio modo, secundum quod operantur ex imperio rationis. Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturae, sic ordinantur ad unum, sicut et natura. (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 50, a. 3, in corpore).

6 Et ideo sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturae operantur. Secundum vero quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt. Et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur. (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 50, a. 3, in corpore).

7 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 50, a. 3, ad. 3.

8 Respondeo dicendum quod circa habitus cognoscitivos diversimode sunt aliqui opinati. Quidam enim, ponentes intellectum possibilem esse unum in omnibus hominibus, coacti sunt ponere quod habitus cognoscitivi non sunt in ipso intellectu, sed in viribus interioribus sensitivis. Manifestum est enim quod homines in habitibus diversificantur, unde non possunt habitus cognoscitivi directe poni in eo quod, unum numero existens, est omnibus hominibus commune. Unde si intellectus possibilis sit unus numero omnium hominum, habitus scientiarum, secundum quos homines diversificantur, non poterunt esse in intellectu possibili sicut in subiecto, sed erunt in viribus interioribus sensitivis, quae sunt diversae in diversis. (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 50, a. 4, in corpore).

las potencias sensitivas⁹, sino a la racional como a su sujeto. Citando a Aristóteles señala que al conocer se conoce una cosa, y si bien por los hábitos se halla de algún modo todavía en potencia para conocer, no lo está absolutamente como estaba antes de recibir las primeras especies inteligibles. Señala el Aquinate:

Sed ista positio, primo quidem, est contra intentionem Aristotelis. Manifestum est enim quod vires sensitivae non sunt rationales per essentiam, sed solum per participationem, ut dicitur in I Ethic. Philosophus autem ponit intellectuales virtutes, quae sunt sapientia, scientia et intellectus, in eo quod est rationale per essentiam. Unde non sunt in viribus sensitivis, sed in ipso intellectu. Expresse etiam dicit, in III de anima, quod intellectus possibilis, cum sic fiat singula, idest cum reducatur in actum singulorum per species intelligibiles, tunc fit secundum actum eo modo quo sciens dicitur esse in actu, quod quidem accidit cum aliquis possit operari per seipsum, scilicet considerando. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo; non tamen similiter ut ante addiscere aut invenire. Ipse ergo intellectus possibilis est in quo est habitus scientiae quo potest considerare etiam cum non considerat. Secundo etiam, haec positio est contra rei veritatem. Sicut enim eius est potentia cuius est operatio, ita etiam eius est habitus cuius est operatio. Intelligere autem et considerare est proprius actus intellectus. Ergo et habitus quo consideratur, est proprie in ipso intellectu¹⁰.

Describe de este modo el conocimiento habitual, una disposición o cualidad que posee el entendimiento posible para entender «aun cuando de hecho no se piense». De este modo explica por qué al entendimiento, en cuanto potencia espiritual, le pertenecen los hábitos. Pues quien a compete la operación, también le compete el hábito.

Es importante mencionar que, para el Aquinate, los hábitos del intelecto no son todos iguales, pues algunos pueden perderse y otros no. Si existiese algún hábito causado inmediatamente por el entendimiento agente no podría corromperse, ni directa ni indirectamente. Este es el caso de los hábitos de los primeros principios, sean del orden especulativo como práctico.

En cambio, los hábitos que se encuentran en el entendimiento posible y que son causados por la razón discursiva, esos sí pueden perderse. Es decir, los hábitos científicos y opinativos pueden perderse por una mala argumentación¹¹.

En la voluntad, siendo una potencia racional, pueden darse diversos modos de obrar, por eso es necesario el hábito para que disponga la potencia para su acto.

⁹ *Ad primum ergo dicendum quod quidam dixerunt, ut Simplicius refert in commento praedicamentorum, quod quia omnis operatio hominis est quodammodo coniuncti, ut philosophus dicit in I de anima; ideo nullus habitus est animae tantum, sed coniuncti. Et per hoc sequitur quod nullus habitus sit in intellectu, cum intellectus sit separatus, ut ratio proposita procedebat. Sed ista ratio non cogit. Habitus enim non est dispositio obiecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiae ad obiectum, unde habitus oportet quod sit in ipsa potentia quae est principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam sicut obiectum. Ipsum autem intelligere non dicitur commune esse animae et corpori, nisi ratione phantasmatis, ut dicitur in I de anima. Patet autem quod phantasma comparatur ad intellectum possibilem ut obiectum, ut dicitur in III de anima. Unde relinquatur quod habitus intellectivus sit principaliter ex parte ipsius intellectus, non autem ex parte phantasmatis, quod est commune animae et corpori. Et ideo dicendum est quod intellectus possibilis est subiectum habitus, illi enim competit esse subiectum habitus, quod est in potentia ad multa; et hoc maxime competit intellectui possibili. Unde intellectus possibilis est subiectum habituum intellectualium. (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 50, a. 4, ad. 1).*

¹⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 50, a. 4, in corpore.

¹¹ *Neque iterum intellectui agenti, qui est causa eius, potest aliquid esse contrarium. Unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens. Huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum, tam speculabilium quam practiorum, qui nulla oblivione vel deceptione corrumpi possunt, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., de prudentia, quod non perditur per oblivionem. Aliquis vero habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia, cuius causae dupliciter potest aliquid contrarium esse. Uno modo, ex parte ipsarum propositionum ex quibus ratio procedit, etenim enuntiationi quae est, bonum est bonum, contraria est ea quae est, bonum non est bonum, secundum philosophum, in II Periherm. Alio modo, quantum ad ipsum processum rationis; prout syllogismus sophisticus opponitur syllogismo dialectico vel demonstrativo. Sic igitur patet quod per falsam rationem potest corrumpi habitus verae opinionis, aut etiam scientiae. Unde philosophus dicit quod deceptio est corruptio scientiae, sicut supra dictum est. (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 53, a. 1, in corpore).*

Respondeo dicendum quod omnis potentia quae diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu quo bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem, cum sit potentia rationalis, diversimode potest ad agendum ordinari. Et ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere, quo bene disponatur ad suum actum. Ex ipsa etiam ratione habitus apparet quod habet quendam principalem ordinem ad voluntatem, prout habitus est quo quis utitur cum voluerit, ut supra dictum est¹².

Los hábitos disponen adecuadamente la potencia para su acto, dada que la voluntad puede obrar de diversos modos, pues si bien es cierto que la voluntad, por su propia naturaleza, se inclina al bien presentado por la razón, ese bien puede realizarse de muchas maneras. Esa determinación se la dan los hábitos que le permiten «inclinarse con facilidad y prontitud al bien de la razón»¹³.

Los actos pueden engendrar hábitos cuando existe un agente activo que produce el acto y un pasivo que recibe la disposición del agente. Esto no sucede con las cosas naturales, por eso dice Santo Tomás que «ellas no pueden ni acostumbrarse ni des acostumbrarse a nada»¹⁴, como el fuego que es agente de calor, pero no puede ser susceptible de otra disposición.

En cambio, esto no sucede en el hombre, donde las mismas potencias y los principios de las mismas actúan como principios activos, sobre otras potencias que son receptivas.

Pero hay agentes donde se da principio activo y pasivo del propio acto, como se ve en los actos humanos, pues los actos de las potencias apetitivas proceden de ella en cuanto es movida por la potencia aprehensiva que le presenta su objeto; y, ulteriormente, la potencia intelectual, en cuanto discurre sobre las conclusiones, tiene por principio activo la proposición evidente por sí misma¹⁵.

Por eso tales actos pueden engendrar hábitos en las potencias, no en cuanto al primer principio activo, sino en cuanto al principio activo que mueve siendo movido. Todo lo que es movido por otro recibe la influencia y la disposición del agente, de tal manera que, si se «multiplican muchos actos, termina engendrándose una cualidad en las potencia pasiva y media, que llamamos hábitos»¹⁶.

Los hábitos de las virtudes morales de las potencias apetitivas son causados en cuanto son movidas estas potencias por la razón; y los hábitos de las virtudes intelectuales, como la ciencia, son causados en el entendimiento en cuanto son movidos por los primeros principios.

Considerar que es posible disponer la sensibilidad «instrumentalmente» es concebir al hombre mecánicamente, como si pudiese ser modificado al modo de una influencia física. Aún en las técnicas que habitualmente se utilizan para producir un efecto deseado sobre la sensibilidad, lo que observamos cuando realmente dichos ejercicios producen su efecto, por ejemplo,

12 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 50, a. 5, *in corpore*.

13 *Ad tertium dicendum quod voluntas ex ipsa natura potentiae inclinatur in bonum rationis. Sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc quod sequatur promptior operatio.* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 50, a. 5, ad. 3).

14 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 51, a. 2, *in corpore*.

15 *Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivae virtutis procedunt a vi appetitiva secundum quod movetur a vi apprehensiva repraesentante obiectum, et ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum propositionem per se notam* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 51, a. 2, *in corpore*).

16 Allí mismo.

en la «desensibilización sistemática» u otras parecidas, es la razón deliberando y moviendo a la sensibilidad para disponerla a seguir su dictamen y no obrar compulsivamente presa de una pasión determinada o fruto de un esquema imaginativo. En cuanto la razón puede ejercer su influjo sobre dichas potencias y disponerlas hacia los objetos reales.

Toda práctica terapéutica debe orientarse hacia la adquisición de hábitos que perfeccionan al hombre. Dichos hábitos y virtudes suponen la elevación del hombre, de sus facultades, el ordenamiento de toda la estructura de la personalidad principalmente a través de la virtud de la prudencia, que ordena y dirige a los sentidos internos para el acto propio de la razón. Es a partir de la adquisición de los hábitos que las facultades humanas se van perfeccionando y les permiten alcanzar su máxima potencia.

La virtud es una perfección de la potencia, mediante la cual un ser puede obrar de acuerdo a toda su capacidad. Por eso se llama fuerza, porque lo que permite la virtud es que el ser o ente pueda seguir su ímpetu o movimiento.

De este modo, como la virtud demuestra la perfección de su capacidad, Santo Tomás, citando a Aristóteles, dice que «la virtud es lo último en el tema de la potencia», lo último porque considera la potencia en relación al acto. Por eso decimos que una potencia es perfecta cuando está determinada a su acto y por ser la operación el fin del que obrar; en cuanto fin próximo, cada ente es bueno cuando está en posesión del orden completo hacia un fin.

En este sentido podemos considerar la virtud en todos los entes, porque la virtud del caballo será aquello que lo hace bueno a él y a su actividad. En cuanto por virtud se entiende la perfección de la capacidad de obrar conforme a su naturaleza

Una potencia es perfecta cuando está determinada por su acto. Para el Aquinate existen, de acuerdo a su configuración, tres tipos de potencias. Solo una de estas potencias será sujeta de hábitos, aunque como puede denominarse virtud a la misma potencia cuando ella está determinada por su acto, sin necesidad de hábitos para ser perfeccionada.

Existe así una potencia que es solamente agente, otra que es solamente movida y activa, y un tercer tipo de potencia que es agente y movida. En las potencias que son agente no necesitan de nada para convertirse en principio del acto, es decir, no requieren de nada que las mueva. Por eso se pueden llamar virtudes a estas mismas potencias, el entendimiento agente, la potencia divina, y las potencias naturales, en cuanto sus virtudes no son hábitos sino las mismas potencias completas en sí mismas.

Pertenece al segundo género las potencias que son movidas, como la de las fuerzas sensitivas, en ellas no se da ni el obrar ni el no obrar. Pues obran conforme al impulso de las virtudes que las mueve. Este es el caso de los sentidos, pues estas potencias actúan por algo sobreañadido, sin que ninguna forma permanezca en ellas como en su sujeto, sino solo al modo de pasión. Santo Tomás pone el ejemplo de la imagen en la pupila. Por eso las virtudes de estas potencias no son hábitos, sino que son las mismas potencias en cuanto estimuladas por sus principios activos.

En cambio, las potencias que son a su vez activas y activadas se mueven por sus principios activos, no están determinadas a un único fin, sino que el obrar permanece en ellas como fuerzas de algún modo racionales.

Estas potencias quedan completas para el obrar, por algo sobreañadido, pero no ya al modo de una pasión, sino al modo de una forma estable y permanente en el sujeto. Sin embargo, la potencia no queda obligada necesariamente a una sola cosa, sino la misma no sería dueña de sus actos. De este modo, las virtudes de estas potencias no son ni las mismas potencias, ni son las pasiones como acontece en las potencias sensitivas, ni cualidades que hacen obrar por necesidad, como la de las cosas naturales. Sino que son hábitos mediante los cuales las potencias pueden obrar cuando les plazca. El hábito es algo que uno usa cuando quiere.

Como ya hemos distinguido con anterioridad, los hábitos pueden ser entitativos en cuanto dicen orden a la existencia y hábitos operativos en cuanto dicen relación a la operación. Los hábitos entitativos dicen relación a la materia, por eso como el hombre en cuanto al cuerpo es como los demás animales y también por las facultades que son del cuerpo y del alma. Por eso como solo las facultades racionales pertenecen al hombre, la virtud humana no puede pertenecer al cuerpo sino solamente al alma, por eso las virtudes humanas no dicen orden a la existencia sino a la operación.

Pero la virtud es un hábito para obrar bien, ya que el fin de la acción es el bien, los hábitos nos permiten obrar bien, es decir, acorde con el fin de nuestra naturaleza.

Aclarada la cuestión de los hábitos, en cuanto a su naturaleza y lo relacionado en torno a su generación por los actos humanos, debemos señalar que la virtud humana es para el Aquinate un hábito. Así lo pone de manifiesto al comienzo del tratado de las virtudes en general:

Respondeo dicendum quod virtus nominat quandam potentiae perfectionem. Uniuscuiusque autem perfectio praecipue consideratur in ordine ad suum finem. Finis autem potentiae actus est. Unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum. Sunt autem quaedam potentiae quae secundum seipsas sunt determinatae ad suos actus; sicut potentiae naturales activae. Et ideo huiusmodi potentiae naturales secundum seipsas dicuntur virtutes. Potentiae autem rationales, quae sunt propriae hominis, non sunt determinatae ad unum, sed se habent indeterminate ad multa, determinantur autem ad actus per habitus, sicut ex supradictis patet. Et ideo virtutes humanae habitus sunt¹⁷.

En este sentido, aclara que la virtud humana, al ser propia del alma humana, sea esencialmente un hábito operativo, pues no es un hábito que diga orden principalmente a la existencia sino a la operación¹⁸. Dado que las virtudes que tienen por objeto las obras de la razón son las virtudes propias del hombre¹⁹. La virtud humana es un hábito operativo bueno, así lo define el Aquinate:

¹⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 55, a. 1, *in corpore*.

¹⁸ *In constitutione autem hominis, corpus se habet sicut materia, anima vero sicut forma. Et quantum quidem ad corpus, homo communicat cum aliis animalibus; et similiter quantum ad vires quae sunt animae et corpori communes; solae autem illae vires quae sunt propriae animae, scilicet rationales, sunt hominis tantum. Et ideo virtus humana, de qua loquimur, non potest pertinere ad corpus; sed pertinet tantum ad id quod est proprium animae. Unde virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere. Et ideo de ratione virtutis humanae est quod sit habitus operativus.* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 55, a. 2, *in corpore*).

¹⁹ *Ad secundum dicendum quod virtus quae est ad esse, non est propria hominis, sed solum virtus quae est ad opera rationis, quae sunt propria hominis.* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 55, a. 2, ad. 2).

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus importat perfectionem potentiae, unde virtus cuiuslibet rei determinatur ad ultimum in quod res potest, ut dicitur in I de caelo. Ultimum autem in quod unaquaeque potentia potest, oportet quod sit bonum, nam omne malum defectum quendam importat; unde Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom., quod omne malum est infirmum. Et propter hoc oportet quod virtus cuiuslibet rei dicatur in ordine ad bonum. Unde virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus²⁰.

Como la virtud dice relación o perfección con respecto al último término que puede alcanzar la potencia. Es necesario que dicho término sea bueno. Por eso es lógico, dice el Aquinate, que la virtud de una cosa se defina en orden al bien. Dado entonces que la virtud humana es una virtud operativa, se sigue de esto que es un hábito operativo bueno o «principio operativo del bien».

No es posible escindir la operación de los sentidos internos concibiéndolos de un modo autónomo, sin conexión o relación directa con las facultades espirituales. Una auténtica psicoterapia debe considerar la noción de hábito, desde una perspectiva clásica para captar que no existe ninguna cura posible si no se da una transformación interior, donde se abandonan los hábitos viciosos que estructuran toda la personalidad humana para abrirse a la adquisición de la virtud adquirida. Tal virtud, siendo el sello de la razón en las potencias humanas, permitirá perfeccionar al hombre para alcanzar el ordenamiento psíquico y la felicidad que es el fin último de la vida humana.

²⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 55, a. 3, *in corpore*.

PROCESOS PSICOTERAPÉUTICOS DESDE UNA PSICOLOGÍA REALISTA

Lic. Andrea Piscicelli

**Miembro de la Asociación de Psicología Realista Ecce Homo
Comisión Directiva del Centro de Humanidades Joseph Pieper**

Introducción

En esta aproximación a los «Procesos Psicoterapéuticos desde la Psicología Realista» voy a intentar esbozar la importancia de buscar respuestas a los desafíos e inquietudes de nuestra profesión como psicólogos, dentro del marco de la sabiduría greco-romana e hispano-católica, cuya riqueza es capaz de iluminar, purificar y elevar al hombre de nuestros días, rescatándolo del racionalismo moderno y aportando la savia vivificante de nuestra tradición clásica occidental.

La Psicología actual se encuentra sumergida en una pluralidad de enfoques teóricos que derivan en una infinidad de abordajes terapéuticos y que, muchas veces, terminan en terapéuticas híbridas. «El estudio científico de la psicología humana y la curación de las enfermedades del psiquismo, no pueden menos de ser laudables; pero los medios utilizados ofrecen a veces justificadas reservas»¹, denunciaba sin rodeos Pío XII en su *Discurso al XIII Congreso Internacional de Psicología Aplicada*.

Es necesario, por tanto, superar estas limitaciones tanto en la psicología básica como aplicada. Desde la Psicología Realista se considera que esto puede ser superado acudiendo a los principios y fundamentos de la siempre vigente y fecunda ciencia del alma, fundamentalmente desde la síntesis realizada por Santo Tomás de Aquino, el «Doctor Común».

Prudencia y conocimiento

Aristóteles define la prudencia como la virtud de la recta precisión en el obrar. Nos dicta de qué modo obrar bien en cada situación concreta de nuestra vida. Y para obrar bien, y por tanto prudentemente, son necesarios dos cosas:

¹ Pío XII, *Discurso a los participantes en el XIII Congreso Internacional de Psicología Aplicada*, Roma, 10 de abril de 1958, II, 5 (tomado de https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1958/documents/hf_p-xii_spe_19580410_psicologia-applcata.html).

- Conocer nuestro fin, el por qué obramos.
- Conocer la realidad sobre la que obramos.

Como psicólogos, debemos ser prudentes en nuestro obrar terapéutico y para esto —teniendo en cuenta las enseñanzas de Aristóteles—, no solo debemos conocer el porqué de nuestro obrar, sino que es fundamental conocer la realidad sobre la que trabajamos e intervenimos. Esa realidad es la persona humana, que siempre se aborda desde una concepción antropológica determinada. Y en esto radica la importancia de tener una adecuada antropología o adecuada visión del hombre, pues en esto consistirá lo esencial, lo fundamental para actuar bien, para obrar bien en nuestra profesión. Así advertimos que nuestra tarea se enmarca en una Psicología Realista.

Es desde este marco de la Psicología Realista que, como católicos, estamos abocados a la psicología y a temas relacionados con ella. Y a la luz de la razón y la fe, nos interpela la búsqueda de la verdad en nuestro quehacer. Por eso, en sintonía con las enseñanzas del papa San Juan Pablo II en su gran encíclica *Fides et Ratio*, recordamos que la inteligencia humana necesita estas dos alas (Fe y Razón) para elevarse y contemplar la Verdad. No es posible esta contemplación, no es posible acceder a la verdad completa del hombre, si se pretende levantar vuelo con una sola ala. Por eso, podríamos decir más ajustadamente, «ni racionalismos ni fideísmos»², es decir: ni solo la razón sin la fe, ni solo la fe sin la razón.

Para poder levantar vuelo y llevar la verdad al acto psicoterapéutico, conscientes de que solo la verdad nos hace libres, es apremiante el ser conscientes y prudentes en el obrar de nuestra profesión. Debemos hacer propias las palabras del papa Pío XII en su *Discurso al V Congreso Internacional de Psicoterapia y de Psicología Clínica* cuando decía que:

[...] quien estudie la constitución del hombre real debe, en efecto, tomar como objeto al hombre existencial tal como es, tal como lo han hecho sus disposiciones naturales, las influencias del ambiente, la educación, su evolución personal, sus experiencias íntimas y todos los acontecimientos exteriores. Sólo existe este hombre concreto. Y, sin embargo, la estructura de este yo personal obedece hasta en el menor detalle a las leyes ontológicas y metafísicas de la naturaleza humana... Son ellas las que la han formado y las que, por consiguiente, deben gobernarla y juzgarla. La razón de ello es que el hombre *existencial* se identifica en su íntima estructura con el hombre *esencial*. La estructura esencial del hombre no desaparece cuando se le añaden las notas individuales; ella no se transforma tampoco en otra naturaleza humana... Por consiguiente, sería erróneo fijar para la vida real normas que se apartaran de la moral natural y cristiana³.

Cabe entonces preguntarnos como psicólogos: ¿quién es el hombre real?, ¿qué implica el hombre con sus disposiciones naturales?, ¿cuál es, en definitiva, la naturaleza del hombre? Es así, respondiendo estas preguntas esenciales, que vamos centrando nuestro punto de interés como psicólogos, nuestro objeto de estudio. Es imprescindible entonces tanto una visión acertada de la naturaleza humana como así también una visión realista de salud y una concepción de la psicopatología, teniendo en cuenta un concepto apropiado de enfermedad.

2 Jordán Abud, *Aproximación a los escrúpulos. Un Estudio del Trastorno Obsesivo Compulsivo en la Vida Moral*, Editorial Buen Combate, Buenos Aires 2014, p. 25.

3 Pío XII, *Discurso a los participantes en el V Congreso Internacional de Psicoterapia y de Psicología Clínica*, Roma, 13 de abril de 1953, II, 7 (tomado de https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1953/documents/hf_p-xii_spe_19530413_psicoterapia.html).

Enfermedad, cuerpo y alma

Dejemos hablar ahora a Santo Tomás. Él afirma que «puesto que la enfermedad y la salud no se encuentran sino en los cuerpos vivientes, queda claro que el cuerpo vivo es el *sujeto propio* de la salud y de la enfermedad pues *los principios del sujeto son los principios de la propia pasión*»⁴.

Ahora bien, cuáles son estos principios constitutivos del sujeto, que asimismo son principios de su pasión, en otras palabras, de su padecimiento, de su padecer. Para buscar una respuesta es que asumimos la concepción hilemórfica de Aristóteles, asumida por Santo Tomás de Aquino. Los principios son dos: la materia y la forma (es decir, el cuerpo y el alma).

Al mismo tiempo, es necesario hacer ahora una consideración fundamental del hombre: debemos descubrir que «en la visión que nos da esta constitución hilemórfica del hombre, el alma es *el principio del ser* del compuesto. Más aún, no hay sino un sólo ser, el ser del alma del cual participa el cuerpo aunque ese ser del alma trasciende, por otra parte, al cuerpo»⁵.

En palabras del Dr. Abelardo Pithod⁶, Aristóteles habla del alma «como algo del cuerpo», considerando gran parte de las operaciones que se hallan en el hombre, como operaciones «del compuesto». En esa definición del alma Aristóteles expresa esa unidad sustancial que él veía en el viviente: **«el alma (el principio de vida del viviente) es el acto primero de un cuerpo natural orgánico que tiene la vida en potencia»** (cf. De Anima, II, c. 2)⁷. Y recalamos con Santo Tomás que «para analizar la naturaleza del alma, es necesario tener presente el presupuesto según el cual se dice que el alma es el primer principio vital en aquello que vive entre nosotros»⁸.

Es de suma importancia, entonces, detenernos más en las consecuencias que esta concepción de alma tiene en nuestra intervención en el proceso terapéutico. El alma como principio formal de los cuerpos vivientes se impone como una necesidad científica. Y también su consideración por una sola ciencia: la ciencia del alma. De esta forma, rescatando y haciendo propio el abordaje de los autores del libro *¿Qué es la Psicología?*, se establece que el objeto material de la ciencia del alma es el viviente, visto desde la perspectiva formal del principio intrínseco de su ser y de sus operaciones, llamado *psiquis* o alma.

Esto nos lleva no solo a una forma de concebir a la persona, sino que implica también una concepción del enfermar, del padecer del paciente.

Precisamente es Santo Tomás quien va más allá de Aristóteles. De sus enseñanzas deducimos que «la unión del alma con el cuerpo es una exigencia de su propia naturaleza pues el alma, si bien es completa en el orden del ser... es incompleta en el orden de la naturaleza pues su

4 Mario Caponnetto, Jordán Abud y Ernesto Alonso, *¿Qué es la Psicología? Acerca del Estatuto Epistemológico de la Psicología*, Editorial Gladius, Buenos Aires 2016, pp. 184-185.

5 Allí mismo, p. 185.

6 El doctor Abelardo Pithod fue un gran maestro argentino, oriundo de la ciudad de Mendoza, licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina), magister en Psicología por la Universidad Complutense de Madrid (España) y doctor en Sociología por la Universidad de París-Sorbona (Francia).

7 Abelardo Pithod, «Hacia una psicología humana», *Revista Gladius*, nro. 2 (tomado de <http://eccehomopsicologiarealista.com.ar/wp-content/uploads/2019/08/Hacia-una-psicolog%C3%ADa-humana.-Abelardo-Pithod.pdf>)

8 Tomado de Mario Caponnetto, Jordán Abud y Ernesto Alonso, *¿Qué es la Psicología? Acerca del Estatuto Epistemológico de la Psicología*, ob. cit., p. 162.

modo connatural de conocer lo inmaterial es a partir de lo material mediante la abstracción de las especies inteligibles a partir de lo sensible para lo que se requiere el cuerpo»⁹.

Esta concepción del hombre, esta antropología, nos ayuda a poder profundizar más en los conceptos clave de enfermedad, de padecer, como un desorden en la integridad, es decir, un atentado a la naturaleza.

Asimismo, podemos decir que esta integridad nos habla de una relación entre lo psíquico y lo orgánico, una unidad en el sujeto «que se va a dar en todos los niveles y se interinfluye lo orgánico con lo psíquico, tanto con lo más ligado a la esfera sensorial-afectiva cuanto lo psíquico ligado a la esfera intelectual espiritual»¹⁰.

Y quiero remarcar ahora especialmente el concepto de «psicopatología», entendida como una disposición aptitudinal desordenada del apetito sensitivo.

Es esencial, para un abordaje terapéutico, poder hacer un acertado diagnóstico. Y esto es posible si se clarifican los conceptos de salud y enfermedad desde una visión integral de la persona.

Es que cuando estamos frente a un paciente es elemental tener presente no solo que el hombre está herido por el pecado original, sino reconocer también que lo esencial del hombre y lo que lo diferencia del mundo animal es su ser racional, su Razón. Por eso, concluimos con Martín Echavarría, «la vida sensitiva y emocional está hecha para ser guiada desde arriba, desde la razón. Hay una unidad hilemórfica, que es también, desde el punto de vista operativo, una unidad jerárquica. La vida sensitiva tiene cierta autonomía, pero esta no es absoluta: ha sido creada para ser guiada por la razón y la voluntad»¹¹.

Sigamos ahora profundizando en nuestra visión de la persona. Y para eso señalemos que las facultades de la vida sensitiva del hombre se dividen en dos grandes grupos: las del conocimiento y las de tendencia o apetición.

Las facultades del conocimiento se subdividen en los sentidos externos y los sentidos internos. Y las facultades de apetición incluyen el apetito concupiscible y el apetito irascible. En la psicología de Santo Tomás, «a la unidad sustancial del alma con el cuerpo, en el plano entitativo, le corresponde una unidad integradora y sintética en el plano de las operaciones. [Por eso] Es de destacar la distinción y el orden que Santo Tomás establece entre las diversas potencias»¹².

9 Allí mismo, p. 25.

10 Abelardo Pithod, *Hacia una psicología humana*, ob. cit.

11 Martín F. Echavarría, *Corrientes de Psicología Contemporánea*, Ediciones Scire, Barcelona 2010, p. 279.

12 Mario Caponnetto, Jordán Abud y Ernesto Alonso, *¿Qué es la Psicología? Acerca del Estatuto Epistemológico de la Psicología*, ob. cit., pp. 28-29.

Pasiones, sentidos y proceso terapéutico

Sigamos ahora con la riqueza siempre actual de la obra de Santo Tomás de Aquino, el gigante sobre cuyos hombros conviene que nos paremos, para poder profundizar en la aplicación concreta de un proceso terapéutico.

Teniendo en cuenta todo lo anteriormente dicho, y rescatando el sentido arquitectónico en la psicología de Santo Tomás, sería oportuno y necesario —para un abordaje terapéutico—, rescatar los conceptos de pasión y de sentidos internos.

Podemos decir que, para una Psicología Realista, la esencia de la psicoterapia «consiste en operar, con pericia, en las dimensiones inferiores de la persona (inferiores, pero no apersonales), en esa región siempre fascinante de las pasiones y de los sentidos, con su mirada atenta a ese “suelo” pero no limitada a él»¹³.

En su *Summa Theologiae*, Santo Tomás de Aquino sostiene que en sentido más propio no hay pasión sin alteración corporal¹⁴. De aquí que la pasión se define como el movimiento del apetito sensitivo acompañado de cambios corporales («transmutación corporal»).

La noción de pasión es un núcleo sustancial para entender la psicopatología. La pasión ejerce siempre una acción sobre el sujeto. Es un movimiento de nuestro mundo afectivo-sensitivo, que siempre está acompañado de transmutación corporal, pero siempre, no olvidemos, es asumido por el alma espiritual.

Doble modo de la pasión

Distingamos entonces un doble elemento en la pasión: uno *quasi* material (alteración del cuerpo) y otro *quasi* formal (movimiento del apetito).

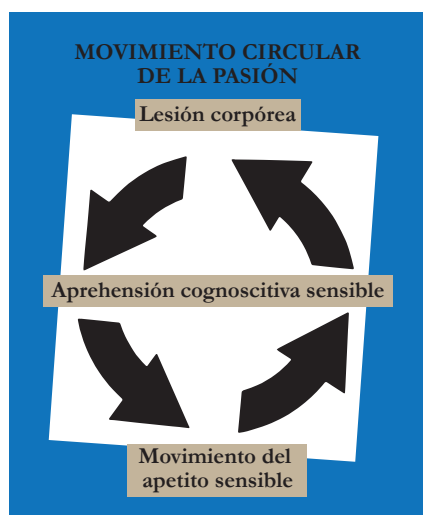
Si se toma la pasión en sentido propio es imposible que algo incorpóreo padezca. Por tanto, lo que padece según la pasión en sentido propio es un cuerpo. En consecuencia, si la pasión propiamente dicha pertenece de algún modo al alma, ello solo es posible en cuanto que el alma se une al cuerpo y de este modo padece accidentalmente.

La pasión del cuerpo se atribuye al alma por accidente de un doble modo:

1. La pasión se inicia por el cuerpo y termina en el alma; esta es una cierta pasión corporal como cuando se lesiona el cuerpo, y se debilita la unión del cuerpo con el alma, y así accidentalmente el alma misma, que según su ser está unida al cuerpo, padece.
2. La pasión comienza por el alma, en cuanto ella es motor del cuerpo, y termina en el cuerpo; y esta pasión se llama «pasión animal» o «psíquica», como es manifiesto en la ira, en el temor y en otras pasiones similares. En efecto, este tipo de pasión es actuada por la aprehensión y el apetito del alma, al que sigue la transmutación del cuerpo.

¹³ Allí mismo, p. 192.

¹⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 22, a. 1, c.



De aquí la importancia de la noción de pasión en la psicoterapia. Nos dice el Aquinate que, en el caso de la ira, y de modo similar cualquier pasión del alma, se puede considerar de un doble modo, como ya adelantamos: uno, según la propia noción de ira y así está antes en el alma que en el cuerpo. De otro modo, en cuanto es pasión y así está primero en el cuerpo; allí en efecto se toma primariamente la noción de pasión. Y así no decimos que el alma se irrita por accidente sino que padece por accidente¹⁵.

Sentidos internos

Los sentidos internos tienen soporte orgánico y es allí donde hay que encuadrar las pasiones.

Ahora bien, las pasiones en los sentidos internos se dan de modo distinto que en los sentidos externos, pues en estos se da primero la inmutación orgánica mediante un estímulo externo y, a consecuencia de esta inmutación, se siguen sus operaciones.

Por ejemplo: la luz inmuta al ojo y a partir de aquí se da el fenómeno de la visión. Lo mismo con el oído, el olfato, etc.

Pero en el caso de los sentidos internos, al menos los superiores como la fantasía, la memoria, la cogitativa, no reciben estímulos externos, sino que primero ejercen sus actos: imaginar, recordar, valorar. Y luego se producen variaciones somáticas en sus respectivos soportes orgánicos: nuevas conexiones neuronales.

Pero siempre la pasión se da en sus órganos corporales. Recordemos lo que dice Santo Tomás y que ya citamos: no hay pasión sin alteración corporal.

Tomemos, como ejemplo concreto en nuestro quehacer profesional, el caso de los cuadros de depresión. Sin duda, en los cuadros depresivos los pacientes presentan una cierta tristeza.

¹⁵ Véase Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 26, a. 2, *corpus* y ad. 5.

La tristeza se define como el movimiento del ánimo ante un mal presente. Y la tristeza es pasión animal, es decir, comienza por una aprehensión y un movimiento del alma y termina en el cuerpo. Aquí interviene el apetito sensitivo llamado «concupiscible».

Precisamente los «materialistas» agotan su tarea terapéutica y/o de investigación de la pasión en el solo hecho de que modifica el cuerpo. Nosotros, en este anhelo compartido de ver y tratar al hombre según lo que es, no podemos estancarnos en esta sola observación, sino que debemos dar un paso más: es necesario también ver el movimiento del alma que se da en toda pasión, lo que implicaría tener esta visión de conjunto donde integramos estos dos aspectos.

El apetito se mueve mediante la fantasía (aprehensión de un objeto o situación determinados) que es valorado por la cogitativa como malo, nocivo, «tristible». Y actúa la memoria que almacena los contenidos formales de la fantasía y los juicios de la cogitativa.

Como vimos, la alteración de los sentidos internos va de la operación al órgano. ¿Podríamos decir que este dinamismo de los sentidos internos puede explicar las alteraciones neuronales de las estructuras nerviosas, que se sabe que están implicadas en la depresión? Y, por ende, ¿podrían estas alteraciones neurológicas reforzar la alteración de los sentidos internos en lo que respecta a sus operaciones?¹⁶ Creemos que sí. Aunque la investigación sobre esto debe seguir desarrollándose.

Notemos ahora otros aspectos en relación al dinamismo de las pasiones y las potencias del alma.

Jesús García López señala en su libro *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino* que:

[...] lo que el apetito o inclinación sensible presenta como deleitable y placentero, no siempre coincide con el verdadero bien del hombre presentado por la razón. Santo Tomás asegura: «que en nosotros el apetito sensitivo en el cual residen todas las pasiones no está totalmente sometido a la razón, por lo cual a veces las pasiones previenen el juicio de la razón o lo impiden, y otras veces siguen al mismo, en cuanto que el apetito sensitivo obedece en cierto modo a la razón».

También la psiquiatría explica gran parte de los trastornos de personalidad como una inadecuada integración de los planos afectivos y racionales [intuyendo] lo que la filosofía clásica ya advirtió cuando afirmaba que nuestras tendencias sensibles pueden estar sometidas al poder de la razón. Pero no las podemos controlar completamente si no nos empeñamos en educarlas. De aquí la importancia de la educación de los afectos...

Por lo tanto, si bien la aparición o desaparición de ciertos sentimientos no es totalmente voluntaria, sí lo es el asumirlos libremente en la vida personal¹⁷.

16 Preguntas estas surgidas de la reflexión con el doctor Mario Caponnetto, gran amigo y maestro, durante la preparación de unas charlas sobre trastorno bipolar.

17 Jesús García López, *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino*, EUNSA, Navarra 2003, pp. 37-38.

Conclusión

Debemos tener en cuenta una visión integral de la persona, considerando los conceptos fundamentales de «hilemorfismo», «enfermedad», «pasión» (en sus dos componentes: la alteración del cuerpo y el movimiento del alma), «sentidos internos», etc.

La Psicología Realista tiene el gran mérito de tomar en cuenta todos estos conceptos, lo que le permite un enfoque terapéutico integral.

Y es este enfoque terapéutico integral —encarnado en nosotros los terapeutas— el que nos permitirá confesar junto a Pío XII que «el hombre es totalmente obra del Creador». Y más aún, que:

[...] cuando se considera al hombre como obra de Dios, se descubren en él dos características importantes para el desarrollo y el valor de la personalidad cristiana: su semejanza con Dios, que procede del acto creador, y su filiación divina en Cristo, manifestada por la Revelación. En efecto, la personalidad cristiana resulta incomprensible si se olvidan estos datos, y la psicología, sobre todo la aplicada, se expone también a incomprensiones y a errores si los ignora. Porque se trata claramente de hechos reales y no imaginarios o supuestos. Que estos hechos sean conocidos por revelación nada quita a su autenticidad, porque la revelación pone al hombre en el caso de sobrepasar los límites de una inteligencia limitada para dejarse prender por la inteligencia infinita de Dios¹⁸.

Es el mismo Pío XII quien reconoce también que:

[...] no escapa a los mejores psicólogos que el empleo más hábil de los métodos existentes no llega a penetrar en la zona del psiquismo, que constituye, por así decirlo, el centro de la personalidad y continúa siempre siendo un misterio. Llegado a este punto, el psicólogo no puede menos de reconocer con modestia los límites de sus posibilidades y respetar la individualidad del hombre, sobre la que tiene que pronunciar un juicio; debería esforzarse por percibir en todo hombre el plan divino y ayudar a desarrollarlo en la medida de lo posible¹⁹.

De todo esto, claro está, se deriva:

[...] una conclusión [...] para la psicoterapia: ante el pecado material no puede permanecer neutral. Puede tolerar lo que, de momento, es inevitable. Pero debe saber que Dios no puede justificar esta acción. Todavía menos la psicoterapia puede dar al enfermo el consejo de cometer tranquilamente un pecado material, porque lo hará sin falta subjetiva; y ese consejo sería igualmente equivocado, aunque tal acción pudiera parecer necesaria para el reposo psíquico del enfermo y, por consiguiente, para la finalidad de la curación²⁰.

Vamos redondeando, en palabras del P. Miguel Ángel Fuentes, lo que queremos expresar para finalizar nuestra ponencia.

18 Pío XII, *Discurso a los participantes en el XIII Congreso Internacional de Psicología Aplicada*, Roma, 10 de abril de 1958, ob. cit., I, 4, a.

19 Allí mismo, II, 5.

20 Pío XII, *Discurso a los participantes en el V Congreso Internacional de Psicoterapia y de Psicología Clínica*, Roma, 13 de abril de 1953, ob. cit., IV, 19.

En primer lugar, que «el restablecimiento de la justicia más profunda, que es la relación ordenada del hombre con Dios, es exigido por la misma naturaleza humana. Porque la relación con el Principio de nuestro ser, no es accidental a nuestra naturaleza, sino constitutivo de ella»²¹.

En segundo lugar, que:

[...] es indudable que la psicoterapia tiene numerosos instrumentos a su disposición para ayudar a la persona enferma, y que éstos son independientes de las creencias religiosas del psicoterapeuta, pero ¿podrá este prescindir totalmente de su visión del hombre —que ya hemos visto que no puede ser completamente adecuada sin las luces de la Revelación— a la hora de pasar a la praxis? [...] aun cuando pueda darse una legítima independencia, no puede, sin embargo, producirse un corte absoluto entre la teoría del hombre que un psicoterapeuta tiene y su ejercicio terapéutico sobre un ser humano, sin riesgo de consecuencias negativas²².

Es por esto precisamente que solo tratando de percibir el plan divino en todo hombre y ayudando a desarrollarlo en la medida de lo posible, podremos alcanzar nuestro objetivo de tener una visión integral del hombre para el mejor ejercicio de nuestra profesión, recordando siempre que la Psicología debe estar unida a la verdad. ¡Porque solo en la verdad seremos libres!

Y si alguno se cree tan débil y pequeño que no asiente en poder hacerlo, recordemos esperanzados las palabras del Apóstol Santiago en su Carta: «Si alguno de vosotros está desprovisto de Sabiduría, pídale a Dios, que a todos da liberalmente sin echarlo en cara, y le será dada»²³.

Encomendémonos entonces a nuestro Señor Jesucristo y pongámonos bajo la protección de la Santísima Virgen María, Madre de la Sabiduría, para que los procesos terapéuticos en los que intervenimos sean para mayor gloria de Dios (*Ad Maiorem Dei Gloriam*) y salvación de las almas.

¡Muchas gracias por su atención!

21 Miguel Ángel Fuentes, «¿Puede hablarse de “Psicología Católica”?», en *Revista de la Asociación Argentina de Psicología Realista Ecce Homo*, vol. I, *Sentidos Internos y Psicopatología*, p. 71.

22 Allí mismo, p. 66.

23 Carta del Apóstol Santiago 1:5 (traducción de Mons. Juan Straubinger).

PSICOTERAPIA: CIENCIA DE NATURALEZA POIÉTICA. BASES EN PSICOLOGÍA CRISTIANA PARA UNA PSICOTERAPIA EFECTIVA

Dr. Marcos Randle
Profesor Adjunto de Psicopatología
Universidad de Mendoza

1. Introducción: La psicoterapia es arte

Hemos decidido titular esta ponencia como «Psicoterapia: ciencia de naturaleza poiética», debido a una reflexión que nos acompaña desde hace ya un buen tiempo.

Nuestro principal campo de trabajo es la práctica clínica y, sin duda, es ella la que nos ha enseñado sobre la psicología humana y sobre la naturaleza del hombre mucho más que los mejores manuales de esta hermosa ciencia.

La praxis de la Psicología es la que nos ha llevado a confirmar la existencia de las potencias humanas, la riqueza de los dinamismos afectivos, la diferencia de los planos sensible y espiritual, así como su mutuo y misterioso influjo. La persona humana se devela de una manera objetiva y clara. A esto se suma que, cuando una potencia falla o está dañada por un cuadro psicopatológico, contamos con los criterios de su funcionamiento normal para, con herramientas específicas, ayudar a corregir aquello llevándolo a su mejor ser.

El Dr. Mario Caponnetto¹ afirma que el carácter de la psicoterapia como ciencia práctica, de naturaleza poiética, hace que ella se constituya en un arte fundada en un sólido y profundo conocimiento del sujeto sobre el cual habrá de operar.

Significa reconocer en ella cuatro caracteres fundamentales: primero, una **insoslayable inexactitud**; segundo, un **fin eminentemente práctico**; tercero, la **connaturalidad moral**; cuarto, una **pluralidad metodológica**. Es el cientificismo racionalista, con su grave distorsión del sentido de la ciencia, el que eclipsa estos caracteres de las ciencias prácticas, tan admirablemente constatados por el paradigma científico clásico y medieval. Así, la inexactitud es remplazada por una pretensión de exactitud fraguada en el molde del modelo matemático, el fin práctico —que significa tanto como atender a la singularidad de los problemas de cada sujeto— se sustituye

¹ Mario Caponnetto, «¿Qué es la psicoterapia?», en *La psicoterapia y las psicoterapias*, Ananké, 2.^a ed., 2004.

por la mera formalidad de la operación técnica, la connaturalidad moral se transforma en insalvable escisión respecto de la ética. Al respecto afirmaba Magda Arnold: «Ni el psiquiatra ni el psicólogo tiene ningún conocimiento de las reglas del comportamiento humano en su máxima expresión y, por lo tanto, se ven obstaculizados en su actividad mientras no utilicen las reglas puestas a su disposición por la disciplina que las estudia, es decir, la ética»².

Por último, la pluralidad metodológica cede su lugar a una rígida univocidad del método que ciega la práctica psicoterapéutica, anulando de este punto la inmensa vastedad de sus posibilidades.

En definitiva, la psicoterapia es posible y su esencia consiste en operar, con pericia, en las dimensiones inferiores de la persona (inferiores, pero no apersonales), en esa región siempre fascinante de las pasiones y de los sentidos, con su mirada atenta a ese «suelo», pero no limitada a él.

En el marco de este seminario considero apropiado tratar este tema debido a que, al tratar la Psicología desde una visión cristiana del hombre, es necesario encontrar en los aportes de la antropología cristiana los principios regentes de nuestro quehacer clínico.

Nos gusta afirmar que la psicoterapia es un arte. Al igual que un artista, que usa de los conocimientos científicos, filosóficos y sobre todo de los conocimientos de la propia disciplina, el terapeuta es el artista de la psicoterapia, el artista del cambio. Erich Fromm decía que un buen arte consta siempre de tres factores para que sea considerado como tal: un conocimiento técnico acabado, un talento excepcional del artista y el profundo amor que le profesa este artista a su propio arte. Por lo tanto, nuestro terapeuta artista debería tener una formación integral como científico, como filósofo (con una buena base antropológica) tener una pragmática de la vida humana que debe articular especialmente con el arte de vivir, lo cual proviene de un conocimiento profundo del drama humano, de la condición vital y existencial del ser humano. El terapeuta debe ser un experto en el drama humano y, al mismo tiempo, debe ser un artista para comportarse como un ser que llegará a hacer un aporte frente al fenómeno del cambio. Saber de psicoterapia, tener talento para la psicoterapia y estar dotado de un conocimiento universal que se aproxime a lo que significa el drama humano, deberían ser características propias de un terapeuta realista. Todo lo cual se traduce en que sea capaz de movilizar el cambio en la persona que sufre³.

La ciencia no es la realidad, y aunque ayude a conocer la realidad, también contribuye en otras circunstancias a enmascararla, e incluso a sumergirla en la tergiversación de su propia naturaleza. Precisamente por eso no debiera tomarse la parte (descubierta por la ciencia) por el todo (la realidad a la que pertenece la parte que ha sido estudiada). La naturaleza ofrece una cierta resistencia a ser conocida por el hombre. Las anomalías psíquicas y las enfermedades mentales son fenómenos fundamentalmente naturales, aunque abierto a lo cultural que, sin duda alguna, también afecta a esta peculiaridad⁴.

² Véase Magda Arnold y John Gasson, *The Human Person. An approach to Integral Theory of Personality*, The Ronald Press Company, Nueva York 1954.

³ Véase Edgardo Riveros Aedo, *El arte de la psicoterapia y la simbolización del significado. Una visión humanista y existencial del quehacer terapéutico*, Santiago de Chile 2013.

⁴ Véase Aquilino Polaino Lorente, «¿Depende la depresión únicamente de la intervención médica?», en *Dolentium Hominum*, Actas de la XVIII Conferencia Internacional sobre Depresión.

En estos casos, cabe emplear —como señala el Dr. Aquilino Polaino Lorente— una estrategia diferente: la aproximación al fenómeno depresivo desde la *studiositas*, es decir, desde el estudio y la investigación. Solo cuando el clínico se entrega por entero, generosamente, al estudio de la enfermedad, es posible que el hecho morboso —hasta entonces resistente— desvele su intimidad y le entregue su verdad⁵.

En su quehacer terapéutico, el especialista muchas veces procede a través del ensayo-error-corrección del error. Su tarea es sin duda un «arte creativo». Es decir que, si bien su proceder debe estar fundamentado, ya que el clínico debe estar informado y más cercano respecto de lo que las ciencias básicas nos van aportando, esto no le quita cierta libertad de acción, pues, como afirmó Aristóteles, «para saber lo que debemos hacer, hemos de hacer lo que queremos saber». De aquí que, siempre que se respeten los límites éticos y se satisfaga «la voluntad de curar» a través de los programas estándares hoy disponibles para el tratamiento, tal modo de proceder en la toma de decisiones terapéuticas tiene también una relativa validez científica.

2. La efectividad de la psicoterapia

Al considerar la Psicología como ciencia de carácter eminentemente práctico hacemos inmediata referencia a la psicoterapia. Propongo considerar dos puntos a partir de ahora en el desarrollo de este trabajo. En primer lugar, presentar algunos elementos en torno a lograr la aplicación de una terapia psicológica efectiva; y en segundo lugar, el planteo de dos simples ejemplos de técnicas de intervención psicoterapéutica a la luz de la Psicología perenne.

El Dr. Héctor Fernández Álvarez⁶ afirma que puede estimarse la efectividad de una psicoterapia según el grado de dificultad que debe enfrentar en su accionar. Existen condiciones generales y singulares vinculadas con dicha dificultad. Las primeras se refieren al conocimiento acumulado de que disponen los terapeutas para hacer frente a demandas genéricas. La dificultad depende inversamente del grado de conocimiento alcanzado en la materia que se trate. Existen trastornos más resistentes que otros, y también tipos de personalidad y condiciones de vida en los pacientes que los vuelven más o menos permeables a la terapia.

Pero, además, el grado en que una psicoterapia puede ser efectiva depende de la dificultad que presenta cada situación clínica en particular. Hace tiempo que hemos modificado el concepto de paciente difícil por el de situación difícil de tratar, poniendo de manifiesto que los inconvenientes presentes en el campo de la psicoterapia resultan del singular interjuego entre paciente y terapeuta. Pacientes que para algunos terapeutas suelen plantear grandes obstáculos, pueden resultar accesibles de tratar para otros profesionales, y viceversa. En consecuencia, la dificultad vendrá a estar determinada, en lo singular, por la interacción existente entre los agentes participantes.

Resumiendo: el grado de dificultad que supone un tratamiento psicológico variará de acuerdo a la acción combinada de dos variables:

⁵ Allí mismo.

⁶ Héctor Fernández Álvarez, «Formación de terapeutas. Entrenamiento en habilidades terapéuticas», en *La psicoterapia y las psicoterapias*, ob. cit.

- El área de conocimiento alcanzado en el área pertinente.
- La interacción entre los agentes de la situación.

Al grado de conocimiento contribuyen los desarrollos teóricos, el conjunto de técnicas y procedimientos disponibles y el estado de avance de la investigación en la materia. Aunque en su evolución estos elementos pueden mostrar importantes desniveles, operan de manera claramente interdependiente. La interacción entre los agentes merece analizarse desdoblándola en tres aspectos que expresan, cada uno, una propiedad específica de esa relación. El primero se refiere a la calidad básica del vínculo. El segundo comprende los problemas que se presentan, en el curso del tratamiento, frente a las intervenciones terapéuticas. En muchas oportunidades, el plan previsto encuentra dificultades en su implementación y requiere ajustes con los que el paciente y el terapeuta deben colaborar. El último aspecto se refiere al acuerdo necesario para evaluar la marcha del tratamiento.

Que un terapeuta alcance un buen entrenamiento supone que puede desarrollar las mejores competencias posibles para cada situación que le toca enfrentar. Muchos autores describieron una amplia gama de factores que aluden a las competencias de los terapeutas, incluidas formas negativas para el proceso de la terapia (Klinke, 1995). Existen dos tipos de competencias: a) naturales, b) adquiridas.

Competencias naturales:

Se refieren, obviamente, a las capacidades inherentes al estilo personal del terapeuta. Se trata de disposiciones básicas y condiciones de actuación que el terapeuta vuelva de manera espontánea en la relación con el paciente. Tres son las capacidades más influyentes: empatía; disposición para infundir motivación, incentivo y esperanza; inteligencia.

La empatía es la capacidad para establecer un puente de resonancia vivencial con el paciente, que sirva para que este perciba la conexión que el terapeuta tiene con su problema y pueda, en consecuencia, confiar en él. La capacidad para generar motivación se desprende de la capacidad con la que el terapeuta incide sobre el paciente para elevar la expectativa de curación. La inteligencia es el don que abre las puertas a la comprensión de los problemas planteados por el paciente y sus posibles soluciones.

Es importante que el terapeuta disponga de una buena cuota de estas competencias. No obstante, bajo ciertas condiciones de cantidad y/o de modalidad, esas mismas actividades pueden generar problemas en el curso de la terapia.

Por ejemplo, si bien la empatía puede ayudar a que el paciente sienta contención de parte del terapeuta, ayudándolo a entregarse y a pensar que está en ámbito seguro, un exceso de la misma puede provocar una dependencia negativa en el paciente, debilitando su disposición a cambiar. Del mismo modo, una fuerte capacidad para motivar al paciente puede permitirle a este sentirse apoyado por el terapeuta. Pero si el terapeuta exagera en el uso de esta función, puede fomentar en su paciente una sobreexigencia de los resultados. Por último, así como una elevada inteligencia del terapeuta facilita una mejor comprensión de los problemas del paciente, una inteligencia que opera demasiado activamente por parte del terapeuta puede conducir al paciente a una posición pasiva y poco productiva en la comprensión de sus dificultades.

Competencias adquiridas:

Un programa en habilidades terapéuticas debe servir para desarrollar las siguientes cuatro competencias que constituyen la columna vertebral de las operaciones de toda psicoterapia: entrevista, diseño, aplicaciones (intervenciones) y evaluación.

La **entrevista** constituye la herramienta primordial, pues de ella depende que pueda conformarse una potente alianza de trabajo. En ella se debe recabar la mayor cantidad de datos. Esto se da en un proceso de algunas sesiones, en el cual se debe tener muy en claro el orden a seguir: tratar de comprender a fondo el motivo de la consulta, considerar los aspectos de la personalidad de base, tener en cuenta la posible sintomatología psicopatológica, el contexto sociocultural del individuo. Se debe saber además qué espera de nosotros, etc.

El **diseño** es la base operacional de la terapia y la guía del proceso de cambio. El aprendizaje de este punto prueba al máximo la capacidad del terapeuta para combinar los aspectos teóricos y prácticos. Las **aplicaciones o intervenciones** constituyen un espectro muy amplio y heterogéneo de técnicas. **La evaluación** es la habilidad que cierra el proceso. El terapeuta debe adquirir las habilidades necesarias para poder evaluar el curso del proceso terapéutico con la finalidad de determinar si se quiere o no efectuar modificaciones.

3. Teoría y práctica unidas en el quehacer terapéutico

Algunos autores han escrito de manera muy elocuente sobre el comportamiento humano desde las bases antropológicas cristianas. Y nos han nutrido con su brillante sabiduría respecto a lo que los grandes humanistas de todos los tiempos han aportado en torno a ello. Encontramos escritos maravillosos y descripciones muy exactas desde las claves tomistas sobre el comportamiento humano o su dimensión y dinamismo afectivo, sin embargo, en ocasiones nos encontramos frente a aportes que brillan por su especulación filosófica, pero que distan de la aplicabilidad concreta en la solución de un conflicto emocional concreto.

Es nuestra propuesta presentar a continuación, de manera muy sencilla y sin pretensiones de absolutismos ni reglas generales de aplicación, una serie de prácticas de nuestro quehacer clínico con probada efectividad a fin de plasmar la posible vinculación entre bases antropológicas cristianas (específicamente tomistas) y una psicoterapia dirigida a la persona del paciente que sufre.

Plantaremos algunos principios tomistas específicos y luego una práctica concreta que se funde en aquel principio. Suponiendo que el principio forma criterios y modos de comprender a la persona.

A. Principio 1: La cogitativa

La cogitativa, como bien sabemos, es una potencia del conocimiento sensible humano. Concepto psicológico trabajado por la escolástica, que reviste mucha actualidad, pero que en la Psicología moderna no se lo conoce como tal.

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

La existencia de la cogitativa se propone, a partir de la necesidad de atribuir a las potencias perceptivas, la capacidad de reconocer en los objetos ambientales percibidos funciones, utilidades y relaciones, más allá de la recepción de los datos sensibles correspondientes a los objetos formales propios de cada sentido externo (como la luz y los colores, el sonido, los sabores, etc.) e incluso a su integración perceptiva por obra del sensorio común admitido por Aristóteles y Tomás de Aquino⁷.

En la Psicología contemporánea contamos con los aportes de Magda Arnold, quien conoció a fondo a Santo Tomás y pudo llevar a la aplicabilidad de los estudios de la personalidad sus principios más profundos. Entre ellos destacamos la función de la cogitativa, que ella llama *appraisal*. Para que se despierte una emoción debo haber estimado que el objeto, de algún modo, me afecta, y que me afecta de una manera personal. Si el objeto se *juza* desde y por la experiencia personal de ese sujeto, entonces lo afecta, lo perturba, lo toca o conmueve. Y entonces allí produce una experiencia personal. Esta evaluación, esta valoración es lo que nuestra autora denomina *appraisal*. Se trata de un juicio (que nos es racional o abstracto, sino particular y sensible) de valor que produce la tendencia emocional.

En psicoterapia trabajamos constantemente con esta facultad, intentando que el paciente corrija aquellos esquemas propios de la cogitativa, que corrija el *experimentum* (experiencia). Si el paciente es capaz de corregir esto, entonces podrá cambiar las emociones que hasta ahora experimenta como desbordadas. Una técnica que hemos llamado *Tarjeta de Contrarios*, nos ha resultado de mucha utilidad:

Decía Dostoievski: «El hombre se complace en enumerar sus pesares, pero no enumera sus alegrías». Aprovechando esta riquísima frase proponemos un sencillo trabajo para realizar con los pacientes, mediante el cual se busca erradicar el hábito de pensamiento negativo por el del pensamiento positivo. Luego de explicarle al paciente que habitualmente nos movemos por registros afectivos y valoraciones afectivas, lo instamos a que intente encontrar aquellos juicios irracionales que tiene de sí, de los demás o incluso de Dios. Lo ayudamos a que pueda ver que, detrás de todo movimiento emocional negativo, está el disparador de una idea (juicio erróneo). Y que este pensamiento suele repetirse con frecuencia o es único. Por otra parte, le remarcamos que él ha buscado ayuda, con lo cual hay algo por lo que decide promover un cambio sobre su vida.

7 José Sanguinetti, «La cogitativa en Cornelio Fabro. Para una filosofía no dualista de la percepción», *Studium. Filosofía y Teología*, 17(34), 437-458.

Estos elementos nos sirven para conformar la «tarjeta de contrarios» o «tarjeta de pensamientos positivos». En un lado de la tarjeta escribe aquellos esquemas cognitivos negativos disparadores de los cuadros de ansiedad o depresión, y del otro lado va a poner por escrito aquellos motivadores que ha descubierto.

La tarea consiste en que, cada vez que note que su estado de ánimo disminuye, busque la tarjeta e identifique que idea está de fondo. Luego debe generar la idea contraria (que se ubica del otro lado de la tarjeta) y esforzarse por mantener su idea allí. Además, deberá realizar cualquier acción que confirme esa idea positiva, de manera que el acto selle la idea. De esta manera podrá, poco a poco, ir revirtiendo el hábito de pensamientos negativos por uno positivo y saludable.

B. Principio 2: El hábito y la vigilancia en sus actos

La reestructuración afectiva que trabajamos en psicoterapia supone el trabajar por erradicar hábitos e instaurar nuevos hábitos. Para lo cual existe un principio tomita muy claro: *Un hábito se puede corromper si se le quita la vigilancia*⁸. Es decir que para poder ejecutar y promover un cambio en la conducta, el paciente debe estar atento a ella.

En la misma línea, San Ignacio de Loyola propone (en el campo de la vida espiritual) realizar el examen de conciencia particular, con lo cual insiste también en la vigilancia de los buenos propósitos, etc.

En orden a esto, en psicoterapia insistimos mucho en el esfuerzo del paciente en lograr los autorregistros, de manera que logre vigilancia sobre los nuevos hábitos de conducta. De esta manera él se compromete como sujeto activo y no espera que la terapia como agente externo haga el trabajo que él debe hacer.

Entre otras técnicas que venimos utilizando en orden al autorregistro quiero compartir a continuación una de ellas. Es tan sencilla como efectiva. Nos permite conocer el ciclado habitual del estado del ánimo en el paciente y le permite a él autorregular su conducta y promover la autovigilancia.

Transcribo a continuación la ficha de trabajo que se le entrega al paciente, la cual debe presentarse cada sesión para visualizar los avances o retrocesos:

REGISTRO PSICOTERAPÉUTICO **Reconocimiento de Bienestar/Malestar**

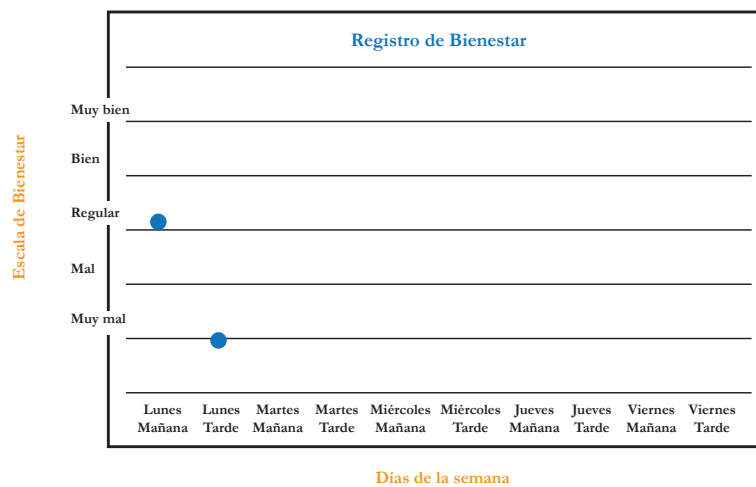
El objetivo de este registro es advertir estados tanto de bienestar como de malestar psicológico. Hacernos más conscientes de cómo estamos y qué cosas han influido en nuestro estado anímico nos ayuda a buscar herramientas y alternativas eficaces que nos permitan regularnos.

⁸ Véase *Summa Theologiae*, I-II, q. 53, a. 3.

CONSIGNA

1. Registrar en el gráfico con un punto (una marca, una cruz), teniendo en cuenta el momento del día y el estado de bienestar o malestar psicológico.
2. Si hemos puntuado en «Muy mal» o «Muy bien», indicar cuáles pueden ser los antecedentes o factores que han influido en ese estado.

El siguiente ejemplo te puede ayudar:



COMENTARIOS

El **lunes a la tarde advertí un gran malestar** porque, sin darme cuenta, todo el día habían estado en mi cabeza los pensamientos de desvalorización. Y cuando mi amiga me hizo un comentario insignificante sobre mi vestimenta me desmoroné.

Conclusiones

La Psicología es una ciencia práctica o moral; el hombre no se propone conocer el alma propia y ajena para alcanzar la verdad simplemente, sino para servir al mejor ser, a la perfección de sí y de los demás. Todas nuestras consideraciones deben dirigirse a una aplicabilidad concreta en la clínica.

Nuestro principal trabajo es la clínica. Lo que nos mueve en el día a día es el interés por nuestros pacientes y la preocupación por lograr constantemente su mejor ser.

Es mucho lo que se ha avanzado en las últimas décadas en el conocimiento y tratamiento de técnicas efectivas en psicoterapia, siendo definitivamente innovadoras. Pero, sin duda alguna, todavía hoy estamos muy lejos de disponer de tratamientos que sean eficaces, en el cien por

cien de los casos. Sea por la complejidad de algunos trastornos o los intrincados movimientos de la afectividad humana.

Creemos además que es de vital importancia plantear un marco teórico sólido y objetivo que ofrezca parámetros claros para el quehacer terapéutico. En la filosofía clásica y cristiana encontramos clarísimos sustratos y fundamentos. Nuestro apoyo en los clásicos y principalmente en Santo Tomás de Aquino es fundamental.

Santo Tomás de Aquino se convierte hoy en una luz de especial interés para la Psicología. La extensión y profundidad con que es tratado el tema del hombre en sus escritos brindan una visión que no deja menos de sorprender por su riqueza y actualidad. En palabras del filósofo catalán Francisco Canals: «Quien quisiese investigar bien todas las veces que Santo Tomás habla de la vida personal del hombre y las cosas que dice de ella, encontrará un tesoro antropológico y psicológico»⁹. Nos referimos aquí no solo a principios genéricos o abstractos acerca del ser humano, sino a temas muy concretos y propios de la Psicología. El mismo Erich Fromm llegó a afirmar al respecto: «En Tomás de Aquino se encuentra un sistema psicológico del cual se puede probablemente aprender más que de gran parte de los actuales manuales de tal disciplina; se encuentran en él interesantísimos y muy profundos tratados de temas como narcisismo, soberbia, humildad, modestia, sentimientos de inferioridad, y muchos otros»¹⁰.

La psicoterapia que planteamos, fundada en estos principios, siempre será efectiva en la medida en que los fines de la misma se pongan a la par de los fines del hombre. Podemos concebir la psicoterapia (haciendo una analogía con la educación) como un auxilio prestado al hombre para alcanzar cierto grado de plenitud que le permita autoconducirse hacia sus fines, o mejor, hacia los fines que perfeccionan la naturaleza.

La psicoterapia apunta pues a lograr que el paciente sea autónomo y pueda encontrar cierta plenitud en esta vida. Esa plenitud o perfección a la que debemos llevar a nuestros pacientes en general, desde ningún punto de vista será absoluta y quieta, se trata de lo que Francisco Ruiz Sánchez ha venido en llamar **plenitud dinámica**¹¹.

9 Francisco Canals, «La persona, sujeto y término de amor y amistad», Conferencia en la Pontificia Universidad Católica de Chile, 1989.

10 Erich Fromm, «Psicología per 11 011 psicologi», en *L'amore per la vita*, Mondadori, Milán 1992, p. 82.

11 Véase Francisco Ruiz Sánchez, *Fundamentos y fines de la educación*, EDIVE, Mendoza 2003.

ALGUNAS CONSIDERACIONES EN TORNO A LA IDENTIDAD

Dra. Patricia Schell
Docente Adjunta
Universidad del Norte de Santo Tomás de Aquino

Introducción

Si hay un tema que es transversal a las distintas disciplinas que se dedican al estudio del ser humano, es el de la identidad. Su análisis no solo supone dar cuenta del hecho evidente de la individualidad determinada de cada hombre, aquello que lo hace único, sino también de la conciencia que cada uno tiene de permanecer siendo el mismo a través del tiempo y las circunstancias.

El tema, que tiene una centralidad especulativa, tiene sobre todo una centralidad práctica: entender cómo se adquiere la identidad, se conoce y se desarrolla, parece ser de las cosas más importantes a resolver a lo largo de la vida.

Es por eso que tal vez autores como Allport han insistido no solo en la importancia de esta cuestión para la psicología de la personalidad, sino también en el hecho de que se trata de uno de los grandes enigmas que ella debe afrontar¹.

Sin embargo, llama la atención el hecho de que, aunque no son escasos los estudios dedicados a la cuestión, la mayoría de ellos parecen solo plantear dilemas y no ofrecer respuestas².

1 Gordon Allport, *La personalidad. Su configuración y desarrollo*, Herder, Barcelona 1970, p. 141: «Hay en la psicología de la personalidad un terrible enigma: el problema del *self* (sí mismo). El sí mismo es algo de que nos damos cuenta inmediatamente. Lo concebimos como la zona central, íntima, “cálida”, de nuestra vida [...]. Una teoría de la personalidad que aspire a ser completa no puede prescindir de este difícil problema de la naturaleza subjetiva (sentida por el individuo) del sí mismo; le es preciso afrontarlo».

2 Citemos, por ejemplo, el caso de Derrida, quien considera la identidad como algo indecible, es decir, como una verdad que tenemos que renunciar a creer. Véase Aquilino Polaino-Lorente, «Identidad y diferencia. La construcción social de “género”», en María Lacalle Noriega y Patricia Martínez Peroni (coords.), *Ideología de género. Reflexiones críticas*, Ciudadela, Madrid 2009, pp. 121-156, pp. 131-132:

«La comunicación, tal como es entendida por Derrida, no es viable. Es preciso liberarse de las categorías metafísicas, entre las que se incluye también la de la realidad. Si “hombre” y “mujer”, “sexo” y “género” nada significan por estar cautivos en categorías metafísicas, de las que son rehenes, entonces es preciso liberar esos términos de la opresión “construida” por la presencia y abrirlos a lo que cada hablante quiera que signifiquen. Ahora bien, abolidas todas las categorías, el discurso no puede abrirse paso hacia su destinatario, lo que constituye una grave amenaza no solo en el orden de los conceptos, sino también en el ámbito de la comunicación personal.

Pero si se disuelve toda relación de oposición conceptual, las diferencias no pueden tener sentido, por lo que la identidad tampoco es posible. Diferencias e identidades ya no significan nada, por la simple razón de que son “indecibles”. Cuando

Es tal vez porque el tema supone complejas cuestiones filosóficas que se ha tendido en algún punto a evadir su solución, sobre todo en el campo de la psicología³.

Así el tema de la identidad toca una cuestión medular, la pregunta más importante que todo hombre debe o de hecho se hace en el transcurso de su vida de cuya respuesta se desprende una tarea fundamental: ¿quién soy yo?

Como enseña Santo Tomás de Aquino, el niño ni bien adquiere el uso de la razón, lo primero que se le ocurre pensar es en sí mismo⁴.

Para el Aquinate esta primera conciencia de sí es de una evidencia tan irrefutable que nadie puede tener dudas respecto de esto.

Lo más difícil de responder, y por eso esta cuestión está sujeta a mayores errores, es la pregunta que se desprende de aquella primera evidencia: ¿quién soy yo? ¿quién es el hombre? Esto, dice el Aquinate, ha estado sujeto a muchas desviaciones⁵.

Los diversos intentos de explicar este hecho oscilan entre una perspectiva disolvente del fundamento de la unidad personal, anclado en el evidente devenir de los sucesos históricos que hacen al desarrollo de la personalidad, pasando por algunas perspectivas más fisicistas, hasta el escepticismo puro y duro respecto de encontrar una respuesta al problema del fundamento de la identidad⁶.

Para estas perspectivas no hay una identidad definida o determinada y mucho menos un fundamento sustancial o alma que sea aquel sustrato permanente frente a los cambios del que surge la vida y se sustenta.

Intentar dar una respuesta a estos planteos supone trascender inmediatamente los límites de la antropología, y con ello los de la psicología misma, para buscar en la metafísica una nueva superación de la antigua aporía griega entre el devenir y el ser, entre lo que cambia y lo que permanece.

una proposición no puede refutarse ni demostrarse, según Derrida, es indecible. De hecho, enunciarla no sirve para nada».

3 Gordon Allport, *La personalidad. Su configuración y desarrollo*, ob. cit., p. 142: «Este tema plantea profundos dilemas filosóficos concernientes a la naturaleza del hombre, del “alma”, de la libertad y de la inmortalidad. Es fácil comprender por qué en muchos estudios psicológicos de la personalidad se elude completamente este problema».

4 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 8, a. 6.

5 Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 10, a. 8.

6 M. Córdoba, «Identidad personal», en *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=http://dia.austral.edu.ar/Identidad_personal: «Debemos a John Locke que inaugurara la discusión en 1690, buscando explícitamente aquello en lo que descansa la identidad personal. David Hume retomó la pregunta en 1739, ofreciendo una respuesta diferente a la lockeana. Durante el siglo XX, la metafísica analítica ha discutido ampliamente la cuestión, dejando trazadas al menos dos líneas fundamentales generalmente consideradas excluyentes: el enfoque psicologista —cuyo precursor es Locke— y el enfoque fisiológico-somático (en 2. El enfoque psicologista de la identidad personal y 3. El enfoque fisiológico somático). El abordaje analítico del problema ofrece una variedad de argumentos y contraargumentos que apelan recurrentemente a experimentos imaginarios de trasplantes de cerebros, fisión de cerebros o teletransporte. Los casos paradójicos presentados por estas dos líneas han alertado acerca del carácter aporético del problema de la identidad, ocasionando posiciones críticas respecto de los esencialismos o reduccionismos de enfoques que hacen depender la identidad de una persona en un aspecto determinado (psicológico o biológico). Se han ofrecido, en consecuencia, otras concepciones de la identidad, de acuerdo con las cuales o bien la identidad no importa —una posición escéptica de inspiración humana— (en 4. El escepticismo sobre la identidad personal), o bien no es un problema (en 5. La identidad personal es inanalizable: concepciones no reduccionistas de la identidad personal). Otros enfoques han planteado el problema de la identidad de modo renovado, y han buscado una respuesta no reduccionista ni esencialista a la cuestión de la identidad afirmando que ésta solo puede ser comprendida en términos narrativos, o desde una perspectiva que tenga en cuenta que no hay identidad sino en relación con una comunidad o en relación con requerimientos prácticos y no metafísicos (en 6. Identidad y narración)».

Es por eso que en esta ponencia si bien no pretendemos resolver todos estos planteos, pretendemos al menos esbozar algunas cuestiones que consideramos fundamentales a fin de contribuir a desarrollar un programa de estudios en torno al tema que alienten futuras investigaciones.

La identidad

El diccionario de la Real Academia Española define la identidad como *el conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracteriza frente a los demás*. En una segunda acepción la define como *la conciencia que una persona tiene de poseer ese ser o ese modo de obrar*⁷.

Estas dos acepciones nos permiten reconocer varios elementos a considerar a la hora de hablar de identidad: primero, el ser que se posee; segundo, el modo de obrar que manifiesta ese ser; tercero, cómo todos estos elementos caracterizan a un individuo; y cuarto, la conciencia que el sujeto tiene o va adquiriendo de todo esto.

Todo esto ubica el tema de la identidad no solo en un plano ontológico (lo que uno es) sino también en un plano práctico-operativo (el conjunto de rasgos propios con que una persona se desenvuelve y que son los que lo caracteriza) y en un plano gnoseológico (la conciencia que se tiene de poseer ese ser o ese modo de obrar).

Así el tema de la identidad nos remite inevitablemente a otras nociones íntimamente unidas a ella: la noción de persona que se relaciona estrechamente con el fundamento ontológico del ser que se posee; la noción de personalidad, que designa los rasgos característicos y expresivos del ser personal y la noción de conciencia o imagen de sí como el conocimiento más o menos acabado que se puede poseer de las dos dimensiones arriba mencionadas, lo que nos introduce en el tema de la subjetividad.

Es por eso que en el apartado que dedicaremos a desarrollar el tema de la identidad dividiremos la cuestión en cuatro aspectos fundamentales: 1- Los diversos planteos que existen en torno al tema de la identidad. 2- La persona como fundamento ontológico de la identidad. 3- La personalidad como manifestación de la identidad. 4- La conciencia o conocimiento de sí mismo, como conocimiento de la identidad y en torno a eso, cómo se conforma esta imagen de sí.

Principales planteos en torno al problema de la identidad

Una primera incursión sobre los principales planteos en torno al problema de la identidad nos permite comprender fácilmente cuáles son las dificultades que presenta el tema.

Las discusiones, si bien amplias y variadas, no dejan de girar en torno al problema del fundamento de la identidad o al criterio o evidencia que nos permite afirmar que una persona es ella misma y no otra a través de los cambios, y cómo es posible la persistencia de la conciencia a través del tiempo.

⁷ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.3 en línea]. <https://dle.rae.es> (28/8/2020).

Entre estos diversos enfoques podría señalarse, en primer lugar, aquellos que hacen depender la identidad de la memoria (psicologista). Esta perspectiva habría sido delineada por Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. La centralidad de este autor en este punto es tan grande que algunos han llegado a afirmar que, en relación a la identidad personal, todo lo que se ha escrito posteriormente no constituye sino notas a pie de página de la propuesta de Locke⁸.

La identidad, según este autor, implica tener un mismo comienzo en relación a un tiempo y a un lugar determinados.

Cuando nos preguntamos acerca de qué o quién comienza en un tiempo o en un lugar, nos estamos refiriendo a nuestra existencia misma. Lo que comienza en un tiempo y un lugar absolutamente hablando es nuestro ser, aquello que somos, nuestra existencia. Claro que esa existencia recibirá luego otras determinaciones o propiedades o perfecciones, pero ninguna de ellas tendrá razón de ser si no es sobre la base del hecho de que primero existimos y existimos con un ser determinado. Por eso, al hablar de identidad, en primer lugar queremos indicar este primer hecho fundante.

Ahora bien, la filosofía clásica acuñó una noción especial para indicar esta realidad, que es la noción de substancia. Por substancia entendemos algo que existe en sí mismo y no en otro, lo que es sujeto de accidentes.

Es por eso que el mismo Locke, al analizar el problema de la identidad, reconoce que para abordar esta cuestión es necesario analizar qué se entiende por substancia.

Sin embargo, a la hora de precisar el sentido de esta noción, tanto Locke como aún más radicalmente después lo harán otros autores (Hume o Berkeley), que no solo niegan su cognoscibilidad sino también su realidad, considera que esta noción proviene de la costumbre de unir varias ideas simples en la percepción y en el lenguaje a causa de la imposibilidad de concebir una unidad de fondo subsistente por sí misma.

Estando la mente provista de un gran número de ideas simples adquiridas por los sentidos, tal como las halla en las cosas exteriores o por la reflexión sobre sus propias operaciones, se da cuenta también de que un determinado número de estas ideas simples van constantemente unidas, y como se presume que pertenecen a una sola cosa y como existen palabras adecuadas para aprehensiones comunes se las une en un solo sujeto y se las llama por un solo nombre. . . No imaginamos cómo estas ideas simples puedan subsistir por sí mismas, nos acostumbramos a suponer algún *substratum* en donde subsisten y a éste lo llamamos substancia⁹.

La idea de substancia es una especie de construcción mental que sirve para unificar en la mente diversos fenómenos que experimentamos unidos y presumimos que coinciden en un mismo individuo. Como no podemos percibir con los sentidos esta unidad interior, tendemos, por una especie de creencia, a imaginar que hay un sujeto que los sustenta.

La idea que tenemos y designamos con el nombre general de substancia no es más que el soporte supuesto o desconocido de unas cualidades que existen y que imaginamos no pueden existir *sine re substantive*, sin algo que las soporte, a lo que llamamos sustancia¹⁰.

8 M. Córdoba, «Identidad personal», en *Diccionario Interdisciplinar Austral*, ob. cit.

9 John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, cap. XXIII, n. 1.

10 Allí mismo, cap. XXIII, n. 2.

Es por esto que, a la hora de tratar sobre la identidad, Locke desvincula la noción de identidad personal de la noción de identidad de substancia¹¹.

La identidad no puede descansar sobre la unidad de la substancia sencillamente porque esta no puede ser conocida y es el mero resultado de una construcción mental. Sin embargo, la identidad supone que una cosa que existe en un determinado tiempo y lugar permanece idéntica a sí misma. Esta permanencia tiene que estar dada por un único principio vital que hace que el hombre sea el mismo a través de los cambios. Este principio vital es el alma pensante, que en cuanto tal es conciencia de sí. Por lo tanto, lo que constituye la identidad personal es la identidad de conciencia y no la identidad de substancia:

El yo es aquella cosa consciente, pensante —sea cualquiera la sustancia de que esté formado: espiritual o material, simple o compuesta, esto no importa, que es sensible al placer y al dolor, capaz de felicidad o de miseria...¹²

Como vemos, la duda sobre el fundamento ontológico de la identidad lleva a descartar esta instancia y a buscar refugio en los procesos psíquicos: la conciencia o el yo pensante. Estos serían el fundamento de la identidad y su permanencia en el tiempo.

Como sabemos, el devenir filosófico llevó a criticar también al yo pensante de la modernidad. Los maestros de la sospecha pusieron en duda la conciencia misma, y a partir de allí la deconstrucción del sujeto sería el punto de partida de una identidad de la que poco podría decirse sin ejercer violencia¹³.

Esta radical sospecha del *yo* pienso es la que llevará a autores como Lacan a afirmar, inspirados en Nietzsche, que no solo no hay un yo pienso, ni un yo existo, sino que en realidad somos actuados por otros, estamos atravesados por el deseo del otro¹⁴.

Finalmente, este vacío en torno a la identidad gestado en la modernidad y consumado en nuestros días, pretende ser resuelto en el mejor de los casos por las llamadas neurociencias, que buscan explicar la conciencia y con ella la misma identidad como un epifenómeno del sistema nervioso¹⁵.

11 «La identidad personal consiste, no en la identidad de substancia, si no en la identidad de la conciencia». (John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, cap. XXVII, n. 10).

12 John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, cap. XXVII, n. 8.

13 Véase François Vallaeys, «Las desconstrucciones del sujeto cartesiano», en *Areté. Revista de Filosofía*, vol. VIII, nro. 2, (1996), pp. 309-318.

14 «[...] el inconsciente es el discurso del Otro. Este discurso del Otro no es el discurso del otro abstracto, del otro en la diáda, de mi correspondiente, ni siquiera simplemente de mi esclavo: es el circuito en que estoy integrado. Soy uno de sus eslabones. Es el discurso de mi padre, por ejemplo, en tanto que mi padre ha cometido faltas que estoy absolutamente condenado a reproducir: lo que llaman *super-ego*. Estoy condenado a reproducirlas porque es preciso que retome el discurso que él me legó, no simplemente porque soy su hijo, sino porque la cadena del discurso no es cosa que alguien pueda detener, y yo estoy precisamente encargado de transmitirlo en su forma aberrante a algún otro» (*Seminario [2]*, 141).

Ser estructurado por el lenguaje es ser violentado en cuanto a la propia realidad: «la ley del hombre es la ley del lenguaje» (Jacques Lacan, «Función y campo de la palabra», en *Escritos (I)*, 126). «Lo simbólico subvierte lo real natural, y así lo hace ser». Martín Echavarría, «La psicología antihumanista y postmoral de F. Nietzsche y su influencia en el psicoanálisis», en AA.VV., *Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano. Bases para una Psicología Cristiana*, Educa, Buenos Aires 2005, pp. 113-152, p. 148.

Véase también Zelmira Seligman, *La ley y la psicología moderna*, Educa, Buenos Aires 2012, p. 359: «Para el psiquiatra francés el hombre no tiene esencia ni existencia, es solo “ser hablante” (parlêtre). Dice expresamente que “el hecho mismo de hablar le posibilita la mentira”. No hay ser ni realidad, solo este “hablar” del Otro desde el inconsciente, y que toma como una consistencia subjetiva cuando se le pregunta ¿qué quieres de mí? Y se realiza el deseo que es el deseo del Otro».

15 M. Córdoba, «Identidad personal», en *Diccionario Interdisciplinar Austral*, ob. cit.

¿Qué queda entonces de la identidad? Prácticamente nada. La importancia que esta cuestión adquiere en nuestro tiempo es muestra de la desesperada búsqueda de una concepción que fue pulverizada con el tiempo, descendiendo esta crisis gestada en el campo filosófico, abruptamente a la vida de los hombres, que a modo de imperativo categórico deben cuestionarse quiénes son para «construir» desde la libertad una identidad.

Quienes además de pensar el problema tenemos la responsabilidad de acompañar a aquellos que padecen las heridas de tan grave mal, debemos profundizar en el origen de estos problemas y en la solución iluminados en el pensamiento clásico, sobre todo en aquella doctrina perenne de Santo Tomás de Aquino. Se trata de un camino de retorno al principio.

La persona como fundamento ontológico de la identidad

Como podemos observar a partir del análisis realizado, en el pensamiento contemporáneo el aspecto operativo del ser humano (en casos extremos, visto como pura pasividad, ya que somos actuados por otros) se identifica con la emergencia de la persona. Si hay algún sujeto al que podamos hacer referencia, este no puede ser otro que el producto de esta especie de evolución psíquica que culmina en la construcción del psiquismo, que para la mayoría de las posturas se identifica con un conjunto de representaciones cargadas de cierta energía afectiva llamada complejo¹⁶, que supone, entre otras cosas, no solo la asimilación de la persona al aspecto operativo, sino la misma disolución del sustrato ontológico, que así visto, no tendría razón de ser, pues equivale a pensar una especie de hombrecillo habitando en el interior del psiquismo¹⁷.

Todas estas posturas, además de renunciar a una plenitud como término del desarrollo a la hora de describir los dinamismos psíquicos, quedan atrapadas en el laberinto de las tendencias, motivaciones u operaciones del sujeto sin poder determinar cuál es el núcleo constitutivo íntimo de la identidad. Por eso, para poder dar cuenta de todo el conjunto de la personalidad, es necesario trascender este nivel y llegar al fundamento ontológico de estos procesos: la persona.

Para el pensamiento tomasiano, cuando se habla del yo se está haciendo referencia al sujeto subsistente, aquel que tiene el ser por sí mismo y no en otro. Este yo es la substancia porque

16 Véase Martín Echavarría, «Persona y Personalidad. De la psicología contemporánea de la personalidad a la metafísica tomista de la persona», en *Espritu* LIX (2010), nro. 139, pp. 207-247, p. 216: «Sólo a partir del choque con el mundo exterior este psiquismo se personalizaría, al adquirir un yo y, más tarde, un superyó (continente de los ideales y prohibiciones morales impuestos por la sociedad). De este modo, el desarrollo operativo del ser humano se identifica con la emergencia de la persona. Por otro lado, el yo freudiano (como el junguiano) no es el sujeto subsistente sino un complejo de representaciones cargadas de energía (afectiva) —pues el psiquismo freudiano es una especie de inversión materialista y evolucionista del mecanicismo de Herbart—, que brotan para defender los intereses del ello. De tal manera que la disolución del complejo del yo daría también lugar a la disolución de la persona, y, además, como los complejos se pueden disociar y reprimir (ese es el origen de lo inconsciente), la multiplicidad de complejos que tal disociación produciría podría dar lugar a la existencia de múltiples personas en un mismo individuo orgánico».

17 Así lo ven autores como Allport, por ejemplo. Véase Gordon Allport, *La personalidad. Su configuración y desarrollo*, ob. cit., p. 172: «Surge el problema del conocedor cuando nos preguntamos: “¿Quién es el sí mismo que conoce estas funciones del sí mismo?”. No solamente nos damos cuenta de lo que es peculiarmente nuestro, sino que, además, nos damos cuenta de que nos damos cuenta. Este enigma ha conducido a postular un agente especial que pueda ser un conocedor puro (un yo trascendental) o una combinación del que conoce, el que desea, el que se esfuerza y el que quiere. En este último punto de vista parece postularse la presencia de un agente dentro de la personalidad, de un “hombrecito” que maneja los resortes».

es lo que más perfectamente responde a la razón de individuo. Como enseña el Aquinate, *en todos los géneros el individuo se encuentra de modo especial en el género de la sustancia*¹⁸. Tratándose en el caso del hombre de la sustancia racional, esta individualidad se da no solo porque se posee un único e indiviso ser, sino porque se es dueño de los propios actos¹⁹.

Lo que hace que un individuo de naturaleza humana, compuesto de cuerpo y alma, sea una persona es su ser propio, acto primero y fundamental que constituye a la misma esencia. Cuando decimos *yo* queremos indicar ese ser que se posee, que es personal. Que el ser sea personal indica que es único, individual, pues abarca el todo concreto. Finalmente, porque es un todo individual es también distinto de los demás.

En general persona indica la *sustancia individual de naturaleza racional*. Individuo es lo indistinto en sí mismo, pero distinto de los demás. Por lo tanto, en cualquier naturaleza, persona significa lo que es distinto en aquella naturaleza, como en la naturaleza humana indica esta carne, estos huesos y esta alma, que son los principios que individualizan al hombre. Estos principios, aun cuando no significan persona, sin embargo, sí entran en el significado de persona humana²⁰.

Lo que es distinto no se comunica, solo se comunica lo que es común. Por esta razón, la persona desde el punto de vista ontológico es incomunicable²¹, pues no se puede trasladar a otro lo que uno es. Podemos decir que, desde el punto de vista del ser y de la predicación, el propio ser, el yo, es en cierta medida inefable²².

18 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1.

19 Allí mismo, I, q. 29, a. 1: «Aun cuando lo universal y lo particular se encuentran en todos los géneros, sin embargo, el individuo se encuentra de modo especial en el género de la sustancia. Pues la sustancia se individualiza por sí misma, pero los accidentes se individualizan por el sujeto, que es la sustancia. Ejemplo: Esta blancura es tal blancura en cuanto que está en este sujeto. Por eso también las sustancias individuales tienen un nombre especial que no tienen otras: *hipóstasis* o *sustancias primeras*. Pero particular e individuo se encuentran de un modo mucho más específico y perfecto en las sustancias racionales que dominan sus actos, siendo no solo movidas, como las demás, sino que también obran por sí mismas. Las acciones están en los singulares. Es así como, de entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es *persona*. Por eso, en la definición de persona que se ofreció, entra la sustancia individual por significar lo singular en el género de la sustancia. Y se le añade naturaleza racional por significar lo singular en las sustancias racionales».

20 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 4.

21 Allí mismo, I-II, q. 81, a. 2: «El hombre engendra a otro idéntico a sí en la especie, mas no en cuanto a lo individual. Y por eso aquellas cosas que pertenecen directamente al individuo, como los actos personales y lo relativo a ellos, no los transmiten los padres a sus hijos; un gramático, por ejemplo, no transmite a su hijo el conocimiento de la gramática que adquirió por su propio estudio. Mas se transmiten de padres a hijos las cosas que pertenecen a la esencia de la especie, a no ser que haya un fallo de la naturaleza; así, el que tiene ojos engendra a un hijo dotado de ojos, a no ser que falle la naturaleza. Y si la naturaleza es fuerte, también se propagan a los hijos algunos accidentes individuales, relativos a la disposición de la naturaleza, como la agilidad del cuerpo, la agudeza del ingenio y otras cosas semejantes; mas de ningún modo aquellas cosas que son puramente personales, como hemos dicho».

22 Eudaldo Forment, «Persona y conciencia en Santo Tomás de Aquino», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003), pp. 275-283, pp. 276-277: «La persona posee un estatuto lógico-gramatical único. No solo porque hay que situarlo entre el nombre común y el nombre propio, sino porque, además de no significar una naturaleza o esencia, como todos los nombres, significa directamente el ser personal propio de cada uno. El término persona, y el significado que expresa, no son como las otras palabras y conceptos. No solo por el modo que se predicán, sino también por su referencia objetiva. Los nombres se refieren siempre a características esenciales, generales o individuales, que son expresadas con más o menos precisión en los diccionarios o enciclopedias. La persona, a diferencia de todos los demás nombres, sin la mediación de algo esencial, se refiere recta o directamente al ser propio, que es inefable, porque no es de orden esencial. Sostiene Santo Tomás que, en segundo lugar, la persona nombra al ser, al fundamento individual inexpresable de cada hombre, que solo percibe intelectualmente en su conciencia el propio poseedor y que puede así atribuirlo a los demás y en un grado inferior a las cosas. El Aquinate asumió la definición clásica de persona de Boecio, precisamente por considerar que en ella se denota el ser propio personal. En su obra sobre el misterio de la Encarnación, el filósofo romano define la persona como: “Sustancia individual de naturaleza racional”».

De allí que el ser persona y con ello tener una identidad tiene un carácter sagrado, porque esta realidad brota de un acto de ser incomunicable y exclusivo que no ha tenido ni tendrá en otro hombre las mismas características.

Esta incomunicabilidad no indica cerrazón en sí misma, sino originalidad. Claro que esta originalidad implica cierta soledad. Pero, como veremos, es a partir de este carácter original que puede darse tanto la interioridad y la intimidad, como la verdadera comunicación con un otro²³.

Por otro lado, es necesario hacer notar que este yo no es el sujeto pensante cartesiano, pues como vimos, para el Aquinate la persona humana indica estas carnes y estos huesos, es decir, la totalidad del sujeto individual²⁴.

Finalmente debemos decir que, en Santo Tomás, la unidad de la sustancia como sujeto, no solo no se opone a la multiplicidad de las operaciones que brotan de ellas, pues en la sustancia inhieren múltiples accidentes, sino que además esta misma sustancia forma una unidad completa a partir del único acto de ser que, procediendo de la forma, vitaliza toda la realidad que la constituye, incluso el cuerpo que es parte constitutiva de este mismo ser. Los accidentes, enseña el Aquinate, se individualizan por el sujeto en el que inhieren²⁵.

La unidad de la sustancia no contradice la multiplicidad de los accidentes ni sus cambios, sino que, por el contrario, es a partir de la consideración de las relaciones entre estas dos realidades que podemos entender no solo los cambios, sino también del real progreso que se da en un único y mismo individuo. Es la sustancia la que propiamente se perfecciona en sus accidentes²⁶.

23 Ya que toda relación supone por lo menos la existencia de dos sustancias diferentes.

24 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 3. Véase Gallus Manser, *La esencia del tomismo*, Instituto Luis Vives, Madrid 1947, p. 768: «Con esto hemos allanado ya el camino para la explicación del concepto de INDIVIDUO. El concepto de “individuo” es mucho más limitado que el de “individual”. Mientras que este último abarca las diez categorías y todo lo que éstas comprenden, solo hay individuos en la primera categoría, la de *substantia*. Pero también aquí tienen lugar todavía varias limitaciones. El individuo tiene de común con lo “individual” que, por ser concreto, excluye toda universalidad, ya sea genérica o específica, y, por consiguiente, toda unidad formal, toda sustancia universal —sustancia segunda—, y, por tanto, pertenece siempre al reino de la *substantia individual* —sustancia prima—. Pero no es esto todo. Como ya se observó arriba, hay sustancias parciales individuales, por ejemplo, esta alma, este cuerpo, que no constituyen por sí solas un individuo. Por consiguiente, el individuo requiere más, tiene que ser una *substantia* individual *completa*, que no necesite de otra sustancia parcial para formar un todo. Tiene que ser, como dice la Escuela, un *suppositum*, un verdadero portador de su propio ser, como lo es, por ejemplo, este árbol, esta mesa. Sabido es que el Estagirita lo definió como el portador de todas las atribuciones, el cual no es predicable de ningún otro [...]. Si una de estas sustancias completas o subsistencias tiene como base una naturaleza racional, se llama, como sabemos, *persona*».

25 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 3.

26 Martín Echavarría, «Persona y Personalidad. De la psicología contemporánea de la personalidad a la metafísica tomista de la persona», en *Espíritu* LIX (2010), nro. 139, pp. 207-247, pp. 233-234: «Hay que recordar también que en Aristóteles y en la tradición filosófica que éste inicia, el concepto de sustancia no solo no es incompatible con los accidentes y el movimiento, sino que surge justamente para explicar a estos. La sustancia es el sujeto del cambio accidental. Aunque se suele decir que la sustancia permanece a través de los accidentes cambiantes, este modo de expresarse es impreciso. No son los accidentes los que cambian, mientras la sustancia permanecería inalterable. Es la sustancia la que cambia según esos accidentes. Sostener lo contrario implicaría afirmar (con Suárez) que el accidente subsiste por sí mismo, y no por la sustancia; y, al mismo tiempo, desplazar al nivel del accidente el problema del cambio y del movimiento, para solucionar el cual se introduce la noción de sustancia. Así se podría postergar la solución al infinito. En el cambio hay un sujeto del cambio y una forma o perfección según la que cambia. La sustancia es la misma, en cuanto sustancia. En este sentido, se puede decir que “permanece”, y que los accidentes no. Pero el sujeto completo del cambio es la sustancia, que recibe y pierde accidentes. La experiencia del cambio no elimina la necesidad de afirmar la existencia de sustancias, sino por el contrario, la exige ella misma».

Los accidentes no se identifican con la substancia, sino que la expresan. En cierto sentido, el Aquinate reconoce que no conocemos directamente el ser substancial, sino que llegamos a él a través de lo que sus accidentes expresan, siendo esto así por la real conexión que ellos guardan con el sustrato que les da origen:

Nosotros no conocemos las diferencias sustanciales, como tampoco son nombradas, es necesario hacer uso de las diferencias accidentales en lugar de las sustanciales, como si se dijera, por ejemplo: *El fuego es un cuerpo simple, cálido y seco*, pues los accidentes propios son efectos de las formas sustanciales y las expresan²⁷.

Ciertamente que este modo de coexistir la unidad y la multiplicidad, como el modo de conocer esta coexistencia, supone complejidad. Complejidad que está asociada al carácter finito y limitado de nuestra existencia y de nuestro conocimiento.

Es la relación entre la substancia y los accidentes, entre las facultades y el ser personal, la que nos introduce en el segundo aspecto a considerar en el análisis de la identidad: la personalidad.

La dimensión práctico-operativa de la identidad: la personalidad

Como vemos a partir de lo dicho hasta aquí, decir que la substancia es el fundamento de la identidad no implica negar la realidad de las transformaciones que se van operando a lo largo de la vida.

La persona como sujeto individual y concreto, que posee una naturaleza racional, existe desde el momento de la concepción. Pero este ser personal se va desarrollando a lo largo de la vida.

Como vimos, el pensamiento clásico ha acuñado las nociones de substancia y accidente, de acto y potencia, para explicar cómo es posible que se produzcan estas transformaciones sin que desaparezca el sujeto o la identidad de quien las sufre.

Así los cambios físicos asociados al crecimiento y al perfeccionamiento de los diversos órganos, como los cambios operativos de las dimensiones cognoscitivas y afectivas, responden a lo que llamamos cambios accidentales.

Accidente aquí no significa algo de poca importancia o irrelevante, sino una perfección que procede del ser substancial e inhiere en él. Lo propio del accidente es la inherencia, es decir, existir en otro.

Santo Tomás resume —en el texto que citamos a continuación—, recurriendo a las nociones de acto y potencia, las relaciones que hay entre el ser substancial y el ser accidental y lo hace precisamente para explicar cómo las facultades tanto del alma²⁸, como las del compuesto²⁹, proceden de la esencia del alma.

27 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1, ad. 3.

28 Nos referimos aquí a la inteligencia y a la voluntad.

29 Nos referimos aquí a los sentidos y a los apetitos sensibles.

La forma sustancial y la forma accidental convienen en parte y en parte difieren. Convienen en que las dos son actos y con arreglo a cada una de ellas algo está en acto de cierta manera. Difieren en dos cosas. Primero, porque la forma sustancial hace ser en absoluto, y su sujeto está sólo en potencia; pero la forma accidental no hace ser en absoluto, sino ser tal o tanto o comportarse de algún modo, pues el sujeto de ella es un ente en acto. De donde se desprende que la actualidad se encuentra antes en la forma sustancial que en su sujeto. Y como lo primero es la causa en cualquier género, la forma sustancial causa el ser en acto de su sujeto. Más al contrario, la actualidad se encuentra antes en el sujeto de la forma accidental; de donde la actualidad de la forma accidental es causada por la actualidad del sujeto; de tal modo que el sujeto en cuanto está en potencia es receptivo de la forma accidental, pero en cuanto está en acto es productivo de ella. Y digo esto refiriéndome a los accidentes propios, pues respecto de los accidentes extrínsecos el sujeto es sólo receptivo, mientras que el que produce tal accidente es el agente exterior. En segundo lugar, difieren la forma sustancial de la accidental, porque, como lo menos principal se ordena a lo más principal, la materia está ordenada a la forma sustancial; pero a la inversa la forma accidental está ordenada a la comprensión del sujeto. De todo lo dicho, resulta evidente que el sujeto de las potencias del alma es o el alma sola, que puede ser sujeto de accidentes por tener alguna potencialidad, como dijimos (a.1 ad 6, q.75 a.5 ad 4), o el compuesto. Pero el compuesto está en acto por el alma. Por eso, es evidente que todas las potencias del alma, tanto si su sujeto es el alma sola como si lo es el compuesto, dimanen de la esencia del alma como de su principio, porque, ya lo dijimos, el accidente es causado por el sujeto en cuanto que está en acto, y es recibido en él en cuanto que está en potencia³⁰.

Aplicando estos principios a la comprensión de las relaciones entre el sujeto y sus facultades y operaciones, podemos decir que el sujeto subsistente o la persona no se identifica con las facultades que de ella derivan³¹ o los actos que la irán expresando, sino que estas operaciones son actos del supuesto, reciben su ser de él y se van desplegando a través del tiempo y manifestando ese mismo ser personal, agregándole una verdadera nueva perfección.

Precisamente, tanto las facultades humanas como los actos que de ellas proceden, como los hábitos engendrados a partir de estos actos, son accidentes.

Cuando intentamos identificar o circunscribir esas transformaciones, nos damos cuenta de que ellas suceden principalmente en el plano operativo: vamos cambiando nuestro modo de percibir, de querer, de actuar, de decidir.

De allí que la perfección que agregan los accidentes (especialmente los relacionados con el accidente «cualidad») intensifican el ser de la substancia, configuran realmente al sujeto mismo, a la persona. A esta configuración operativa, que se va desplegando como un conjunto a lo largo de la vida de manera permanente, es lo que llamamos personalidad.

Por eso la personalidad, que está constituida por el conjunto organizado de esos hábitos operativos³², no se identifica con la persona que es el sujeto subsistente, sino que procede de ella y la expresa de tal modo que su desarrollo implica una intensificación en este modo de ser.

30 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 6.

31 Allí mismo, I, q. 77, a. 1, ad. 3.

32 Martín Echavarría, «Persona y Personalidad. De la psicología contemporánea de la personalidad a la metafísica tomista de la persona», ob. cit., pp. 207-247, p. 246.

Los accidentes inhieren en la substancia porque reciben el mismo ser que ella tiene perfeccionándola, o al menos modificándola realmente³³. No se trata de una yuxtaposición, y mucho menos de una realidad meramente imaginada con la intención de dar unidad a las diversas impresiones que recibimos.

Finalmente, debemos señalar que como todas estas facultades, hábitos y actos —o sea la personalidad—, proceden del sujeto individual, es decir, de la persona, la personalidad es tan original como la persona misma.

¿Cómo es conocida esta originalidad? Es el último aspecto que nos resta considerar.

El conocimiento de sí mismo

Como mencionamos hace un momento, lo que es individual es comunicable y de alguna manera no cae bajo un concepto. Los conceptos se refieren siempre a cosas universales. Por eso no podemos tener un conocimiento abstracto o conceptual de lo que cada uno es. Sin embargo, esto no implica decir que no podamos decir nada acerca de quiénes somos.

En Santo Tomás es clara la distinción entre el modo según el cual nosotros conocemos las realidades materiales que están por debajo de nosotros, de cómo conocemos a Dios que está por encima de nosotros, y de cómo nos conocemos a nosotros mismos.

Cuando el Aquinate desarrolla el tema del conocimiento que tenemos de nosotros mismos distingue, como dijimos, entre el conocimiento que tenemos de nuestra propia existencia y el conocimiento que podemos tener de nuestra esencia. Entre ambos está la diferencia que separa lo particular de lo universal.

Para claridad de esta cuestión hay que notar que sobre el alma se puede tener un doble conocimiento, como dice Agustín en el libro 9 *De Trinitate*. Uno, aquel por el que el alma de cada uno se conoce sólo cuanto a lo que tiene de más propio. Otro, aquel por el que el alma se conoce en lo que es común a todas las almas. El conocimiento, pues, que se tiene común a toda alma, es aquel por el que conoce la naturaleza del alma. Pero el conocimiento que alguien tiene sobre el alma en lo que le es más propio, es el conocimiento del alma según que tiene ser en un tal individuo. Por tanto, por este conocimiento se conoce si el alma existe, como cuando alguien percibe que él tiene alma; pero por el otro conocimiento se sabe qué es el alma y qué son sus accidentes por sí³⁴.

Hay por parte de la mente un conocimiento de sí mismo que manifiesta características diferentes al conocimiento que tenemos de las realidades materiales. En este conocimiento, afirma el doctor Angélico, se percibe el alma *en lo que le es más propio*, es decir, según que *tiene ser en un tal individuo*. Se trata, evidentemente de un conocimiento personal, individual.

Edith Stein nos ofrece un análisis muy lúcido sobre lo que implica esta experiencia que tenemos de nuestra propia existencia:

33 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 6.

34 Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 10, a. 8.

Cada uno tiene el sentimiento, en su esencia más interior, de ser una cosa original y es igualmente considerado como tal por quienes sí lo han captado realmente. ¿Es posible atribuir esta diferencia de la esencia más interior al hecho de que las almas habitan en cuerpos compuestos de una materia diferenciada por el espacio? Ciertamente no. Pero, en fin, ¿qué es lo que nos autoriza a admitir como real tal diferencia esencial, a qué argumento racional podemos referirnos, para confiarnos a nuestro *sentimiento*? Sobre este punto es necesario decir primero que no se trata de un sentimiento en un simple *estado psíquico* que no tiene significación ulterior. El *sentimiento* del que hablamos tiene en sí un valor de conocimiento, nos descubre una cosa hacia la cual constituye una vía de acceso. Es un *acto* espiritual, una *percepción* espiritual. Lo llamamos *sentimiento* porque es una captación oscura, porque este acto no tiene la claridad ni la precisión de la intuición intelectual perceptible conceptualmente y porque es una *percepción que viene del corazón*: lo que es sentido de tal manera que se dirige al interior del alma y quiere ser admitido allí. Hablamos de *percepción*, porque este acto de percepción tiene cierta cosa común con la percepción sensible. En efecto, un elemento único y real es captado en esta realidad individual³⁵.

Es importante aquí la expresión *percepción espiritual* que no es utilizada al azar. Se está precisamente queriendo equiparar este conocimiento con algo que en la percepción sensible se da de modo constante: un conocimiento directo de algo individual. Conocimiento distinto del abstractivo, que supone la mediación de la especie. Un conocimiento *del corazón*, señala la santa carmelita. Esta experiencia consiste en una captación de la unidad del yo consciente de sí mismo como algo profundamente original y propio. A su vez se le atribuye a los demás esa misma originalidad, reconociendo en el otro un contenido personal.

Es a partir de la *interioridad*, no solo como capacidad sino como realidad, es decir, como presencia de la mente ante sí misma y su fundamento, el ser personal, cómo se comprende y se capta más profundamente la propia existencia, el yo, el carácter único e irrepetible de cada hombre. Esta interioridad, por otra parte, debe desplegarse a fin de que todo el ser lleve el sello de esta profunda realidad³⁶.

Esta primera impresión interior de sí mismo está asociada fundamentalmente al carácter espiritual del alma por el cual, una vez que ella puede conocer las realidades exteriores, puede volver sobre su propio acto y conocerse a sí misma. Esta presencia del alma ante sí misma es llamada por el Aquinate *habitual*³⁷ y es lo que la tradición a partir de San Agustín denominó *Memoria Sui*³⁸. Nosotros la llamaremos aquí «conciencia de sí».

La conciencia de sí es una forma de conocimiento o, más estrictamente, un acto de nuestra inteligencia por el cual nos conocemos a nosotros mismos, nuestros actos y todas las inclinaciones que hay en nuestro interior.

35 Edith Stein, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, Fondo de Cultura Económica, México 1994, p. 517.

36 Allí mismo. «Así, fundándonos en la más íntima conciencia del yo y en la teoría que se deriva de ella, la de la forma general del ser personal, creemos poder admitir la unicidad de lo más interior en toda el alma humana y en la persona humana entera en la medida en que es informada por esta interioridad».

37 Tomás de Aquino, *De Veritate* q. 10, a. 8: «Pero cuanto al conocimiento habitual, así digo que el alma se ve por su esencia, esto es, del hecho de que su esencia le es presente, es capaz de desembocar en el acto del conocimiento de sí mismo; como alguien por el hecho de que tiene el hábito de una ciencia, a partir de la presencia misma del hábito es capaz de percibir las cosas que están bajo aquel hábito. Ahora bien, para que el alma perciba que existe y tome conciencia de sí, no se requiere un hábito, sino que es suficiente la sola esencia del alma, que está presente a la mente; pues de ella proceden los actos, en los que ella misma se percibe en acto».

38 Agustín de Hipona, *Tratado de la Santísima Trinidad*, BAC, Madrid 1948, tomo V.

Si bien podemos hablar en términos muy generales de una conciencia animal, pues en ellos se da alguna forma de inmanencia ya que tienen la aptitud de captar sus afecciones psíquicas³⁹, ellos no son capaces como el hombre de reflexionar sobre estos estados interiores, sobre el sentido y fin de su existencia, sobre la existencia del alma. El hombre es el único que puede decir *yo soy* pues se aprehende a sí mismo como sujeto existente. Es por ello que podemos distinguir un doble nivel de la conciencia: una conciencia sensitiva (que los clásicos identificaban con el sentido interno llamado «sentido común» y que se puede extender también a la memoria sensible) y una conciencia intelectual.

En el caso del hombre, la conciencia sensitiva está subsumida en la intelectual pues no tenemos dos estados paralelos de conciencia, sino que, como sucede en todo el proceso del conocimiento humano, se trata de la misma persona que conoce a través de sus facultades, siendo la inteligencia la potencia rectora en todo el proceso. A partir de este primer acto de percepción intelectual de sí mismo, se va sucediendo toda una serie de conocimientos de lo que sucede en el interior y que guardan alguna referencia con el sentido de sí mismo.

Así este autoconocimiento abarca una serie amplia de conocimientos que se van adquiriendo a lo largo de la vida y van conformando una especie de imagen de sí o identidad.

Es por eso que ya Santo Tomás distinguía entre el acto de conocimiento de sí y su fundamento, que es el conocimiento habitual de sí y la capacidad de volver sobre sí mismo de manera espontánea, y un conocimiento de sí fruto de la reflexión, la experiencia, el estudio y la interacción con el ambiente, es decir, un conocimiento que procede de un proceso intelectual más elaborado que incluye la dimensión afectiva⁴⁰.

Este sentido de sí se va desarrollando al paso de los años. Nadie se conoce plenamente a sí mismo intuitivamente y en un único acto, sino que teniendo esta capacidad de conocer lo que sucede en su interior a través del diálogo y la reflexión va descubriendo quién es.

Por eso este primer acto de conciencia no es exhaustivo, solo se limita a registrar que soy yo quien existe y conoce. La formación de la identidad se irá gestando a lo largo de toda la vida y tendrá la particularidad, entre otras cosas, de permitir un mayor dominio de sí. Al subsistir entitativo propio de toda substancia se le une, cuando la substancia es de naturaleza racional, es decir, persona, una capacidad de ser dueño de sus propios actos en la medida en que volviendo sobre ellos los conoce como tales, y reconociéndose a sí mismo como su autor puede ejercer un dominio sobre su propia vida⁴¹. De allí que el conocimiento de sí ocupe un lugar fundamental en el desarrollo psicológico del hombre y su madurez, pues consideramos que alguien ha alcanzado madurez cuando se conoce a sí mismo y es dueño de sus propios actos.

39 Juan José Sanguineti, «Conciencia», en *Diccionario Interdisciplinar Austral*, ob. cit.

40 Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. X, a. 8.

41 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 2, ad. 1: «Retornar a su esencia no significa sino que algo subsiste en sí mismo. Pues la forma, en cuanto que perfecciona a la materia dándole el ser, de algún modo se derrama sobre ella; pero en cuanto que tiene el ser en sí misma, retorna a sí misma. Así pues, las facultades cognoscitivas que no son subsistentes, sino que son actos de algunos órganos, no se conocen a sí mismas, como resulta evidente de cada uno de los sentidos. Pero las facultades cognoscitivas subsistentes por sí mismas se conocen a sí mismas. Por eso en el libro *De causis*, se dice: *El que conoce su esencia retorna a su esencia*».

Como no es lo mismo ser que conocer, este conocimiento de sí mismo (no en cuanto a esta primera captación sino en cuanto a su despliegue) puede distorsionarse y no coincidir con la realidad objetiva de lo que uno es. Sin embargo, como esta conciencia de sí procede de la profunda unidad que estrecha el ser personal con el conocimiento, esta conciencia o identidad hunde sus raíces en lo más íntimo del corazón humano, siendo como un testigo secreto de todo lo que sucede en nuestro interior. Testigo que no es tan sencillo de eliminar o desvirtuar en este nivel. La identidad es reflejo de la unidad y exclusividad del ser personal.

Por esto para Santo Tomás la captación de la identidad no se da totalmente en el nivel de la sensibilidad. La persona como tal no puede ser captada por los sentidos pues nuestro yo procede de nuestro ser personal⁴². Por eso el Aquinate reconoce, junto con la memoria sensible, una memoria intelectual que no es otra cosa que la misma inteligencia en cuanto capaz de volver sobre sí misma y percibir su propio acto y todas las impresiones que hay en ella y conservarlas⁴³. Es esta memoria la que capta el yo, el propio acto intelectual, las inclinaciones que se dan en el interior y por lo tanto la identidad en sentido estricto, encontrándose en este nivel la verdadera subjetividad, es decir, la vuelta completa sobre el propio ser⁴⁴. Así el hombre es capaz de conocerse a sí mismo desde sí mismo. No como algo ajeno, sino como algo propio.

Conclusión

El análisis realizado nos permite comprender la importancia que tiene para una psicología —que pretenda ser realista— profundizar en el sentido y alcance de ciertas nociones que son fundamentales a la hora de tratar sobre el tema de la identidad.

Este mismo recorrido no solo nos ha puesto de manifiesto la clara dependencia que esta disciplina guarda con la filosofía, sino también el influjo que ella ha recibido de ciertas corrientes modernas de pensamiento, que la han llevado muchas veces a una aceptación acrítica de ciertos postulados incompatibles no solo con el sentido común sino también con la misma fe cristiana.

42 Véase Martín Echavarría, «Memoria e identidad según Santo Tomás», en *Sapientia*, vol. LVII (2002), pp. 91-111, p. 100: «Pero la auténtica percepción de la identidad personal no se da a este nivel, pues a nivel sensitivo, en cuanto tal, no se llega a la persona como persona, que supone el aspecto espiritual, inalcanzable por una potencia sensitiva. Hasta ahora, si bien la precisión del Angélico es incomparablemente superior, no nos hemos alejado tanto de lo que la psicología contemporánea dice a su modo. El problema es que ella se ha mostrado incapaz de superar esta instancia, a pesar de tener la pretensión de abarcar toda la persona y comprenderla en su individualidad. No va más allá del nivel de la integración de los datos sensibles, sea de las cosas exteriores, sea del propio cuerpo y de las propias sensaciones. De allí su esquematismo, que proviene de la ceguera mental. Cuando lo espiritual está presente, se halla mezclado y confundido con lo sensible, lo que hace imposible un discernimiento fructuoso. Aún más, el yo, la persona, de la psicología contemporánea, en casi todas sus corrientes, no está al nivel verdaderamente subjetivo. Esto se debe en gran parte a esta incapacidad de superar el nivel sensible, que no puede realizar una reflexión perfecta, a causa de la potencialidad de la materia. Por eso, en este grado, el hombre no se puede conocer como sujeto, sino que se conoce “desde afuera”, como conoce las otras cosas. En general se quedan en el aspecto “objetivo”, y no alcanzan a las potencias, hábitos, y ni aún a veces a los actos. De este modo, lo que ellos equívocamente llaman “yo” es un “complejo”, es decir, un conjunto estructurado de imágenes cargadas afectivamente. Se trata, pues de una estructura de *intentiones insensatae* conservadas en la memoria (que por ellos no es reconocida como potencia), y corresponde a lo que Aristóteles y santo Tomás llaman “experimentum”».

43 Véase Patricia Schell, «La doctrina de la Memoria Espiritual en el “De Veritate”», en *Atti del Congresso Tomista Internazionale l'umanesimo cristiano nel III millennio: prospettiva di Tommaso d'Aquino*, Roma, 21-25 settembre 2003. Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis Societá Internazionale Tommaso d'Aquino, Ciudad del Vaticano 2004, vol. I, pp. 675-689.

44 Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. X, a. 9.

Aunque no hemos podido tratar en toda su profundidad la cuestión, el breve análisis desarrollado ya nos dejó ver cómo el ingenuo abandono de una consideración metafísica, como la de aquella que se requiere para comprender la noción de substancia o de persona, ha desembocado en un tratamiento superficial o en la renuncia a un fin perfectivo del desarrollo de la identidad y a una disolución del fundamento ontológico que justifica la permanencia del sujeto a través de los cambios que se producen a lo largo de la vida, cayendo en las mismas aporías que desvelaron a los primeros filósofos físicos que no podían justificar la compatibilidad entre el ser y el devenir. Así la persona o el yo parece ser simplemente el fruto de una evolución psíquica que desemboca en la configuración de una concatenación de representaciones cargadas de afecto con más o menos coherencia, llamada complejo. Esta representación psíquica, que puede ser variable, no es sino una construcción autónoma del sujeto que tiene, según el caso, mayor o menor libertad frente a esto. La identidad sería la mera toma de conciencia de este hecho y su asunción autónoma, frente a los condicionamientos que la cultura ofrece con más o menos prejuicios.

Siguiendo las enseñanzas del Aquinate hemos podido ver que la consideración de la identidad implica, en primer lugar, una distinción de los diversos niveles en los que ella se manifiesta: un nivel metafísico para atender a la noción de persona; un nivel práctico-moral que se refiere al desarrollo de la personalidad, expresiva de la persona; y un nivel gnoseológico, que indica a la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo, de esta identidad. Esta distinción es valiosa no solo para comprender mejor la cuestión, sino también para tratar todos aquellos aspectos referidos a las perturbaciones que pueden darse en el desarrollo de esta identidad.

Finalmente, es importante destacar un elemento fundamental en el tema que nos ocupa, y es el hecho de que el conocimiento acabado de sí mismo solo puede darse desde la inteligencia (como también el amor a sí mismo solo puede darse desde la voluntad), pues solo a este nivel puede captarse el fundamento personal del propio yo. Si bien hay en el hombre una conciencia sensible y sentidos internos que colaboran en la percepción del mundo interior, el conocimiento del yo como ser personal, la *memoria sui*, es un acto exclusivo de la inteligencia, que es la que puede captar el ser en su fundamento espiritual.

Toda doctrina psicológica que renuncie o entienda indebidamente esta dimensión del conocimiento humano está expuesta a múltiples fracasos no solo especulativos, sino también prácticos. Estos últimos adquieren hoy una dimensión verdaderamente dramática, pues no son pocos los casos que recibimos en la consulta referidos a dificultades en lo que a la identidad y su desarrollo se refiere, de allí que, como reza el adagio medieval, un pequeño error al principio puede transformarse en un gran error al final.

Esperamos finalmente, con estas humildes reflexiones, haber aportado alguna claridad para una resolución más adecuada de esta cuestión y para un desarrollo más provechoso de la psicología, tal como lo exigen los tiempos que corren y los sufrimientos de los que recurren a nuestra ayuda.

PSICOPATOLOGÍA Y MAL MORAL. UNA COMPRENSIÓN DESDE LA PSICOLOGÍA INTEGRAL DE LA PERSONA

Dr. Benjamín Suazo Zepeda
Docente Investigador
Universidad Finis Terrae

Desde tiempos inmemoriales el ser humano ha buscado autocomprenderse. Esto, en parte siguiendo el anhelo de lograr niveles más altos de madurez y libertad. En este intento, naturalmente, uno de los principales temas que sale al paso es el del mal. En cualquiera de sus formas, lo que se nombra como mal se corresponde con una privación que contrae y limita las posibilidades de desarrollo humano. Consideramos que todo profesional de la salud mental, como tal, intenta ayudar a otro a desenvolverse de un modo cada vez más pleno. Formulado así, este parece ser un buen punto de partida para nuestro análisis por ser fácilmente aceptado. Las dificultades y diferencias comienzan cuando intentamos iluminar el problema dándole forma específica a ese mal que se busca superar y a los modos de hacerlo. En efecto, ¿es la psicoterapia una disciplina abocada a superar cualquier forma de mal?, ¿tiene por objeto el mal en cuanto tal o una forma particular del mismo?

En el presente artículo intentaremos mostrar la importancia de una comprensión de los distintos males que pueden acaecer a la operación humana desde su causa. Una reflexión formal sobre estas realidades nos permitirá tener conceptos claros y distintos, para iluminar los diferentes problemas por los que puede consultar una persona al psicólogo.

Primera aproximación a la psicopatología y el mal moral

Si comenzamos definiendo formalmente la psicopatología, podemos entenderla como una *disposición aptitudinal desordenada del apetito sensitivo en cuanto sensitivo, contraria al movimiento ordenado de la voluntad*. A su vez, se comprende el desorden moral como un hábito operativo malo¹. En su conjunto, ambos desórdenes abarcan todas las posibilidades de desorden operativo en el ser humano.

¹ Véase Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 1.

Para tener claridad sobre este punto, es necesario reparar en las facultades humanas. Ellas son las raíces operativas del individuo. De este modo, tenemos tres niveles de vida, asumidos todos en la naturaleza humana: el nivel vegetativo, el nivel sensible y el nivel racional. Pues bien, en cada nivel de vida tenemos diversas facultades, las cuales aseguran que se puedan satisfacer cada una de las necesidades del individuo en cada orden de vida. En la dimensión vegetativa tenemos tres facultades: nutritiva, reproductiva y aumentativa. Estas son más bien objeto de la medicina, por lo que no nos detendremos en ellas. Luego, tenemos las facultades sensibles: los sentidos externos (tacto, gusto, olfato, oído y vista); los sentidos internos, dentro de los que encontramos el sensorio común, la imaginación, la memoria, la cogitativa; y finalmente tenemos el apetito sensitivo. Dentro de las facultades sensibles podemos hacer una diferencia. Unas se encuentran más bien ordenadas a la configuración de la imagen y, otras, al obrar. Estas últimas son particularmente relevantes para la psicología clínica, porque se relacionan con el juzgar y sentir conveniencia o nocividad de objetos, lo cual entra en interacción con la dimensión moral que juzga y quiere bienes en orden a la felicidad. En efecto, por parte de la dimensión racional, tenemos dos facultades: el entendimiento y la voluntad. Mediante ambas, la persona puede conocer el mundo y querer todo aquello que le permita desarrollarse y ser feliz.

Como se puede observar, evidentemente la dimensión sensible superior (memoria, cogitativa y apetito sensitivo) suele verse confrontada con la dimensión racional: esta profesión que me ha surgido el *deseo* de estudiar, ¿es efectivamente buena?, ¿me conviene?; esta *rabia* que siento hacia mi amigo, ¿debo manifestarla hablando con él?, ¿o es parte de un problema mío que debo saber manejar?; esta *tristeza* que me lleva a aislarme, ¿es mejor que la oiga, retirándome de la reunión social en la que me encuentro?, ¿o sería mejor sobrellevarla por un momento permaneciendo en el lugar? Este prejuicio que me surge, ¿tiene razón de ser? Clarísimamente a veces es mejor una opción y a veces otra. Lo importante es percatarse de la distinción entre el orden sensible en el que ocurren las emociones y las decisiones voluntarias sobre los actos, en las cuales entra en juego un análisis más completo y profundo conducido por la razón. De la conciencia de esta distinción de órdenes surgirá la posibilidad de tomar decisiones más prudentes y, por supuesto, también decisiones terapéuticas adecuadas.

La psicopatología y el mal moral comparten el ser ambas disposiciones. Las primeras, disposiciones del apetito sensitivo; las segundas, disposiciones de la voluntad. La psicopatología es algo experimentado por el sujeto, padecido por él. No es algo que el sujeto cree desde su capacidad activa, es decir, no proviene inmediatamente de la espontaneidad propia de seres racionales. Esta diferencia constituye una de las notas distintivas más esenciales entre la psicopatología y el mal moral.

Estas consideraciones de orden fenomenológico pueden ayudarnos a tomar conciencia de la realidad a la que nos enfrentamos y realizar una distinción confusa y vaga, pero útil para familiarizarnos con el fenómeno. Pasemos a continuación a una consideración formal de la psicopatología y el mal moral.

El mal moral

En los desórdenes morales existe una tendencia voluntaria, la cual es desordenada respecto a la realidad. Para que sea un desorden moral lo único que se requiere es esto: que la tendencia desordenada del sujeto sea afirmada desde la propia voluntad. Por tanto, su signo más característico es la justificación activa: en el sujeto existe un hábito por medio del cual se quiere lo desordenado con conciencia y argumentadamente.

Ahora bien, existen dos posibilidades. O aquello que se quiere se busca con conciencia del desorden que supone o aquello que se busca, siendo objetivamente desordenado y afirmado por la voluntad, no se capta en cuanto al desorden que supone. Dicho de otra manera, el vicio siempre se da con conciencia de aquello que se busca, pero esto puede ocurrir con conciencia de desorden o sin conciencia de desorden.

Cuando se da con conciencia de desorden, esto no quiere decir que lo desordenado se quiera en cuanto tal. La voluntad siempre está orientada al bien y es extraña al mal. Pero sucede que, conociendo que hay dos bienes en juego, uno de los cuales es inferior a otro, opta por el bien inferior, sacrificando el superior y conociendo esta jerarquía de valores.

Cuando se da sin conciencia de desorden no significa que sea meramente un problema de ignorancia, en cuyo caso no estaríamos propiamente frente a un vicio, porque no sería la voluntad su sujeto principal de atribución, sino un problema de ignorancia atribuida a la inteligencia. De modo que el vicio sin conciencia de desorden nos permite profundizar en la naturaleza del vicio *en cuanto voluntario*. En efecto, cuando lo atribuimos a la voluntad, en definitiva, decimos que existe un desorden en los dos actos fundamentales de esta facultad: amar y elegir. Ambos fallan: el amor se orienta de modo fundamental al yo, eligiendo con ello los bienes que lo satisfacen. Así, descubrimos que la raíz última del vicio es ese amor desordenado a sí mismo llamado egoísmo. Puede que se pierda la conciencia de desorden respecto a ciertos actos, pero la fuerza última que anima las elecciones es el amor a sí mismo. Cuando el problema, en cambio, es de ignorancia, la voluntad está bien inclinada, a saber, a la amistad y el bien común. De modo que, sea por reflexiones personales o por la ayuda de otro, al descubrir mediante el entendimiento una verdad, cambia muy fácilmente de parecer.

Esto explica por qué el vicio es tan difícilmente movable. La elección es un acto cuyo objeto son los medios para el fin, siendo el fin objeto del amor. Es decir, el fin se ama y los medios se eligen. Por otro lado, podríamos decir que el objeto de la voluntad es la felicidad y esta no se elige, sino que aquello que se escoge son los medios para la felicidad. Es decir, los seres humanos no diferimos en desear la felicidad, sino en qué es aquello que nos hace felices. De modo que aquello que nosotros amamos en un sentido último es aquello que identificamos con la felicidad. Los medios son deudores de este amor. Lo que ocurre en el vicioso no es simplemente un problema de malas elecciones, sino un problema del amor o el fin escogido. De ahí que, al avaro, al iracundo, al lujurioso, al soberbio y a cualquier vicio específico cueste tanto hacerlo cambiar. El problema no está solo en que escoge cosas equivocadamente, sino en que aquello que sostiene esa elección es un culto al ego; una concepción de la vida y las relaciones en las que el bien principal y sin compañía es el yo.

Decimos sin compañía porque, a diferencia de la inclinación a la amistad, existe una inclinación a algo que trasciende el yo: la persona. Y trasciende el yo porque si bien yo soy persona, existen muchos otros seres que también son persona. Esto permite poner en el centro algo de lo cual el yo participa, pero que no se limita al yo. Por lo mismo, quien está inclinado a la amistad desea hacerse bien a sí mismo y regalarse una existencia plena, pero también desea lo mismo para otros. Cuando esto se posee a modo de hábito, se funda la estructura interior humana necesaria para la realización del bien común. Dicho de otro modo, quien está inclinado a la amistad está habitado por el amor y desde esa fuerza trasciende al yo, buscando hacer cuanto bien pueda a otros y, con ello, a la vida en comunidad, siendo él también parte de esa comunidad y, por tanto, objeto de su propio amor. Así, en el sujeto maduro, se disuelve la falsa exclusión entre amor a sí mismo y amor a otros, y entre el amor al individuo y a la comunidad. Cuando se pone a la persona en el centro, se respeta el orden de ser de la realidad, trayendo consigo una profunda armonía con el cosmos y cuyo reflejo interior es la paz.

Si observamos con atención, el problema del mal moral nos pone enfrente de aquello que es bueno elegir para ser felices. ¿Es acaso indiferente qué elegir en la vida? ¿Cualquier visión de mundo puede cumplir la promesa de felicidad que trae consigo implícitamente en sus planteamientos? Pero aún más profundamente, ¿hacia dónde está orientado el amor de esta persona? Desde un punto de vista práctico —no teórico— ¿la propia existencia está orientada al yo o al valor de la persona?

La reflexión sobre las inclinaciones naturales² tiene un valor incalculable para poder responder a estas preguntas de un modo concreto y particular. El ser humano está inclinado a muchos bienes desde su misma naturaleza. Infinidad de bienes exteriores e interiores requiere para desarrollar en plenitud todo aquello a lo que puede aspirar según su naturaleza. Ahora bien, existen ciertos bienes que revisten de una especial relevancia para esta plenitud de vida. Mencionemos siete que han sido particularmente estudiados por la filosofía moral:

1) La comida: asegura la subsistencia del individuo. En efecto, si el individuo no come, muere. Es un gran bien para la vida, presente no solo en el pan cotidiano para vivir, sino también en celebraciones, momentos significativos de la vida, en el compartir de los amigos, etc. Como toda inclinación natural fundamental puede confundirse con la felicidad dada su relevancia. En particular, la comida puede ponerse en el centro por el placer que da, siendo que la razón de felicidad contiene la noción de placer.

2) La sexualidad: así como la comida asegura la subsistencia del individuo, la sexualidad asegura la subsistencia de la especie. Además, tiene un efecto unitivo muy relevante para la intimidad conyugal. Ambos fines, buscados sin separarse, contribuyen significativamente a la amistad y a la comunidad. La sexualidad puede confundirse con la felicidad también por el placer que da y por la imagen de intimidad que supone.

3) Los bienes útiles: el ser humano requiere de multitud de bienes para una existencia más llevadera, eficiente y agradable. Para eso sirve el abrigo, las casas, los artefactos, la tecnología, utensilios de todo tipo, medicinas, libros, etc. Esta inclinación se confunde con la felicidad en la medida en que los bienes útiles dan una imagen de suficiencia.

² Se puede profundizar en este tema con provecho en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94.

4) El conocimiento y aprobación del bien propio por parte de los demás: la necesidad de darnos a conocer y ser aprobados funda la vida en sociedad. Permite la afirmación mutua y con ello el amor. Nos hace decir: «es bueno que tú existas». Se puede confundir con la felicidad en cuanto que la aprobación es una imagen del valor propio e incipientemente de la amistad.

5) La amistad: implica un paso más profundo que la búsqueda de afirmación. Está centrado en la donación. La vida no es plena si no está presente el don sincero de sí hacia otros. Aunque en el desarrollo humano ocurre y se requiere primero la afirmación de sí por parte de otros, esta necesidad de afirmación se complementa y vuelve plena mediante la necesidad de donación en los vínculos libres de amistad. Aquí necesidad y libertad no son opuestos, sino que precisamente la amistad permite comprender que la verdadera libertad no consiste en una noción negativa de ausencia de vínculos o en un «libre-de», sino en un «libre-para» orientado a vínculos personales afirmados y cultivados conscientemente; en definitiva, libres para amar. La amistad puede identificarse con la felicidad, en cuanto que todos los demás bienes han de ordenarse a ella. Tiene, no obstante, su sucedáneo propio en amistades superfluas y en la vida social centrada en apariencias.

6) La justicia: para la plenitud de la existencia es básico que exista un orden de justicia. Que cada cual dé y posea aquello que le es propio por derecho. La inclinación a la justicia permite equilibrar las relaciones humanas y entre todos los aspectos del mundo conforme a la realidad. En efecto, lo justo siempre ha de establecerse de acuerdo al ser de las cosas, de lo contrario, se cae en lo arbitrario. La justicia es necesaria también para la felicidad, puesto que sin ella no hay verdadera amistad. De modo que podríamos decir que este bien es parte integral de la felicidad, aunque subordinado a la amistad. No obstante, también tiene su sucedáneo propio en un afán de justicia desordenado concretado en la ira.

7) La excelencia: todo agente busca llevar sus efectos a la perfección. El ser humano no es la excepción. La humanidad da testimonio de esta inclinación buscando alcanzar niveles cada vez mayores de progreso (con aciertos y desaciertos). Esta inclinación habla de la sutileza del espíritu humano, la sofisticación, el refinamiento, la perfección, el desarrollo y otras realidades semejantes. También es parte integral de la felicidad, en cuanto que se logra identificar lo más perfecto de la vida humana con la amistad. Su desorden está en entronizar al yo en ese lugar de perfección.

Que todas estas sean inclinaciones, significa que el apetito está naturalmente inclinado a ellas por el bien que suponen para la vida humana. Al mismo tiempo, esto implica que tienen asociada una gran complacencia cuando se poseen. Esto, que en sí mismo es positivo y natural, también trae consigo un desafío: ha de ser integrado armónicamente en la personalidad para que se viva de acuerdo a un orden.

De acuerdo a Boecio, la felicidad es el estado perfecto por acumulación de todos los bienes³, a lo que podríamos agregar, principalmente aquellos que tienen por objeto estas inclinaciones. No obstante, se vuelve imprescindible establecer un orden en la jerarquía de bienes, dentro de lo cual es evidente que lo inferior es para lo superior, en nuestro caso, el cuerpo es para el alma y los bienes exteriores para los interiores. Y entre todos los bienes, aquel que es

³ Boecio, *La Consolación de la Filosofía*, libro III.

cumbre de todo es la amistad. En ella brilla en el centro el valor de la persona, máximo bien de la naturaleza, en una comunicación de amor por la que se busca arraigada y permanentemente el bien mutuo.

El orden de estas inclinaciones trae paz. Su desorden, en cambio, tristeza y vacío. El desorden de estas inclinaciones ha sido estudiado en los tradicionales vicios capitales⁴: la gula como privación del orden adecuado en el comer, la lujuria como privación en el ejercicio de la sexualidad, la avaricia como privación de la posesión ordenada de bienes útiles, la vanagloria como una búsqueda de afirmación en lo superfluo, la envidia como privación de la alegría cuando a otra persona le va bien, la acidia como privación del gozo asociado al acto de amistad, la ira como privación de la búsqueda ordenada de justicia, y la soberbia como la absolutización en la búsqueda de perfección y excelencia.

Aunque los vicios capitales no han sido particularmente estudiado por la psicología contemporánea (con notables excepciones)⁵, nos provee de un conocimiento fundamental para penetrar en el espíritu humano. Después de todo, los problemas que aquejan cotidianamente al ser humano encuentran su fundamento en estas inclinaciones naturales fundamentales: tantos conflictos interpersonales que se generan por la ira producto de diferencias sobre lo que se considera justo, peleas entre hermanos por herencias que arraigan en la avaricia, búsquedas de estatus social a partir de la imagen fruto de la vanagloria, traiciones conyugales por infidelidades empujadas por un desorden de la sexualidad, mentalidades superficiales influidas por una vida centrada en el placer de la comida y la bebida, rumores y calumnias que nacen de la envidia, individualismos que provienen de la acidia, humillaciones en el trato y rechazos a la autoridad por la soberbia.

Para vivir una vida plena es necesario que nos preguntemos por aquellos fines que más convienen a la vida. Si esto se piensa bien y acertamos en la respuesta, ser feliz no será una cuestión de azar o de circunstancias. Más bien será el fruto natural de elecciones buenas. Una elección buena no se trata de la sola intención, sino de una reflexión sobre la realidad. El relativismo ha hecho estragos sobre la educación, puesto que hoy existe cada vez menos claridad sobre aquellos criterios, valores, actitudes y prioridades para elegir bien. Pero también porque se ha perdido la capacidad de ver la vinculación intrínseca y necesaria entre las elecciones buenas y la felicidad; es decir, entre las dos dimensiones del «bien», a saber, aquella por la que hablamos de elegir «bien» y aquella por la que alguien dice sentirse «bien».

La psicopatología

Si pasamos a considerar ahora la psicopatología encontramos que muchas veces ocurre que el problema no está en la elección. La persona escoge de un modo adecuado, pero experimenta un malestar que proviene desde la dimensión emocional. Sufre movimientos afectivos desproporcionados respecto a la realidad y que lo empujan en una dirección nociva. De ahí que podemos entender la psicopatología como una «disposición aptitudinal desordenada

⁴ Véase Tomás de Aquino, *De malo*, BAC, Madrid.

⁵ Véase, entre otros, Klaus Droste, *La Palabra del Padre en el Orden Natural Humano para la Contemplación del Ser Personal*, Tesis doctoral, Universidad Abat Oliba CEU, Barcelona 2008.

del apetito sensitivo en cuanto sensitivo, contraria al movimiento ordenado de la voluntad». Expliquemos cada una de las partes de la definición.

La psicopatología es una *disposición*. Esto implica que es distinta del acto, porque es una realidad estable en el tiempo. Si fuera algo puntual, no requeriría mayor atención porque respondería a algo pasajero. El problema apremia porque es algo que ha sucedido reiteradamente y amenaza con seguir sucediendo si no nos hacemos cargo. Además, disposición se distingue de hábito porque no tiene su sujeto en las facultades racionales, recordando que el hábito da origen a actos libres, conscientes, según aquello que «el hábito es una cualidad de que uno usa cuando quiere»⁶. La psicopatología, en cambio, es una disposición no libre, surge espontáneamente en el sujeto. Irrumpe en el momento de la configuración del objeto psíquico, previo a la intención racional, a la deliberación, a la elección y a todo acto de la razón o la voluntad.

Luego, tenemos que es una disposición *aptitudinal*. Esto quiere decir que lo propio de esta disposición es una aptitud para ser movido, lo cual se distingue de una cualidad determinada por algún contenido. Este sería el caso si comprendiéramos que la psicopatología está constituida por alguna emoción específica como la culpa, la vergüenza, la tristeza u otra, lo mismo si la identificamos con algún estado de ánimo bajo, alguna actitud determinada, etc. En realidad, cualquiera de estos contenidos no es esencialmente desordenado, sino que pueden ayudar al sujeto en la medida en que sean proporcionados a las circunstancias que se están viviendo. De modo que la psicopatología es necesario entenderla más bien como una falta de aptitud del apetito sensitivo para dejarse mover por la voluntad conforme a la recta razón. En efecto, ser movido es lo distintivo del apetito sensitivo, es decir, ser móvil con respecto a la razón y la voluntad que debieran ser los verdaderos motores y guías de la personalidad. No obstante, en la psicopatología el apetito sensitivo actúa de modo independiente, pasando a ser motor del sujeto, perdiendo esta cualidad de apto para ser movido.

Seguidamente, tenemos que la psicopatología es una disposición aptitudinal *desordenada*. Esto es evidente, pero vale la pena destacar que este desorden es respecto a la realidad. Ocurre una desproporción por parte del movimiento del apetito sensitivo con respecto al objeto que la despierta.

Pasemos a considerar que hablamos de una disposición aptitudinal desordenada del *apetito sensitivo*. Que este sea su sujeto no hay que entenderlo en un sentido material, en cuyo caso, sería un problema exclusivo de esta facultad. Más bien es necesario entenderlo en un sentido formal. Si la forma es un principio de determinación intrínseco, el apetito sensitivo es el sujeto que articula y organiza el fenómeno que conocemos como psicopatología. Ahora bien, sabemos que detrás de esta facultad está, de modo próximo, la cogitativa y la memoria. Pero un problema psicopatológico es esencialmente un problema emocional, porque las emociones constituyen el centro articulador de la psicopatología. Las emociones explican todos los fenómenos que aparecen en la psicopatología: dificultades en la atención, conductas alimentarias desordenadas, síntomas físicos, impulsos, tics, alteraciones en el habla, mecanismos de defensa, etc. En definitiva, esto muestra que la psicopatología tiene manifestaciones muy variadas, pero siempre la causa de ellas es la emoción. Por otro lado, captar que el apetito

⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 137, a. 4, ad. 1.

sensitivo es su sujeto, nos permite distinguir específicamente la psicopatología frente a otros problemas semejantes, previniendo que se traten de una misma manera problemas que, dada su naturaleza heterogénea, convendría tratar de manera diferente. Por ejemplo, es distinto el principio que organiza un trastorno de angustia que el principio que organiza un trastorno autista. En el primer caso, se trata de un problema emocional, en el segundo caso se trata de una condición que afecta la mente y el plano emocional, pero su origen es biológico. También nos puede ayudar a distinguir los problemas morales como un vicio, de un problema psicopatológico. Así, por ejemplo, es distinto un problema de soberbia que un trastorno de personalidad narcisista. En la actualidad no se suele realizar esta distinción al interior de la psicología, por desconocer la naturaleza de los vicios, identificando cualquier conducta de dominación, humillación, sentimiento de grandeza u otra semejante como narcisismo. Lo cierto es que conviene hacer estas distinciones porque conviene trabajar cada uno de estos problemas de modo diferente. La psicopatología requiere de una psicoterapia, esto es, una terapéutica de la psiquis que permita resolver los conflictos emocionales que están causando malestar. Pero sería equivocado pretender resolver mediante una terapéutica el autismo. En el autismo se puede colaborar mediante una terapia que apunte a la funcionalidad del paciente, psicoeducación a la familia y cosas de este tipo, pero no precisamente a sanar el autismo. En cuanto a los problemas morales, el sujeto no considera que tiene algo que sanar, porque se justifica activamente a sí mismo en sus conductas y elecciones. No tiene sentido para el vicioso hacer una psicoterapia, por lo que sería absurdo y completamente infructuoso.

Disposición aptitudinal desordenada del apetito sensitivo *en cuanto sensitivo*. Esto agrega la perspectiva formal de la psicopatología. En efecto, el apetito sensitivo puede seguir otro principio que no es la razón misma. Esto es fácil de verificar cuando hacemos esfuerzos sinceros por experimentar o dejar de experimentar una emoción y no lo logramos. Ese otro principio es la sensibilidad, por cuanto el apetito no se mueve directamente por la razón sino siempre mediando la cogitativa. De modo que el orden natural de movimiento es: el apetito sensitivo es movido por la cogitativa, y esta por la razón. Ahora bien, el juicio de la cogitativa puede ser alimentado desde la memoria, jugando un rol fundamental todos los fragmentos de la experiencia que no hayan sido resueltos adecuadamente. Para comprobar si un recuerdo ha sido resuelto, se puede realizar el ejercicio de pedir a la persona que recuerde el momento desde su imaginación, situándose en la escena original y preguntar cuánta emoción o sensaciones negativas experimenta en una escala entre 0 y 10. Naturalmente todos los recuerdos que sean altos serán muy relevantes. La pregunta no es cuánto afectó en ese momento, tampoco cuánto eso me afecta en la actualidad, lo cual podría implicar un proceso de racionalización que engañe. Se miden las emociones que surgen al concebir sensiblemente el recuerdo. Todo lo que aparezca de la emoción forma parte de nuestra memoria emocional actual, la cual alimenta nuestros juicios cotidianos de la cogitativa. Dicho de otra manera, las desproporciones que experimentamos en nuestro apetito sensitivo están, en gran medida, originadas por fragmentos de la experiencia no resueltos que se constituyen en obstáculos de la sensibilidad. Pero esto implica que aquello que mueve al apetito sensitivo es la sensibilidad sin ser esta movida por la razón. Se rompe la cadena natural y, la sensibilidad, que debiera ser motor movido, pasa a ser motor inmóvil. Con ello, la afectividad pasa a ser autónoma respecto a la razón, pero no en razón de sí misma, sino de los experimentum patológicos, es decir, de juicios de la cogitativa conservados en la memoria.

Disposición aptitudinal desordenada del apetito sensitivo en cuanto sensitivo, *contraria al movimiento ordenado de la voluntad*. Esto agrega la causa final. El apetito sensitivo, decíamos, está hecho para obedecer a la razón⁷. Ahora bien, la voluntad es el sujeto principal del orden operativo. Es importante agregar esto, porque si bien podría bastar definir la psicopatología como una desproporción respecto a la realidad, esta es juzgada por la razón, y la voluntad es la instancia que define caminos de acción. Así, podemos vincular el apetito sensitivo con la voluntad como la parte con el todo, nombrando en esta última parte de la definición de psicopatología la relación entre el apetito sensitivo con la voluntad, siendo esta última la instancia rectora de la personalidad. Con ello hacemos una consideración de la sensibilidad en sí misma, pero sin caer en un reduccionismo psicologicista que cierre absolutamente la afectividad sensible sobre sí misma. Hacemos más bien una consideración del apetito sensitivo en cuanto parte de la operación voluntaria⁸.

Con lo dicho queda claro el orden de la afectividad: una disposición aptitudinal ordenada del apetito sensitivo en cuanto sensitivo, de acuerdo al movimiento ordenado de la voluntad. Esto implica que el apetito sensitivo se encuentra adecuadamente dispuesto para dejarse mover dócilmente por la voluntad. No que de hecho la voluntad mueva al apetito sensitivo, lo cual caería en una consideración sobre el uso de la voluntad y, por tanto, dentro del orden moral. Se trata de que el apetito sensitivo se encuentre libre de obstáculos de la propia sensibilidad para dejarse mover. Por tanto, es un acto esencialmente pasivo —dejarse mover—, porque no existen juicios de la cogitativa conservados en la memoria que se muevan de un modo distinto que la razón. Así, la afectividad sensible no se transforma en una instancia que compita con la dimensión racional, sino que colabora, reforzando los movimientos espirituales con disposiciones sensitivo-corporales adecuadas.

Si la psicopatología es un desorden propio del apetito sensitivo, la materia inmediata y principal serán sus actos, a saber, las emociones. De ahí la utilidad de contar con una comprensión lo más completa y acabada posible de las emociones. Aunque no es el lugar para profundizar en ello, sinteticemos la propuesta tomista⁹, que nos parece un aporte sustancial a la psicología de las emociones.

Tomás de Aquino propone once emociones básicas, seis concupiscibles y cinco irascibles. Las emociones concupiscibles impulsan o retraen de la acción, sin considerar la dificultad o arduidad de la acción. En cambio, las emociones irascibles consideran la acción bajo la razón de dificultad u obstáculo.

Todo el movimiento afectivo tiene su punto de origen en el amor, emoción concupiscible que es la simple consideración de un bien como conveniente. No se considera si es posible de alcanzar, si es difícil, cuántas amenazas existen, sino que tan solo la simple aprehensión de bueno para mí. Es importante en este punto recordar que, en la voluntad, hay un movimiento semejante analógicamente y que también llamamos amor. El amor del apetito sensitivo es algo mucho más básico y cotidiano: amo las zapatillas que quiero comprar, amo la comida preparada de cierta manera, amo determinado pasatiempo, etc. Contrario al amor tenemos

⁷ Véase Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 56 a. 4.

⁸ Benjamín Suazo, *Psicopatología y mal moral. Una comprensión desde la Psicología Integral de la Persona*, cap. II, Ediciones Universidad Finis Terrae, Santiago 2022.

⁹ Véase Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 22-48.

el odio, que es la simple captación de algo como nocivo, lo cual tampoco hay que entenderlo en un sentido negativo. Odio todo aquello hacia lo que siento disconformidad o rechazo. Del amor se sigue el deseo, que es la captación del mismo bien que amo, pero ahora en razón de ausente o futuro. De ahí que desde el deseo se instale una búsqueda por dicho bien. Por su parte, del odio se sigue el rechazo que, a su vez, es contrario al deseo. El movimiento concupiscible tiene su punto de llegada en la alegría que es la captación del bien amado, pero ahora como poseído, o en la tristeza, en cuyo caso el mal odiado es también una realidad presente o poseída.

El movimiento irascible está compuesto por cinco emociones. En primer lugar, la esperanza, entendida como un bien futuro difícil pero posible. Es decir, se distingue del deseo en que se mira en razón de la arduidad que implica conseguirlo, y prima el que se ve posible. En cambio, la desesperanza mira el mismo bien futuro difícil, pero prima el que se considera imposible de alcanzar. Luego tenemos el temor, que es el movimiento hacia la huida por un mal futuro difícil de enfrentar; y su contrario, que es la audacia que implica un movimiento de afrontamiento del mal futuro arduo. Finalmente, tenemos la ira que implica un movimiento hacia la superación de una injusticia, esto es, la reacción frente a un mal presente posible de remover.

Dentro de estas once emociones básicas, podemos considerar seis como principales¹⁰. Dos que son completivas del movimiento concupiscible en su propio orden, a saber, la alegría y la tristeza; dos que son completivas en el movimiento irascible en su propio orden: el temor y la esperanza; dos que destacan en cada clase de movimiento y de las cuales toman su nombre por la misma razón, a saber, el deseo en el orden concupiscible y la ira en el orden irascible.

Es de suma importancia estudiar estas seis emociones principales y familiarizarse con ellas en profundidad. Esto implica conocerlas en su definición y poder diferenciarlas de otras emociones; conocer sus especies, causas y efectos. Ahora bien, no basta con lo anterior, sino que es necesario captar el inmenso despliegue operativo que tiene asociado cada una. En efecto, cada emoción es un principio denso que explica en gran medida el modo de ser de cada persona, la identificación con ciertos valores, actitudes, ritmos corporales, ritmos y modos de hablar, curso vital, tendencias ideológicas, preferencias de profesión, etc.

Disposiciones racionales-afectivas

Las disposiciones racionales-afectivas son disposiciones distintas que la psicopatología. En efecto, la dimensión sensible y racional son claramente instancias diversas, correspondiéndose la psicopatología y la disposición racional-afectiva como una cualidad que puede adquirir cada una de estas dimensiones, respectivamente. En el caso de las disposiciones racionales-afectivas, apuntan a la disposición de la razón respecto a las disposiciones del apetito sensitivo. La pregunta siempre es la misma: ¿conoce la razón las tendencias dominantes de la propia afectividad? Al ser instancias y disposiciones diversas, caben todas las posibilidades de combinación:

¹⁰ Véase allí mismo, I-II, q. 25, a. 4. La distinción que proponemos está basada principalmente en la propuesta tomista de las emociones principales, aunque con algunos añadidos.

- 1) Una conciencia emocional alta y un grado de desorden sensible bajo: esta combinación implica un grado alto de madurez, aunque es cierto que en diversos grados. Al existir una conciencia emocional alta, las dificultades emocionales que surgen se van soslayando una a una. Cada vez que se logra superar algún *impasse* emocional, gracias a la inteligencia que permea la dimensión emocional, se va adquiriendo experiencia sobre el propio funcionamiento emocional y sobre el lugar de las emociones en el contexto global de la personalidad, tendiendo a un círculo virtuoso de crecimiento afectivo.
- 2) Una conciencia emocional alta y un grado de desorden sensible alto: en caso de que la persona tenga conciencia emocional de las propias disposiciones psicopatológicas, tenemos una disposición que podemos llamar psicopatología simple o neurosis simple. Esto quiere decir una disposición desordenada del apetito sensitivo, pero no de la razón. La razón conoce el desorden (aunque a veces de modo confuso) e intenta luchar contra él.
- 3) Una conciencia emocional baja y un grado de desorden sensible bajo: en este caso la afectividad se vive como un misterio. La persona no logra descubrir el lugar que tiene la propia afectividad como impulsora de muchos actos, decisiones, pensamientos. No obstante, como no existe un desorden sensible significativo, no existe tampoco un actuar que sea llamativo o muy disruptivo. Ahora bien, en el tiempo la baja conciencia emocional va perjudicando las relaciones, de modo que en etapas más avanzadas de la vida este problema va produciendo dificultades. Por lo general cuando los hijos son adolescentes y cuando la relación conyugal ha avanzado en el tiempo.
- 4) Una conciencia baja y un grado de desorden sensible alto: es la combinación psicopatológica más compleja, aunque también existan grados. Son los llamados trastornos de la personalidad, por cuanto los movimientos del apetito sensitivo que hacen sufrir se objetivan como proporcionados, con lo cual la razón —instancia rectora de la personalidad—, es movida por la afectividad sensible de modo acrítico. El efecto de esto es que la emoción «usa» de la razón, si se nos permite la expresión, como «títere» suyo. La persona justifica con razones lo que siente, hace o dice, pero es una justificación que proviene de un movimiento emocional. Por ejemplo, el temor impulsa a justificar la huida, la ira a justificar la venganza, la tristeza el aislamiento, la alegría el disfrute, el deseo la intensidad, y así sucesivamente.
- 5) Existe otra posibilidad, que llamamos afectividad justificada. Aquí la razón justifica la tendencia de la emoción argumentando con razones dicha tendencia. Tiene un punto en común con el trastorno de la personalidad, puesto que en ambos casos se justifica la emoción. Pero aquí podríamos hablar de una justificación activa, mientras que en el trastorno de la personalidad de una justificación pasiva. Esto no significa otra cosa que diferenciar si la justificación viene impulsada por una disposición afectivo-sensible (justificación pasiva) o por un hábito racional, en cuyo caso la disposición está en la misma razón (justificación activa). Cuando esto ocurre, la justificación es constante, por lo general desapasionada, coherente con una visión del mundo, de las relaciones y de los valores, en una palabra, su último sujeto de atribución es algo pensado y querido. La afectividad justificada coincide con el vicio moral, de modo que no basta la razón y

el apetito sensitivo para explicarlo, sino que requiere también del concurso de la voluntad. No obstante, se diferencia no numéricamente, sino por una diferencia de razón, del vicio. Esto es, la afectividad justificada es un vicio moral mirado desde el ángulo del acto propio de la razón, a saber, la argumentación mediante razonamientos.

6. Por último, está la posibilidad de que la conciencia no esté operativa en cuanto a sus funciones más básicas. Tenemos presencia de psicopatología y ausencia de conciencia emocional en sus aspectos más básicos. Es el caso de las psicosis, donde la razón pierde contacto con la realidad, apareciendo todo tipo de manifestaciones como delirio, alucinación, desorientación, despersonalización, entre otros. Cuando hablamos de las funciones más básicas de la razón, nos referimos a la identificación de la realidad en cuanto al tiempo, el espacio, la identificación de objetos de modo claro y distinto, el principio de no contradicción, y otros semejantes.

Disposiciones volitivo-afectivas

Podríamos ahora hacer el ejercicio de relacionar los desórdenes emocionales con la voluntad, particularmente con el acto de elección. La elección determina aquello que ha de hacerse, de manera que inserta desde la libertad del sujeto una conducta, sea una imaginación, una acción externa, emprender un proyecto, etc.

La elección puede relacionarse con la dimensión sensible de las siguientes maneras:

- 1) Podemos elegir actualmente una tendencia emocional desordenada, aunque habitualmente la rechacemos. Esto se llama incontinencia, por cuanto una emoción impulsa a la acción y la voluntad consiente en ese acto, arrepintiéndose posteriormente por no corresponderse con el propósito habitual de la voluntad.
- 2) También es posible elegir actualmente una tendencia emocional desordenada, siendo esta apoyada por la voluntad habitual. Esto coincide con la afectividad justificada, pero acá lo llamamos vicio moral, ya que miramos esta realidad desde la elección de la voluntad. En efecto, el vicio se define como un hábito operativo malo y la operación depende formalmente de la voluntad¹¹.
- 3) Otra posibilidad consiste en tener una tendencia emocional desordenada, pero no elegirla actualmente, conforme a la inclinación habitual de la voluntad. Llamamos a este acto continencia, en cuanto que la emoción es sobrellevada y como contenida por el sujeto desde su voluntad. En el tiempo esto permitirá, entre otras cosas, madurar dicha emoción.
- 4) Por último, es posible que las tendencias emocionales estén ordenadas en una conaturalidad con el bien y que las elecciones refuercen estas tendencias, y viceversa, es decir, que la voluntad se encuentre también ordenada habitualmente y los movimientos emocionales apoyen los actos ordenados de la voluntad. En este estado queda instalada

¹¹ Véase Carlos Cardona, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Navarra 1987.

una dinámica virtuosa del bien que puede crecer hasta el infinito. Es la virtud en un sentido completo, en la medida en que se actúa por razón y con emoción, donde el actuar es de la voluntad, la razón de la inteligencia y la emoción del apetito sensitivo. Las tres facultades alineadas y operando armónicamente.

Relaciones entre las inclinaciones naturales y las emociones principales

Otro aspecto interesante de analizar es la relación entre las inclinaciones naturales y las emociones principales. Las emociones principales disponen a ciertas inclinaciones con más facilidad. Es importante aclarar que esta relación es por vía de disposición, por lo que no necesariamente se verifica en todos los casos. En efecto, en la medida en que las experiencias de vida y las propias decisiones son factores relevantes, puede que estas relaciones no lleguen a actualizarse. Sin embargo, las más de las veces la relación se observa y de cierta forma se manifiesta. Veámoslo con cada una de las emociones:

- Deseo: esta emoción dispone en primer lugar a la búsqueda de aprobación. Ser aprobado es equivalente a ser deseado, por donde se ve que no solo la tendencia al deseo se manifiesta en los propios deseos, sino en ser deseable para otros. La búsqueda de ser aprobado por otros, en definitiva, es un juego de expectativas en que se va ajustando constantemente el propio modo de ser a lo que se considera ese otro valora. Al ser un juego de expectativas y de constante ajuste, el bien está puesto en el futuro más que en el presente. Esta relación estrecha entre el deseo y la aprobación hace que naturalmente sea fácil caer en el vicio de la vanagloria, esto es, poner en el centro de mi valoración afectiva la aprobación de otros. Se instala, por tanto, una dinámica desordenada de buscar captar esa atención a toda costa. Ahora bien, por un lado, la aprobación misma no es la realidad más importante que debiera ser buscada, sino la amistad. Y, por otro lado, lo que más capta la atención y la aprobación son cosas superfluas como tener la última noticia, vestirse de maneras especiales, un cuerpo atractivo, tener talentos, contar historias entretenidas, poseer la última tecnología, lograr *likes* en las redes sociales, etc.

Luego, el deseo dispone también a los bienes materiales, en la medida en que también estos implican un gran atractivo para la vida voluptuosa o de los sentidos. De ahí que quienes tienden al deseo tienen una propensión al materialismo y al consumismo. Es importante advertir que aquello que sostiene la atracción al consumo de los bienes materiales no es tanto el consumo mismo como la expectativa de consumo. Es decir, es una atracción que también está puesta en el futuro. De ahí su relación estrecha con el deseo.

Por otra parte, el deseo dispone al placer y al disfrute, puesto que pone en contacto con un bien futuro, pero que no aspira sino a su posesión. El placer, por su parte, no es otra cosa que un bien poseído por la estimulación adecuada del sentido del tacto. En efecto, placer, alegría y gozo son realidades analógicas; todas se entienden como un bien poseído: el placer a nivel del tacto, la alegría a nivel sensible y el gozo a nivel

espiritual. Ahora bien, dentro de las inclinaciones naturales, el placer se concreta particularmente en la comida y la sexualidad. Ambos bienes estimulan el sentido del tacto. De ahí que muchas personas que tienden al deseo presenten dificultades asociadas al placer, llegando en muchos casos a presentar adicciones, sea al alcohol, la comida, la sexualidad, el juego, las pantallas, entre otros. Otras veces no llega a conductas adictivas, pero se experimenta interiormente la propensión hacia estas realidades.

- **Alegría:** se vincula particularmente con la inclinación a la comida, la sexualidad y la amistad. La relación con la comida y la sexualidad es aún más estrecha que en el deseo. En efecto, el placer y la alegría son modos de poseer el bien, por lo que existe una particular cercanía entre estas realidades. De modo que lo que es aplicable al deseo respecto a la posibilidad de caer en tendencias adictivas es, con mayor razón, aplicable a la alegría.

Por otro lado, existe una inclinación a la amistad, en la medida en que la amistad es el mayor gozo humano y, de la misma manera que el placer, el gozo es analógicamente un movimiento semejante a la alegría. De ahí esa sociabilidad tan natural que se manifiesta en la búsqueda constante de momentos para compartir con amigos. Cuando quien tiende a la alegría está con los amigos pareciera que pasa el tiempo sin darse cuenta.

- **Temor:** se vincula especialmente con la aprobación y los bienes útiles. Al igual que el deseo, el temor mira al futuro, por donde comparte la estrecha relación con estas inclinaciones. Ahora bien, el modo como se vincula es desde la vereda opuesta, a saber, desde el miedo a no contar con los bienes materiales suficientes para cubrir las necesidades básicas de la vida, y de no recibir la aprobación necesaria para vincularse con otros y tener un mínimo de sentimiento de valía. Que la relación sea desde el movimiento opuesto al deseo no es superfluo. En el caso de la relación con los bienes útiles, el desorden se encauza más hacia la retención de bienes, la tacañería y manifestaciones que buscan evitar el perder bienes. En el caso del deseo, se trata de evitar perder la honra, por lo que también las conductas se encauzan hacia un evitar exponerse a situaciones en las que pueda quedar en ridículo, avergonzarse, sentirse humillado, etc.
- **Esperanza/audacia:** estas emociones mueven a la persona a enfrentar y se contraponen al temor que tiende a evitar. Por lo mismo, disponen especialmente a la inclinación a los bienes materiales. La razón está en que el enfrentar imprime una mentalidad práctica que busca solucionar los problemas o amenazas que se presentan. Esta mentalidad práctica y enfocada en lo útil pone en contacto con el valor del trabajo. A su vez, como fruto del trabajo se obtiene dinero y, con ello, bienes útiles. Así, audacia, eficacia, trabajo, bienes útiles, son conceptos que están estrechamente relacionados, teniendo en la audacia su punto de apoyo.
- **Tristeza:** se vincula especialmente con la inclinación a la amistad. Esta relación ocurre porque la tristeza mueve a la introversión, lo cual provoca que la persona se

ponga en contacto con los valores profundos y auténticos de la vida humana. Así como por la oscuridad se conoce la luz, por la tristeza, que es la reacción ante un mal presente, se conoce el bien que ha de poseerse. Ahora bien, siendo el máximo bien la amistad, quien tiende a la tristeza se inclina con facilidad a tal bien que intuye afectivamente es lo más grande. Por la misma razón, la privación de esta inclinación en su doble aspecto, a saber, acidia y envidia, se vinculan estrechamente con la tristeza. La acidia es una tristeza por el bien espiritual y la envidia una tristeza por el bien ajeno. Al ser ambos vicios formas de tristeza, es evidente su relación. Ahora bien, por parte de la acidia, la tristeza va avanzando en un proceso de desesperación de todo bien que implique salir de sí mismo para hacer un bien a otro, proceso que luego da paso a una huida de la misma tristeza por medio de la inquietud, la curiosidad y el activismo. Por parte de la envidia, la tristeza avanza hacia un abajar al otro mediante la murmuración, la calumnia, la injuria y actos de este tipo, para llegar finalmente al odio hacia los demás toda vez que opacan el propio bien.

- Ira: se relaciona de un modo especial con la inclinación a la justicia y a la excelencia. A la justicia en la medida en que comparten un mismo objeto, puesto que la ira es un movimiento ordenado a superar las injusticias. Por lo mismo, una persona que tiende a esta emoción puede caer fácilmente en la ira como vicio, volviéndose una persona airada, implacable, carente de compasión, con hinchazón de espíritu, violenta y otras manifestaciones de este tipo. Se desordena así la búsqueda del derecho, volviéndose rígida. Por otro lado, la ira dispone a la excelencia o la perfección, en la medida en que cuando una persona está enojada, en virtud de esa emoción no se retrocede. Por ejemplo, dos personas enojadas se dicen ofensas mutuamente en una escalada de violencia, la cual solo se detiene por otra emoción, como el temor ante la posibilidad de que la discusión escale tanto que termine a los golpes o por vergüenza a lo que podrían decir las demás personas, etc. Es decir, la ira siempre enfrenta, remonta, escala. Dicho de otra manera, se pone «por sobre» el otro. Esto es necesario cuando se desea corregir o poner un límite. En el desorden de la ira este estar «por sobre» se vuelve rígido e imprime una mentalidad, en virtud de la cual la experiencia suele aparecer frente a los ojos dicotómicamente: ser inferior/ser superior, ser más/ser menos, ser perfecto/ser imperfecto. Evidentemente, la tendencia es a querer ser más y evitar ser menos, por lo cual se ve clara la relación entre la ira y la perfección o excelencia. Al desorden de esta inclinación lo llamamos soberbia; y en el plano psicológico, narcisismo.

Es importante considerar que, como el objeto de estas consideraciones son la psicopatología y el mal moral, la conexión que hemos establecido entre estas emociones y las inclinaciones naturales están centradas en el desorden. No obstante, un estudio más completo nos llevaría a considerar de qué modo cuando dominan estas emociones, en un sentido positivo, permiten que se desarrolle más la persona en cuanto a las inclinaciones que están más estrechamente relacionadas a esa emoción. Solo por dar dos ejemplos, la inclinación a la ira permite que, por vía de la excelencia, se realice con más vigor el valor de la autoridad y de la justicia; mientras la inclinación al deseo permite que, por vía de la inclinación a la aprobación, brille con más claridad la capacidad de persuasión, presentando el bien de un modo más atractivo.

Consideraciones finales

La psicopatología y el mal moral son dos privaciones de perfecciones análogas, como lo son la salud psíquica y el bien moral, respectivamente. Que la relación sea análoga quiere decir que, bajo cierto aspecto, son nociones que comparten puntos en común y, bajo otro aspecto, son diferentes. Esto permite establecer múltiples relaciones.

Ambas son privaciones de la dimensión operativa, lo cual puede prestarse muchas veces para confusiones. Por ejemplo, a una persona que le cuesta concentrarse puede resultarle difícil distinguir si su problema es que no está esforzándose todo lo necesario o que el obstáculo viene en realidad por el lado emocional. Esta duda se vuelve más acuciante mirada desde fuera, por los demás. En efecto, en la consulta psicoterapéutica es común que las personas se molesten con otros juzgando mala intención —problema moral—, en circunstancias que, luego de una entrevista, es posible comprobar que la naturaleza del problema era emocional —psicopatología—. No deja de ser cierto que a veces ocurre lo contrario: por ejemplo, una mamá pide ayuda al psicólogo por su hija que vive en una situación de promiscuidad sexual, considerando que es porque tiene una baja autoestima, y luego de entrevistar a la hija el terapeuta se da cuenta de que dicha conducta es más bien justificada por ella desde una visión de mundo, de acuerdo a la cual la sexualidad no reviste ninguna importancia particular. La situación es aún más compleja si consideramos que ambas disposiciones pueden estar presentes de modo concomitante.

Aunque la realidad se presente la mayor parte de las veces como un entramado donde los niveles psicológico y moral están entremezclados, es también cierto que es importante distinguir cuando en un sujeto prima más una disposición moral o psicopatológica. Ello nos dará la aproximación necesaria para seleccionar las herramientas correctas, porque ciertamente un tipo de problemas tiene un abordaje distinto que el otro. Para realizar correctamente este ejercicio diagnóstico es importante primero captar que, aunque en la realidad están entremezcladas, en cuanto categorías son perfectamente distinguibles. Pero no es posible distinguir si con anterioridad el terapeuta no alcanza, en un ejercicio teórico, la comprensión formal de una categoría y otra.

Por su parte, tanto el apetito sensitivo como la voluntad nos ponen enfrente de su materia propia. En el caso del apetito sensitivo, las emociones; y en el caso de la voluntad, las inclinaciones naturales. Emociones e inclinaciones naturales son realidades que pueden encontrarse desordenadas en la vida, en un sentido moral o psicopatológico. Pensemos en una persona que tiene un desorden psicopatológico de la alegría, en cuanto que experimenta una dificultad para profundizar en los vínculos buscando vivir en un permanente disfrute. Si esta persona no justifica su desorden tendrá una psicopatología y no un desorden moral. Pero si esta persona justifica su modo de vivir la vida con razones pensadas que provienen de un modo de concebir las relaciones, entonces tendremos no solo una psicopatología, sino también un vicio. El mismo ejercicio podríamos realizar con las inclinaciones naturales: una persona puede tener un problema respecto a la inclinación a los bienes útiles. Pero esto puede presentarse a modo de psicopatología o de vicio moral. En efecto, es distinto si una persona lucha contra su deseo desordenado por tener más bienes de los que necesita, que si justifica esta

tendencia en una ideología materialista en la que el ser humano es feliz o vale por lo que tiene. Así, podemos descubrir que emociones e inclinaciones naturales nos proveen de conceptos que permiten iluminar de un modo rico e inmensamente útil la dimensión operativa humana.

Si se observa bien, de modo transversal a nuestro planteamiento, existe una continuidad entre los primeros principios filosóficos y la práctica clínica. Con ello, podemos comprobar la verdad de la máxima tomista: «El estudio de la sabiduría es el más perfecto, sublime, *útil* y deleitable de todos los estudios humanos»¹². Reparemos especialmente en la utilidad que reviste el estudio de la metafísica o la sabiduría. Si nos convencemos de esto, podremos aprovechar para la psicología clínica el valor de un conocimiento teórico alcanzado mediante un ejercicio de buena deducción, esto es, un conocimiento que va de lo general a lo particular, aunque en un permanente diálogo con la experiencia.

Esta última es una consideración más bien metodológica. En base a ella es posible extender este modo de proceder y de avanzar en el conocimiento, más allá de la psicopatología y el mal moral, a muchos otros aspectos de la psicología clínica que es imperioso abordar. Para esto es importante contar con principios filosóficos verdaderos y probados en la experiencia a lo largo de los años. Con razón decía Magda Arnold:

Sabemos que la verdad está ahí para ser hallada, tanto en la ciencia como en la filosofía. También sabemos que podemos encontrar la verdad a través de una reflexión paciente y rigurosa basada en premisas válidas, en inferencias sobre hechos comprobados. ¿Por qué no construir sobre nuestra base segura? ¿Por qué no tomar los hechos donde los encontremos y desarrollar nuestras teorías que expliquen estos hechos de una manera coherente? ¿Por qué debemos seguir adaptando o bautizando los sistemas de otros y aventurarnos en la tarea imposible de desentrañar conceptos y métodos científicos a partir de supuestos filosóficos falsos?¹³.

Y podemos concluir también con Arnold: «Poseemos una filosofía que ha superado el juicio del tiempo [...] La ciencia moderna puede beneficiarse de la *philosophia perennis*, y esta última puede enriquecerse también de la más inconcebible fuente moderna»¹⁴.

12 Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentes*, I, 2. Las cursivas son nuestras.

13 Magda Arnold, *The Psychologist in the intellectual Apostolate*, en Magda B. Arnold papers (Caja M2290 Carpeta 3), Archives of the History of American Psychology, The Center for the History of Psychology, University of Akron, Ohio (s/f), p. 1. Citado en S. Parenti, Magda Arnold, *Psicóloga de las emociones*, Pequeño Monasterio, España 2017, p. 167.

14 Magda Arnold, *Opportunity for Catholic Scholarship*, en Magda B. Arnold papers (Caja M2290, Carpeta 1), Archives of the History of American Psychology, The Center for the History of Psychology, University of Akron, Ohio, p. 9. Citado en S. Parenti, Magda Arnold, *Psicóloga de las emociones*, Pequeño Monasterio, España 2017, p. 166.

JOSEPH FRÖBES Y LA INTEGRACIÓN DE LA PSICOLOGÍA CON LA FE

Dr. Walter Lizandro Arias Gallegos
Profesor auxiliar a tiempo completo
Universidad Católica San Pablo

Hablar de psicología y fe nos conduce a discursos variados en los que, por un lado, se plantea la imposibilidad de desarrollar una psicología sobre la base de la antropología cristiana, dado su desarrollo secular, positivista y naturalista al margen de la fe¹; y por otro, se nos invita a la integración cuidadosa y coherente de los conocimientos teológicos y los avances científicos de la psicología². En tal sentido, han sido varios los psicólogos y hombres de fe que han hecho contribuciones a la psicología científica, sólidas y consistentes con la fe católica a través de una metodología científica³.

Uno de estos psicólogos ha sido Joseph Fröbes (1866-1947), sacerdote jesuita que trabajó por la integración de la psicología filosófica con la psicología experimental. La relevancia de su obra ha sido destacada por diversos historiadores de la psicología, independientemente de su credo o su visión de la psicología. Su autobiografía, por ejemplo, fue incluida en el tercer volumen de *History of psychology in autobiography* de Carl Murchinson⁴; y dentro de una relación de 1 040 autores con aportes históricamente relevantes para la psicología entre 1600 y 1967, Fröbes se ubica con un puntaje de 16 (sobre 27) entre los 538 más importantes, según un análisis historiográfico realizado por tres de los fundadores de la historia de la psicología como disciplina especializada⁵. De este modo, se corrobora lo anteriormente señalado, sobre su peso académico en la psicología. Pero ¿quién es Joseph Fröbes?, ¿cuál fue su aporte a la psicología?, ¿y cómo consiguió integrar la fe y la razón en un discurso psicológicamente coherente?

Joseph Fröbes nació el 26 de agosto de 1866 en Betzdorf (Alemania), y sería el primer y más distinguido psicólogo católico alemán⁶. Su padre fue Anton Fröbes y su madre Josefa Westphal, ambos provenientes de Bonn. Su abuelo materno fue un migrante protestante de

1 Martín Bobgan y Deidre Bobgan, *El fin de la «psicología cristiana»*, Llamada de Media Noche, Puerto Alegre 2009.

2 Juan Pablo II, *Fides et ratio, Sobre las relaciones entre la fe y la razón*, Epinconsa, Lima 2007.

3 Véase Enrique Misiak y Virginia Standt, *Los católicos y la psicología. Anotaciones históricas*, Juan Flors (ed.), Barcelona 1955.

4 Carl Murchinson (ed.), *History of psychology in autobiography*, vol. 3, Clark University Press, Worcester 1936.

5 Edith L. Annin, Edwin G. Boring y Robert I. Watson, «Important psychologists, 1600-1967», en *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, vol. 4, 1968, pp. 303-315.

6 Véase Enrique Misiak y Virginia Standt, *Los católicos y la psicología*, ob. cit., p. 120.

Sajonia, que se convirtió al catolicismo. Su padre era ingeniero y por motivos laborales se mudó a Betzdorf, donde nació Fröbes. Josef estudió en una escuela pública desde la edad de cinco años, pero luego sus padres lo colocaron en un colegio católico en Darmstadt, donde se mudaron; para luego ubicarlo en un colegio jesuita cerca de Austria. Entre 1877 y 1882 Fröbes viviría sus más memorables años de juventud, debido a su contacto con la religión y la espiritualidad jesuita. Y es precisamente en 1882, cuando tenía dieciséis años, que ingresa a la Compañía de Jesús, tras haber decidido que su vocación se hallaba en el sacerdocio. Allí siguió algunos años de estudios filosóficos, teológicos y humanísticos; pero también estudió física y matemática, siendo atraído por las teorías de Dressel y Poisson, respectivamente. Aunque siempre estuvo orientado por la filosofía escolástica de Aristóteles y la teología de Santo Tomás de Aquino. Para 1889 siguió cinco años de magisterio enseñando matemáticas, física y química en un *Gymnasium*⁷.

El dos de febrero de 1900 Fröbes es ordenado sacerdote y empezó a enseñar filosofía, cuando casualmente leyó un texto de Wilhelm Wundt (1832-1920) publicado en *Philosophische Studien*, revista que Wundt editó desde 1881⁸, y se interesó por la psicología. Pero como tenía dos hermanos estudiando en Göttingen se trasladó allí, y se formó bajo la influencia de Georg Ellias Müller (1850-1934), el máximo representante de la psicofísica después de Gustav Theodore Fechner (1801-1887). En Göttingen Fröbes investigó sobre los campos visuales y la percepción del peso⁹, y bajo la dirección de Müller publicó una investigación titulada «Las diferencias perceptibles sensitivas en los campos de la percepción de la vista y del peso»¹⁰. En esos años, Narziss Ach (1871-1946) era asistente de Müller, y luego sería su sucesor. Cuenta Fröbes que con ambos adquirió mucha experiencia práctica, hasta que pudo contar con un laboratorio para hacer sus investigaciones en psicofísica. Combinó, además, sus estudios en este campo con la filosofía de Husserl. Luego, en 1904, estudió un tiempo con Wundt en el laboratorio de Leipzig y tomó las clases de un Wundt que bordeaba los setenta años, y llevó cursos de laboratorio con Wilhelm Wirth (1876-1952), experimentando con las ilusiones táctiles de Spearman.

Después de esto, pasó a ser profesor de filosofía en el Colegio de San Ignacio de Valkenburg, en Limburg (Holanda), donde creó un laboratorio de psicología experimental, en el que trabajó por más de veinte años. Durante este periodo participó de diversos eventos académicos. Por ejemplo, en 1927 asistió al Congreso de Psicología en Roma, donde leyó una ponencia en la que refutaba el determinismo y resaltaba el libre albedrío. También escribió varias de sus obras más representativas, algunas sobre psicología especulativa y otras sobre psicología experimental. En ese sentido, Fröbes fue partidario, a diferencia del cardenal Desiré Mercier (1851-1926)¹¹, de distinguir entre la filosofía y la psicología, distinción que había sido ya planteada por Christian Wolff (1679-1754) quien, en el siglo XVIII, desde una perspectiva racionalista, escribió sobre la psicología racional¹² y la psicología empírica¹³.

7 Lug. cit.

8 Robert Brenann, *Historia de la psicología según la visión tomista*, Ediciones Morata, Madrid 1969.

9 Joseph Fröbes, «Autobiografía», en Carl Murchinson (ed), *History of psychology in autobiography*, vol. 3, Clark University Press, Worcester 1936, pp. 121-152.

10 Véase Enrique Misiak y Virginia Standt, *Los católicos y la psicología*, ob. cit., p. 130.

11 Desiré Mercier, *The origins of contemporary psychology*, P. J. Kenedy & Sons, Lovaina 1918.

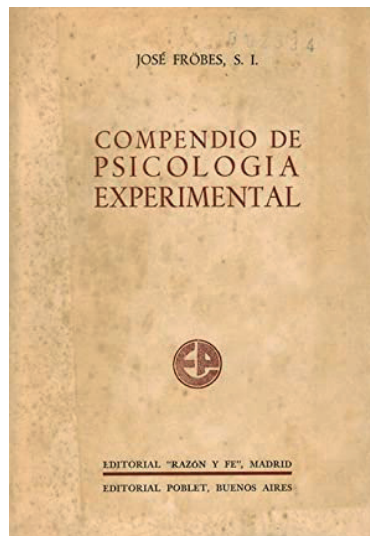
12 Christiano Wolfio, *Psychologia Rationalis Methodo Scientifica Pertractata*, Frankfurt 1740.

13 Christiano Wolfio, *Psychologia Empirica Methodo Scientifica Pertractata*, Frankfurt 1782.

Fröbes, sin embargo, no consideraba que la psicología empírica o experimental fuese mejor que la psicología filosófica o especulativa, sino que ambas se complementan, y que cada cual tiene su propio dominio temático, aportándose mutuamente. Una empresa similar fue la que desarrolló el sacerdote jesuita Michael Maher (1860-1918), quien trató de integrar la psicología con la filosofía en su texto *Psicología empírica y racional* publicado en 1890¹⁴, pero mientras Maher se centró en la psicología inglesa, Fröbes se enfocó en la psicología alemana. Además, su obra consiguió integrar ambos aspectos de la psicología, aunque publicó libros sobre estas temáticas por separado. De este modo, en 1905 se publicó *Experimentelle Psychologie*, un pequeño texto guía de 220 páginas, en el que analiza la percepción espacio-temporal, la imaginación, la conciencia, la memoria, las emociones superiores, la voluntad y las patologías mentales, entre otros temas. Para su segunda edición, el texto se expandió a 540 páginas y se publicó en 1908. A su vez, en 1915, se publicaría el primer tomo de una versión más extendida bajo el título de *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*¹⁵, cuyo segundo volumen apareció en 1920. Curiosamente, nunca apareció una versión en inglés de esta obra, pero sí una en español con el título de *Compendio de psicología experimental*¹⁶, gracias a la casa editorial madrileña Razón y Fe. Esta edición está basada en la versión abreviada de su *Lehrbuch der experimentellen Psychologie* que se publicó originalmente en 1937 como *Compendium psychologiae experimentalis*.

Figura 1

Compendio de Psicología Experimental



Este libro, que pudiéramos decir es más un texto de psicología general, ya que no contenía los temas técnicos de la ejecución de experimentos propios de los manuales experimentales, aunque sí estaba plagado de ejemplos de diversos experimentos psicológicos y psicofísicos, muestra una división de la psicología en psicología filosófica —especulativa o metafísica— y la psicología experimental —o empírica—. La primera investiga las cuestiones de la sustancialidad del alma, la relación entre cuerpo y alma, el paralelismo psicofísico, la libertad y la inmortalidad del alma humana. Mientras que la segunda, que es a lo que se dedica el texto,

14 Michael Maher, *Psychology: empirical and rational*, 9.^a ed., John Griffin, Gran Bretaña 1940.

15 Joseph Fröbes, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, Herder & Co., Alemania 1923.

16 José Fröbes, *Compendio de psicología experimental*, Editorial Razón y Fe, S. A., Madrid 1961.

describe, ordena y establece regularidades de diversos fenómenos psíquicos, sobre la base de la lógica inductiva y las leyes especiales y generales de la ciencia. Fröbes define la psicología entonces como «la ciencia que por medio de la observación y el experimento investiga los fenómenos psíquicos y sus leyes»¹⁷. Es decir, tiene una concepción de psicología muy similar a la de Franz Brentano (1838-1917), sacerdote apóstata que definió a la psicología como «la ciencia de los fenómenos psíquicos»¹⁸. Asimismo, no obstante referirse a la observación y al experimento, en la definición de Fröbes la observación alude a un sentido genérico, pues comprende una diversidad de metodologías de carácter no manipulativo, mientras que la experimentación se distingue por su naturaleza activa en la provocación de fenómenos.

Es sumamente notorio que Fröbes pone, en este texto, especial atención a la investigación psicofísica, ya que casi la mitad del mismo se enfoca en las diversas modalidades sensoriales de la sensación y la percepción y las respectivas investigaciones experimentales desarrolladas en cada caso. Temas estos que dominaba por su experiencia formativa e investigativa, y campo dentro del cual será considerado como uno de los autores más respetados¹⁹; junto con su discípulo, el también sacerdote jesuita, Johannes Lindworsky (1875-1939), que fue profesor en las universidades de Colonia y Praga, y publicó cinco libros entre 1919 y 1936²⁰, uno de los cuales sería *Psicología experimental*²¹, en el que tiene varios apartados sobre la voluntad y su abordaje experimental. En ese sentido, aunque Wundt también ensayó una aproximación experimental hacia la voluntad, producto del cual surgiría su teoría tridimensional de los sentimientos²², Lindworsky se basó más en autores como Brentano, cuya influencia sería decisiva en la escuela de Würzburg. Así pues, tanto Fröbes como Lindworsky marcaron distancia con Wundt, aprendiendo de sus métodos, pero rechazando su postura antiescolástica. Misiak y Standt²³ nos explican al respecto que, aunque varios autores y psicólogos católicos se formaron con Wundt en Leipzig, se orientaron más tarde por la psicología desarrollada en Würzburg; que no solo tenía un mayor interés en el estudio experimental de los fenómenos psíquicos superiores, sino que también tendría una mayor fundamentación teórica en la fenomenología, ya que Wundt se centraba en los procesos mentales inferiores desde una perspectiva analítica y asociacionista. De hecho, si bien Fröbes valoraba el papel de Wundt en el desarrollo de la psicología, sostenía que el verdadero fundador de la psicología científica era Gustav Fechner, tal y como otros autores lo han señalado²⁴. Puede decirse que tanto Fröbes como Lindworsky fueron los máximos representantes católicos de la psicología experimental europea, que dieron continuidad a los planteamientos de matriz tomista con la introducción de recursos empíricos para fundamentar la tradición católica con evidencia experimental²⁵. Ambos, además, fueron referentes clave en psicología neoescolástica que se desarrolló en

17 Allí mismo, p. 8.

18 Franz Brentano, *La psicología desde un punto de vista empírico*, Revista de Occidente, Madrid 1935, p. 45.

19 Dejan Todorović, «What are visual illusions?», en *Perception*, vol. 49, nro. 11, 2020, pp. 1128-1199.

20 Graham Richards, *Psychology, religion, and the nature of the soul*, Springer, Estados Unidos 2011, p. 27.

21 Johannes Lindworsky, *Psicología experimental*, Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao 1963.

22 Wilhelm Wundt, *Compendio de psicología*, La España Moderna, Madrid 1896.

23 Véase Enrique Misiak y Virginia Standt, *Los católicos y la psicología*, ob. cit.

24 Véase Walter Arias, «Fe y razón en psicología: Tres casos históricos de ruptura con la fe y sus repercusiones epistemológicas», en *Kénosis*, vol. 8, nro. 15, 2020, pp. 114-145.

25 Marina Massimi, «Apropriações da psicologia experimental por dois autores jesuitas nas primeiras décadas do século XX», en *Trends in Psychology*, vol. 26, nro. 1, 2018, pp. 481-494.

Latinoamérica, sobre todo en Argentina²⁶ y Brasil²⁷, donde sus textos se utilizaron como lectura obligada en diversas universidades de estos países.

Ahora bien, volviendo a Fröbes, su psicología experimental reposa en diversas obras clásicas de la psicofísica y la neurofisiología de autores tales como Wilhelm Wundt²⁸, Georg Müller²⁹, Theodore Ziehen (1862-1950)³⁰; pero no descuida el estudio de los fenómenos superiores, para lo cual recurre a Hermann Ebbinghaus (1850-1909)³¹, Oswald Külpe (1862-1915)³², y sobre todo, a la psicología tomista, que se hace evidente en diversos temas como el intelecto, los afectos, la voluntad, los hábitos y el carácter. Su visión holista le lleva a considerar a la persona como la totalidad de disposiciones y hábitos de la voluntad, y a criticar a la psicología asociacionista que limitaba el desarrollo de una psicología espiritual³³. En tal sentido, Fröbes publicó varios trabajos sobre psicología filosófica. Su *Psychologia sensitiva*³⁴ aparece originalmente en 1908 y en 1911 publicó su *Psychologia rationalis*³⁵. Unos años más tarde, en 1927 se publicó *Psychologia speculativa*³⁶ en dos tomos, y en 1933 ambos volúmenes se juntaron en uno solo bajo el título *Cursus brevior Psychologiae speculativae*³⁷. También publicó en 1940, el libro *Tractatus logicae formalis*³⁸, con el sello editorial de la Pontificia Universidad Gregoriana. Esta obra de gran valor epistemológico, compara los procesos psicológicos del juicio y los aspectos metodológicos del razonamiento lógico, pero según Misiak y Standt³⁹ esta obra recibió una crítica negativa de parte de algunos autores, aunque esto se debió más a su forma de redacción que a su contenido.

Las relaciones de Fröbes con la Pontificia Universidad Gregoriana fueron muy fructíferas, no solo porque la universidad era de la orden de los jesuitas, sino que dictó algunos cursos de psicología experimental. Durante su estancia en Roma conoció también a Sante De Sanctis (1862-1935), reconocido psiquiatra italiano, y a Agostino Gemelli (1878-1959), rector de la Universidad Católica de Milán. Ambos católicos con una prolífica e influyente obra psicológica y psiquiátrica. De Sanctis fue discípulo de Giuseppe Sergi (1841-1936), considerado como el primer psicólogo italiano⁴⁰, que publicó originalmente en 1873 *Principi di Psicologia*⁴¹, y en 1885 fundó el primer laboratorio de psicología experimental en el Instituto de Antropología de Roma. Bajo su influencia, De Sanctis publicó varios libros sobre temas como el sueño, la psicología experimental y la conversión religiosa⁴². Mientras que Gemelli se formó con Camilo Golgi (1844-1926), ganador del Premio Nobel de Fisiología en 1906, premio que compartió

26 María Andrea Piñeda, «La filosofía neoescolástica en la formación de psicólogos argentinos. El caso de la Universidad Nacional de Cuyo, sede San Luis: 1958-1966», en *Fundamentos de Humanidades*, vol. 4, nros. 7/8, 2003, pp. 79-101.

27 Marina Massimi, *História da psicologia no Brasil*, Editorial Pedagógica Universitaria, São Paulo 2004.

28 Wilhelm Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1893.

29 Georg Elias Müller, *Abriß der Psychologie*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1924.

30 Theodor Ziehen, *Introduction to physiological psychology*, Swan Sonnenschein, & Co., Londres 1899.

31 Hermann Ebbinghaus, *Psychology an elementary textbook*, D. C. Heath & Co. Publishers, Boston 1908.

32 Oswald Külpe, *Outlines of Psychology*, Macmillan Co., Nueva York 1921.

33 Véase Enrique José Fröbes, *Compendio de psicología experimental*, ob. cit.

34 Véase Marina Massimi, «Apropriações da psicologia experimental por dois autores jesuitas nas primeiras décadas do século XX», ob. cit.

35 Véase Joseph Fröbes, «Autobiografía», ob. cit.

36 Joseph Fröbes, *Psychologia speculativa*, Tomos I y II, Herder, Friburgo 1927.

37 Véase Enrique Misiak y Virginia Standt, *Los católicos y la psicología*, ob. cit.

38 Joseph Fröbes, *Tractatus logicae formalis*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1940.

39 Véase Enrique Misiak y Virginia Standt, *Los católicos y la psicología*, ob. cit.

40 Henryk Misiak y Virginia Staudt, «Psychology in Italy», en *Psychological Bulletin*, vol. 50, nro. 5, 1953, pp. 347-361.

41 Giuseppe Sergi, *Principi di psicologia*, Fratelli Dumolard Editori, Milán 1894.

42 Véase Henryk Misiak y Virginia Staudt, «Psychology in Italy», ob. cit.

con Santiago Ramón y Cajal (1852-1934), por sus contribuciones al estudio de la neurona⁴³. Gemelli en un inicio se interesó por autores materialistas, pero en 1906 se hizo sacerdote franciscano y cultivó la psicología experimental tras obtener su doctorado en la Universidad de Lovaina en 1911. Fue influenciado por autores como Oswald Külpe y Friedrich Kiesow (1858-1940), con quien fundaría el *Archivio di Psicologia, Neurologia e Psichiatria*. Gemelli fundó, además, la *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, la revista *Vita e Pensiero*, la *Rivista del Clero Italiano*, la revista *Fiamma Viva* y la *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*. También fue muy cercano al papa Pío XI, quien lo haría presidente de la Pontificia Academia de Ciencias. Después de la Primera Guerra Mundial, Gemelli organizó y dirigió el Laboratorio de Psicología Aplicada a la Educación en 1919, pero sus más notables contribuciones se dieron en el campo del lenguaje a través de sus estudios de registros electroacústicos; aunque también tiene trabajos publicados sobre psicometría, psicología infantil, psicología social, psicología industrial y gerontología. Entre sus obras más importantes se tiene *Introduzione alla psicologia*, publicado en 1947, con el sacerdote Giorgio Zunini (1903-1977) como un texto de psicología general; *Psicologia*, publicado en 1950, como un texto de historia y sistematología de la psicología; *La psicologia applicata all'industria*, en 1944, como un texto de psicología aplicada al trabajo⁴⁴.

Ahora bien, como ya hemos dicho, la psicología de Fröbes integraba diversos aspectos de la psicología científica y la psicología filosófica. Por ejemplo, su *Psychologia sensitiva* se dividía en la teoría general de la sensación y la teoría específica de la sensación. En la primera abarca lo sensitivo y en la segunda lo afectivo; incluyendo las diversas formas de sensación en relación con otros fenómenos psíquicos como las percepciones, las emociones y los deseos. Siguiendo, además, el esquema tomista, con el que confronta las teorías de autores como Jacques Loeb (1859-1924)⁴⁵, Wundt, Francis Galton (1822-1911)⁴⁶ y Edward Thorndike (1874-1949)⁴⁷. En tal sentido, Fröbes estuvo a favor del desarrollo de la psicología comparada, como campo de investigación especializado dentro de la psicología, pero con la finalidad de que, a través del conocimiento de la psicología animal, pudiéramos comprender y diferenciar, en sus formas más simples, los fenómenos análogos en el hombre. Así, en su *Psychologia rationalis*, Fröbes se centra en las funciones psíquicas superiores, que son propias de la persona humana, y que abarcan la memoria, el lenguaje y el pensamiento⁴⁸. Consideraba, además, que la escuela de Wüzburg liderada por Külpe, fue la primera en dedicarse al estudio sistemático y experimental del pensamiento; y veía en los hallazgos de la psicología experimental alemana la confirmación de los planteamientos hechos por autores clásicos como Platón y Aristóteles. Entre ambas, la psicología sensitiva y la psicología racional, su *Psychologia speculativa*, conectaba la psicología sensitiva general y la psicología sensitiva específica a través de los hábitos, tomando como modelo la visión tomista⁴⁹. Todas estas obras fueron escritas en latín, ya que Fröbes dominaba varios idiomas, entre ellos el alemán, el inglés, el francés, el italiano, el español, el griego y el latín.

43 Andrew Wickens, *A History of the Brain. From Stone Age Surgery to modern Neuroscience*, Taylor & Francis Group, Reino Unido 2015.

44 Véase Enrique Misiak y Virginia Standt, *Los católicos y la psicología*, ob. cit.

45 Jacques Loeb, *Forced movements tropisms, and animal conduct*, The Washington Square Press, Filadelfia 1918.

46 Francis Galton, *Inquiries into human faculty and its development*, The Macmillan Company, Londres 1883.

47 Edward Thorndike, *Animal intelligence. Experimental studies*, The Macmillan Company, Nueva York 1911.

48 Joseph Fröbes, «Autobiografía», ob. cit.

49 Véase Josepho Fröbes, *Psychologia speculativa*, ob. cit.

Un aspecto nodal de sus elucubraciones, tal y como pasó con Lindworsky⁵⁰, fue el de la voluntad y el libre albedrío. Fröbes se oponía al determinismo, aunque reconocía que no todo acto de voluntad puede ser considerado como libre, ya que los hábitos, si bien son actos voluntarios, pueden convertirse hacia los vicios cuando se orientan hacia el mal. Al respecto Fröbes señala que:

Si la libertad de la voluntad está establecida, las consecuencias son múltiples. Entonces, debe ser falso que cada acto voluntario está determinado ambiguamente por el mandato de una cognición no libre; como es imposible que la voluntad siga necesariamente lo que es reconocido como la mejor opción. Desde un punto de vista filosófico, es especialmente importante para los problemas generales de las facultades mentales si las facultades del alma están separadas en entidades que difieren en su naturaleza del alma misma. La decisión en este aspecto no carece de importancia para la concepción de la sustancia⁵¹.

Como se aprecia, la concepción de Fröbes es sustancialista, con implicancias tanto para la psicofísica y la psicología, como para la filosofía y la teología. Su obra tiene, pues, relevancia epistemológica, como fundamento para la práctica de la ciencia y la filosofía, en tanto que se nos presenta como un intento por sistematizar e integrar diversas formas de conocimiento, sin caer en reduccionismos fisiológicos. En resumen, Fröbes desarrolla una psicología experimental compatible con la tradición cristiana y los conocimientos filosóficos y teológicos sobre el psiquismo. Tuvo, asimismo, mucho cuidado en no caer en contradicciones, como ocurrió con muchos otros psicólogos católicos que pretendieron integrar diversas teorías psicológicas con la fe⁵². Lamentablemente, el 24 de marzo de 1947, Fröbes fallece en Colonia, Alemania, y debemos decir, que a pesar de la magnitud de su obra y de ser considerado un pionero de la psicología experimental, y principalmente de la psicología católica, diversos tratados de historia de la filosofía⁵³ o de la psicología⁵⁴, con base en la antropología cristiana, no le han considerado entre sus páginas o solamente le han mencionado de forma superficial⁵⁵; lo cual es, a nuestro parecer, una terrible omisión. Por ello, hemos querido presentar de forma sintética, la vida y obra de uno de los sacerdotes jesuitas más relevantes en la historia de la psicología, que con sus ideas e investigaciones apuntó hacia una integración de la psicología, la filosofía, la teología y la epistemología.

Consideramos, en ese sentido, que la formación del psicólogo desde una perspectiva católica, debe hacer un esfuerzo académico por integrar los conocimientos psicológicos con los fundamentos de la antropología cristiana; lo cual demanda de una constante revisión epistemológica y de un análisis reflexivo profundo de los avances científicos de la psicología a la luz de la fe⁵⁶. Ello supone vencer diversos obstáculos como una visión antirreligiosa de la psicología y una postura anticientífica de la religión, procurando un diálogo fecundo entre la fe y la razón, que trascienda a la práctica profesional del psicólogo⁵⁷. Ejemplo de todo

50 Johannes Lindworsky, *Der Wille. Seine Erscheinung und seine Beherrschung*, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1921.

51 Véase Joseph Fröbes, «Autobiografía», ob. cit., p. 150.

52 Robert Kugelmann, «Imprimi potest: Roman Catholic censoring of psychology and psychoanalysis in the early 20th century», en *History of the Human Sciences*, vol. 27, nro. 5, 2014, pp. 74-90.

53 Julián Marías, *Historia de la filosofía*, Alianza Editorial, México 1991.

54 Juan Manuel Burgos, *Historia de la psicología*, Ediciones Palabra, Madrid 2014.

55 Véase Robert Brenann, *Historia de la psicología según la visión tomista*, ob. cit.

56 Rob Rhea, «Exploring spiritual formation in the Christian academy: The dialects of church, culture, and the larger integrative task», en *Journal of Psychology and Theology*, vol. 39, nro. 1, 2011, pp. 3-15.

57 Mark McMinn, Michael Vogel y Laura Heyne, «A place for the church within professional psychology», en *Journal of Psychology and Theology*, vol. 38, nro. 4, 2010, pp. 267-274.

ello fue Joseph Fröbes, de modo que, como sugerencia, sería muy conveniente introducir su texto *Compendio de psicología experimental* en la enseñanza de la psicología en las unidades católicas, así como revisar su vida y obra, incorporándolo en los contenidos de cátedras de psicología general, historia de la psicología, filosofía de la ciencia, etc. En consecuencia, de ello se desprende también la necesidad de traducir al español sus textos escritos en latín, ya que posiblemente por esta razón su obra no ha gozado de la debida difusión y valoración académica dentro de la comunidad de psicólogos católicos.

RUDOLF ALLERS Y SUS APORTES A LA PSICOLOGÍA

Dra. María Lorena Diez Canseco Briceño
Directora del Departamento de Psicología
de la Universidad Católica San Pablo

Introducción

Rudolf Allers (Viena, 1883 - EE.UU., 1963), filósofo y psiquiatra católico de origen judío, proveniente de una familia muy culta, desde niño recibió una formación humanista que sentó las bases de su trayectoria académica futura. Desde su labor académica y de asistencia médica, procura dar a la «psicoterapia una sólida base filosófica»¹, para así poder brindar respuestas válidas ante la gran necesidad del ser humano de conocerse y comprenderse en su totalidad; para ello, toma el pensamiento de Santo Tomás de Aquino como base de la comprensión del psiquismo humano, tanto normal como anormal².

Allers cuestiona de manera crítica los postulados del psicoanálisis, siendo posteriormente discípulo de Alfred Adler, pero debido a posturas opuestas sobre todo en lo relacionado al intento de comprender a la persona no solo desde una perspectiva meramente empírica³, es que se separa de la propuesta adleriana de la psicología individual, tomando muchos puntos de la misma, pero integrándolos desde una perspectiva católica⁴; así mismo recibe influencia de la fenomenología de Husserl y Scheler, lo que unido a la influencia de Aristóteles y Santo Tomás⁵, le da a su propuesta una impronta singular.

Fundamentos para una psicología cristiana

Allers no concibe una visión de la psicología y psiquiatría en donde no se dé una centralidad de la persona humana, lo cual implica una plena comprensión de la misma como una unidad y no de manera fragmentada; este es uno de los grandes aportes de Allers para el conocimiento de la persona y, por lo tanto, del abordaje que desde la psicología se debe hacer. Otro aporte significativo es el de la comprensión de la persona desde su Singularidad,

1 Jorge Olaechea, *Rudolf Allers. Psiquiatra de lo humano*, Biblioteca de Psicología, Fondo Editorial de la Universidad Católica San Pablo, Arequipa 2016, p. 33.

2 Allí mismo, citando a Renzo Titone, *Rudolf Allers psicólogo del carácter*.

3 Véase Oriol Correa, *Fundamentos antropológicos de la psicoterapia según Rudolf Allers*, Universidad Abat Oliba, Barcelona 2018.

4 Véase Martín Echavarría, *Corrientes de psicología contemporánea*, Scire, Barcelona 2013.

5 Véase allí mismo.

es decir, desde su ser único e irrepetible, incomparable e insustituible⁶, así como del carácter dinámico de la persona, evidenciables en las tensiones internas que experimenta el hombre a lo largo de su existir.

En esta misma línea, otro aspecto muy importante a considerar dentro del pensamiento de Allers, es el relacionado a la Voluntad de Poder y a la Voluntad de Comunidad, que recoge del pensamiento adleriano, pero que Allers comprende desde una visión integral de la persona⁷; Allers acoge el pensamiento de Adler, puesto que este critica la concepción mecanicista del hombre afirmando su libertad y el carácter teleológico de su conducta⁸. Es necesario resaltar la noción del hombre como un ser esencialmente «en relación», llamado al encuentro en comunidad, capaz de entenderse a sí mismo a partir del reconocimiento del otro y también capaz de conocerse y darle un significado y un valor a su propia existencia.

El amor para Allers es central en la comprensión de la persona, así como la acción de la Gracia Divina. En este sentido, Allers entiende que la aproximación hacia el ser humano desde una perspectiva psicológica no debe dejar de lado la dimensión espiritual y religiosa, sino más bien considerarla como central para poder entender y así ayudar al ser humano a alcanzar su mayor plenitud. Allers, de manera explícita, propone que la plena comprensión psicológica del hombre se da desde un fundamento cristiano de la visión del mundo y del hombre.

Debido a esta visión integral de Allers acerca de la persona, es que su reflexión sobre la problemática psíquica de la misma va más allá de los síntomas que esta pueda presentar, buscando comprenderla desde una perspectiva más ontológica, es decir, que para ayudar a la persona no basta ver las manifestaciones de un comportamiento desviado, sino, especialmente, hay que reconocer a la persona que está detrás de dichos comportamientos y ser capaz de vislumbrar en el fondo, un problema metafísico y moral no resuelto⁹. Esto no quiere decir que Allers considere la negación de la realidad y los hechos en sí mismos, por el contrario, Allers afirma que, a partir de los hechos que la realidad nos muestra, la reflexión filosófica cobra protagonismo ya que busca comprenderla a profundidad a partir de una reflexión seria. Aquí podemos ver una recta intención de integrar el conocimiento científico, que se basa en lo que los hechos nos muestran, y la reflexión filosófica que busca profundizar en los mismos para comprenderlos en su totalidad; este aspecto es clave en la propuesta psicológica de Allers. Si bien él es psiquiatra, es consciente de que ni la medicina ni la psicología son capaces de dar una respuesta a la realidad última del psiquismo humano, por ello la importancia de la integración con el conocimiento filosófico; para Allers, ontología, metafísica y ética van de la mano¹⁰. En una carta escrita a Louis Jugnet el 2 de agosto de 1949¹¹ propone que las personas neuróticas —trastorno del alma y no del cuerpo—¹², además de sufrir un conflicto metafísico, tienen un conflicto moral; en esta línea, Allers claramente afirma el papel importante que tiene la libertad de decisión que cada uno tiene sobre el desarrollo de su propia personalidad.

6 Véase Jorge Olaechea, ob. cit., p. 53.

7 Véase lug. cit.

8 Martín Echavarría, «Aportes de Rudolf Allers a la fundamentación antropológica de la psicoterapia», en *Espíritu* LXII, nro. 146, 2013, pp. 419-431.

9 Lug. cit.

10 Joaquín García-Alandete, «Persona, carácter y valores según Rudolf Allers», en *The Psychology of Character*, pers. Bioét. 2016, 20(2), pp. 271-279.

11 Véase Martín Echavarría, «Aportes de Rudolf Allers a la fundamentación antropológica de la psicoterapia», ob. cit.

12 Zelmira Seligman, *La psicología de Rudolf Allers y el tomismo*, Semana Tomista Argentina, UCA, 2011, pp. 1-9.

Reeducación del carácter

La relación y diferenciación entre persona, personalidad y carácter es otro de los aportes importantes de Allers para la comprensión del ser humano; la noción clara acerca de la inmutabilidad e invariabilidad del ser personal, considerado como el núcleo esencial y auténtico del hombre¹³ a diferencia de la posibilidad de variación del carácter, el cual se manifiesta por medio de la acción, nos remite a la convicción de la centralidad de la educación de la persona para su pleno despliegue, así como la posibilidad de reeducación como acción psicoterapéutica. «Allers es, propiamente hablando, un caracterólogo. Su interés es el estudio del carácter, normal y desviado, y el modo correcto de educarlo»¹⁴. Para Allers, la psicoterapia es una «pedagogía que intenta una reeducación del carácter, para que se adecue a los fines de la naturaleza humana»¹⁵; lo cual implica el reconocimiento de la verdad de las cosas, que a su vez incluye el reconocimiento de la Revelación¹⁶; en esta línea, Allers nos habla también de la conversión espiritual del ser humano, como un aspecto claro del cambio que puede obrar en una persona en su estructura psíquica¹⁷. Llevar a cabo un estudio sobre el carácter, sin considerarse ni fundamentarse en la teoría del valor y la ontología y la metafísica, es inconcebible para Allers:

[...] de aquí que una doctrina práctica sobre el carácter necesita siempre apoyarse en la ética como ciencia de la realización de valores. Y si bien la caracterología ha de quedar al margen de las valoraciones, no puede, sin embargo, existir sin referirse a los valores. Y puesto que todo lo referente al valor culmina en un *summum bonum* y sólo en él puede tomar su origen, resulta que *toda problemática de cualquier caracterología debe quedar profundamente ligado a lo religioso*. Una caracterología naturalista es imposible de suyo¹⁸.

Desde la concepción de que el carácter es posible de ser educado, el primer aspecto que Allers considera es la autoeducación, que se basa en un recto conocimiento de sí mismo¹⁹, lo cual implica la posibilidad de observación e interpretación objetiva de sus características, cualidades, defectos, acciones, etc. El siguiente paso sería la voluntad de cambio, es así que la misma persona es quien debe tener cierta claridad en cuanto a la finalidad que busca alcanzar, y libre y voluntariamente poner los medios que lo lleven a dicho fin; sin embargo, Allers también considera que tiene relevancia una «segunda voluntad»²⁰, que es aquella sobre la que el hombre no tiene mayor conocimiento, pero que con un arduo trabajo de interiorización puede llegar a conocer. Desde la concepción unitaria que tiene del ser humano, estos aspectos relativamente desconocidos para la persona no son compartimientos estancos, separados de aquello de lo que sí es consciente, por lo tanto, se hace posible también su educación (o reeducación) por medio de la forja de hábitos que ayuden en primera instancia a la plena toma de «conciencia de los valores y su ordenamiento»²¹; ya que la persona, al tener una plena conciencia del sentido de la realidad y de los valores, podrá tener mayor claridad de la finalidad de sus comportamientos.

13 Rudolf Allers, *Naturaleza y educación del carácter*, Labor, Barcelona 1957.

14 Martín Echavarría, «Rudolf Allers, psicólogo católico», en *Vida y Espiritualidad*, año 20, nro. 57, pp. 73-105, p. 80.

15 Zelmira Seligman, *La psicología de Rudolf Allers y el tomismo*, ob. cit., p. 4.

16 Martín Echavarría, «Aportes de Rudolf Allers a la fundamentación antropológica de la psicoterapia», ob. cit.

17 Allí mismo.

18 Rudolf Allers, *Naturaleza y educación del carácter*, ob. cit., p. 57.

19 Véase Jorge Olaechea, *Rudolf Allers. Psiquiatra de lo humano*, ob. cit.

20 Allí mismo, p. 144, citando a Allers en *Das Werden der sittlichen Person. Wesen und Erziehung des Charakters*, Freiburg im Breisgau, Herder, [trad. it: *Psicología e pedagogía del carattere*, a cura di R. Tittone, SEI, Torino 1961], pp. 79-80.

21 Allí mismo, p. 147, citando a Allers en *Self Improvement*, Burns Oates y Washbourne, Londres, p. 209.

Allers es claro al mostrar la importancia de los hábitos en el autoconocimiento cuando indica: «al realizar una acción y sobre todo después de ella, llega el hombre al *conocimiento de sí mismo*. Pues al igual que no somos capaces de comprender ni conocer al prójimo más que a base de su obrar, así tampoco podemos experimentar nada decisivo sobre nosotros mismos más que fundándonos en nuestro diario hacer»²².

En esta línea hay una clara concordancia con el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, en cuanto a que la virtud es un «hábito operativo bueno»²³; en este sentido, es necesario tener claro el concepto de hábito: «Cualidades que modifican, determinan la actividad de las facultades a título de accidentes secundarios, así mismo, los hábitos son disposiciones difícilmente móviles»²⁴. Por lo tanto, en la forja de hábitos y en el cambio de los hábitos malos o vicios por los buenos o virtudes, podemos lograr los cambios que propone Allers dentro de lo que él denomina *educación del carácter* o *reeducción del carácter*; en esta línea, Allers es claro al indicar que los cambios que la persona busque realizar en su obrar están anteceditos por una comparación de valor, lo que permite optar por una u otra acción²⁵. Echavarría nos dice que los valores no son algo subjetivo para Allers, sino que existe una jerarquía objetiva de los mismos.

Normalidad y orden de la realidad

El criterio de normalidad para Allers está «ligado a la percepción de un orden establecido en la realidad»²⁶. La normalidad no es algo estático, no es algo establecido por lo que la mayoría haga ni por una media estadística, la normalidad está dada por la misma naturaleza humana, por la «verdad ontológica», y en esta línea no se puede dar una definición precisa sobre normalidad o anormalidad²⁷.

Esta noción de normalidad —tan fuertemente ligada a ciertas nociones filosóficas como «esencia» o «naturaleza»— se convierten para el psiquiatra (como para el psicólogo) en una invitación al realismo, a una toma de consciencia lo más profunda posible sobre los hechos humanos, porque solo conociendo «el ser humano» se puede llegar a decir qué cosa es un ser humano «normal» y por lo tanto poder determinar la anormalidad de ciertos casos²⁸.

«La normalidad y anormalidad caracteriales dependerán, justamente, de la actitud ante los valores»²⁹, por lo tanto, las acciones a realizar en aras de procurar cambios en el carácter de la persona deben ir de la mano de ayudarlo a internalizar, comprender y adherirse a valores buenos y rectos. Para conocer el carácter de una persona es necesario tener cierta claridad en cuanto a su estilo de vida, los fines que persigue y su actitud frente a la vida en su totalidad³⁰.

22 Rudolf Allers, *Naturaleza y educación del carácter*, ob. cit. p. 24.

23 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 55, a. 3.

24 Allí mismo, I-II, q. 49, a. 55.

25 Rudolf Allers, *Naturaleza y educación del carácter*, ob. cit.

26 Jorge Olaechea, *Rudolf Allers. Psiquiatra de lo humano*, ob. cit., p. 138.

27 Allí mismo, citando a Allers en «Abnormality: A Chapter in Moral Psychology», en *The Homiletic and Pastoral Review*, 42.

28 Jorge Olaechea, *Rudolf Allers. Psiquiatra de lo humano*, ob. cit., p. 139.

29 Martín Echavarría, «Rudolf Allers, psicólogo católico», ob. cit., p. 81.

30 Lug. cit.

Allers precisa que la normalidad se pone de manifiesto en la autenticidad, en donde la persona vive acorde a la realidad, respondiendo a aquello a lo que está llamado a ser, es decir, un ser humano pleno, capaz de conocerse, aceptarse y valorarse, reconciliado consigo mismo y con su entorno; y aunque son palabras que generan mucha polémica, Allers afirma que la «auténtica salud del alma solo se encuentra en la santidad»³¹ o en el camino que lleva a ella. Este camino pasa por la forja de la humildad, que vence a la soberbia o la voluntad de poder y que es posible que se ponga de manifiesto gracias al amor, que Allers considera es la fuerza más potente que impulsa a la plenitud de la vida. En la misma línea, además del amor y la humildad, Allers plantea que la verdad es un tercer remedio que lleva a la persona a su plenitud³². En este sentido, Allers plantea con claridad que la persona que guie su vida desde los criterios cristianos —llevando una vida basada en el amor, la verdad, la solidaridad, la humildad, etc.— será considerada una persona normal, entendiendo la misma como esta tendencia al bien. Esto se pondrá de manifiesto en todos los ámbitos de la vida de la persona, lo cual se expresará en un carácter afable y equilibrado, poseedor de virtudes, especialmente las morales.

Haciendo una comparación entre la normalidad propuesta por Allers y la persona virtuosa, podemos encontrar que la templanza que permite que la persona sea capaz de —por medio de su razón— ordenar y moderar sus deseos sensibles, alcanza un orden interior³³ que lo encamina a la santidad; por otro lado, la persona fuerte, capaz de esforzarse por vencer los obstáculos que le impiden alcanzar el bien que su razón le muestra y ha logrado un gobierno de sí mismo en aras al fin que persigue (que en sí mismo debe ser bueno), también posee una normalidad en su actuar. En cuanto a la justicia, podemos indicar que la vivencia de esta virtud remite a la persona a salir de sí misma y de su egoísmo para esforzarse por dar al otro lo que le corresponde, en ese sentido, por ver el bien del otro, y ello es algo que responde a la característica esencial de la persona de ser creado para el encuentro, para la comunión con el otro: «ser justo significa reconocer al otro en cuanto otro»³⁴. Finalmente, la prudencia, madre de todas las virtudes³⁵, es la que integra a las demás a partir de un recto conocimiento de la realidad y principios universales, discernimiento y toma de decisiones que lleven a la persona al bien. En esta línea, no queda más que afirmar que normalidad y virtud van de la mano, y en ese sentido, como Allers propone, el camino de santidad al que el ser humano está llamado.

Anormalidad y singularidad

Un primer aspecto a resaltar, en cuanto a la mirada de Allers hacia la enfermedad, es la distinción que hace entre neurosis y otras enfermedades del cuerpo propiamente dichas. Allers concibe que la neurosis es más bien una enfermedad del alma³⁶; así mismo, profundiza en su reflexión en cuanto a la distinción entre síntomas neuróticos y carácter neurótico³⁷, y aquí

31 Allí mismo, p. 91.

32 Lug. cit.

33 María Lorena Diez Canseco, *Educación de la virtud en los ámbitos familiar y escolar*, Fondo Editorial de la Universidad Católica San Pablo, Arequipa 2018.

34 Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 2007, p. 100.

35 Lug. cit.

36 Martín Echavarría, «Rudolf Allers, psicólogo católico», ob. cit.

37 Allí mismo.

es donde justamente radica un aspecto sumamente importante y significativo de Allers en relación a su manera de entender la anormalidad: la singularidad, es decir, la claridad con la que propone que para conocer y ayudar realmente a una persona no podemos encasillarla en un determinado número de síntomas específicos que caracterizan a alguna patología, sino que es necesario «el conocimiento de la personalidad total, de su estilo de vida, de los fines que persigue, y su actitud frente a la vida como un todo»³⁸.

La relación que hace Allers entre normalidad y valor se aplica también para la comprensión de la anormalidad; en la neurosis, Allers nos dice que se da un trastocamiento del orden de valores verdaderos, poniéndose de manifiesto una rebelión de la persona hacia los mismos, lo cual se evidencia en una falsedad o inautenticidad que caracteriza a la persona neurótica, y que la lleva a una mentira existencial³⁹.

En su último libro *Mundos anómalos*⁴⁰ Allers grafica su manera de entender a la persona enferma, no desde las categorías o clasificaciones que reducen a la persona a sus síntomas, sino desde un intento de comprenderla desde su unicidad y singularidad y especialmente desde su vivencia existencial. La metodología que sigue Allers es el camino de la reflexión fenomenológica, una descripción de la realidad basada en una comprensión ontológica del ser humano⁴¹, «contribuyendo así a lo que él mismo ha designado como una “aproximación existencial en psiquiatría”»⁴². Allers, en esta línea, no se deja influir ni por las clasificaciones que se hacen desde la psiquiatría ni por los hallazgos anatómicos que buscan dar una explicación de las patologías, sino que busca una comprensión más profunda de la realidad y experiencia de las personas enfermas, conociendo así la explicación que cada uno puede hacer de sus propias vivencias y la manera cómo las perciben desde su perspectiva peculiar y única⁴³; a ello denomina «mundos». En esta línea Allers no propone una clasificación, sino más bien una tipología, planteando que personas con distintos diagnósticos pueden vivir en «mundos» casi idénticos, y personas con un mismo diagnóstico pueden vivir en «mundos» muy diferentes⁴⁴.

Desde la manera en la que Allers comprende los criterios de anormalidad, el psiquiatra (o psicólogo) deberá tener una aproximación y mirada particular hacia la persona enferma, a quien se la percibe desde toda su integralidad. Al respecto nos dice:

El psiquiatra que hace propias las ideas existenciales no encontrará por esto que su tarea es más fácil. Al contrario, esta se mostrará más difícil, no solo por las razones indicadas anteriormente sino además porque descubrirá que, en adelante, no es posible confiarse de reglas preestablecidas según las cuales proceder. Deberá confiarse a una nueva actitud en cierto sentido similar a la «intuición poética». Y por lo tanto estará más solo, privado del sustento de un método con una validez claramente universal. No estará ni siquiera seguro de la meta perseguida debido a que no tendrá a disposición un criterio inequívoco de salud mental. Su

38 Allí mismo, p. 82.

39 Lug. cit.

40 Rudolf Allers, *Mundos anómalos. Un ensayo de fenomenología psiquiátrica*, Fondo Editorial de la Universidad Católica San Pablo, Arequipa 2019.

41 María Lorena Diez Canseco, «El último libro de Rudolf Allers», en *Revista de Psicología* de la Universidad Católica San Pablo, 2020, vol. 10, nro. 2, pp. 133-136.

42 Jorge Olaechea, *Rudolf Allers, psiquiatra de lo humano*, ob. cit., p. 153, citando a Rudolf Allers en *Existentialism and Psychiatry: Four lectures*, Charles C. Thomas, Springfield, IL., p. 50.

43 Lug. cit.

44 Lug. cit.

objetivo, efectivamente, no será el de restaurar la salud para que su cliente se convierta en un organismo que funcione bien y en un miembro útil de la sociedad. El cliente emergerá del tratamiento no como «normal», en el sentido de un modelo medio, sino como «humano» en el sentido de una autenticidad individual realizada. El psiquiatra [...] debe guiar al cliente hacia su libertad⁴⁵.

Conclusión

Los aportes de Allers para la psicología van en la línea de la comprensión de la persona desde una mirada integral, en donde no se la reduce a ninguno de sus dinamismos, sino más bien se considera la unidad que la caracteriza, la singularidad que la hace única, la libertad a partir de la cual es capaz de discernir y decidir por el bien, la trascendencia que la lleva a salir de sí misma y buscar la comunión con los demás y con Dios.

Desde esta manera de entender la persona, Allers propone un criterio de normalidad muy distante del criterio estadístico; su propuesta apunta a que la persona alcance el mayor grado de despliegue posible, y es por ello que equipara la normalidad con la santidad. Allers indica que la adherencia al bien que la realidad muestra es el criterio de normalidad que se debe considerar y por ello, en su tratado sobre el carácter, hace hincapié en la actitud que la persona tiene hacia el mundo y la realidad, es decir, hacia los valores vigentes. En esta línea, la opción de cambio y mejora siempre será posible, por medio de una reeducación del carácter, en donde se recalca la importancia de un recto conocimiento de sí mismo para, a partir de ello, poder ser sujeto de educación de hábitos virtuosos, que guíen a la persona al bien que su razón le muestra y su voluntad dirige.

Finalmente, en el presente estudio hacemos un recorrido por los criterios de anormalidad que propone Allers y cómo deben ser entendidos y abordados; en primer lugar, cabe resaltar que Allers habla de la neurosis como de una enfermedad del alma que hiere los dinamismos más hondos de la persona alejándola de sí misma y del verdadero valor de las cosas. En segundo lugar, su aproximación hacia la patología no se basa en la clasificación en categorías o encasillamiento de la persona, por el contrario, su propuesta trata de mostrar la singularidad de cada persona; y en esa línea, la imposibilidad de entender su enfermedad a partir de criterios comunes y cerrados, sino más bien la necesidad de hacer una descripción fenomenológica lo más amplia posible de la persona enferma, lo cual va a permitir que el psicólogo o psiquiatra logre —de alguna manera— «entrar» en el mundo del paciente para comprenderlo, no solo desde sus síntomas, sino especialmente desde su vivencia existencial.

Como vemos, los postulados de Allers son de una riqueza muy grande, nos llevan a tener una comprensión de la psicología y su aplicación desde una mirada de profundo respeto por el ser humano y su dignidad.

45 Jorge Olaechea, *Rudolf Allers. Psiquiatra de lo humano*, ob. cit., p. 158, citando a Rudolf Allers en *Existentialism and Psychiatry: Four lectures*, Charles C. Thomas, Springfield, Il., p. 101.

APORTES DE EDITH STEIN AL ESTUDIO CIENTÍFICO DEL ALMA

Lic. Adriana Meza Perochena
Miembro del Programa de Incorporación Docente
Universidad Católica San Pablo

Introducción

La pregunta sobre el alma ha ocupado un gran lugar en la historia del pensamiento desde la antigüedad clásica. La aproximación a esta noción ha ido progresando a lo largo del tiempo, aunque la manera de abordarla en la actualidad se encuentra enraizada en los métodos de la Era Moderna¹.

Durante el siglo XIX e inicios del siglo XX, el interés por conocer el alma se hizo cada vez más patente, especialmente para la psicología. La finalidad que perseguía era alcanzar un lugar destacado entre las otras ciencias a través del estudio del hombre, específicamente, mediante el estudio de su interioridad².

En este contexto, Edith Stein se interesa por aquel planteamiento y confía en la psicología para descubrir aquella verdad del ser humano. Sin embargo, se encuentra con una realidad desalentadora que se basaba en la siguiente premisa: el hombre era capaz de exteriorizar lo que había en su interior mediante mecanismos naturales, aprendizaje o como una simple reacción a estímulos. De este modo, el actuar del hombre podría no diferenciarse de la actuación de otros seres inferiores. Por ello, Stein se refiere a aquella psicología imperante como una «psicología sin alma»³.

Al utilizar este término, la Santa hace referencia a una psicología completamente apartada de cualquier consideración teológica del alma, desconectándose de aquel centro que le da sentido a la persona. Así, el estudio del hombre partiría netamente desde los fenómenos psicológicos. Todo ello abriría el camino para que el alma sea estudiada en base a la metodología de las ciencias naturales⁴.

1 Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, España 2007.

2 Edith Stein, *Escritos antropológicos y pedagógicos*, España 2003.

3 Ezequiel García, S., «El castillo del alma de Edith Stein», en *Revista de Espiritualidad*, 72 (2013), pp. 573-594.

4 Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, ob. cit.

En este contexto, la ciencia se va alejando de aquella visión integral en el conocimiento del hombre, para basarse exclusivamente en el método de la ciencia empírica: observación del fenómeno, formulación de hipótesis, seguido de su comprobación en la «vida real». Con ello rechazan todas aquellas propiedades «ocultas» y toman como cierto únicamente aquello que se puede observar. Así, muchos científicos intentaron explicar el alma humana en términos científicos y comprobables hasta el día de hoy.

El estudio de las ciencias modernas sobre el alma

El alma parecía ser un asunto que le competía más a la teología que a las ciencias naturales pues, en efecto, el alma era considerada como una cuestión tan subjetiva, que quedaba fuera del alcance de la ciencia empírica. Sin embargo, pronto empezaron a abrirse paso al estudio del alma humana con el nombre de «consciencia».

La psicología, como ciencia que estudia y analiza la conducta y los procesos mentales del individuo, ingresó al campo de estudio de los rasgos esenciales de la consciencia desde diferentes aproximaciones.

El método principal del estudio de la consciencia, especialmente en Alemania, tenía como base la introspección detallada. Wilhem Wundt, por ejemplo, pretendía enfocar la atención en los procesos mentales de manera objetiva y científica a través de la manipulación de los estímulos que se les presentaban a los sujetos de investigación. Por otro lado, William James, psicólogo norteamericano, señalaba que todo pensamiento forma parte de la consciencia de uno mismo, el cual tiende a ser cambiante, continuo y capaz de fijarse en ciertos objetos y excluyendo a otros, por lo que supone atención. Desde otro enfoque, algunos consideraban que no todas las operaciones del cerebro eran conscientes, pues gracias al legado de Freud y el psicoanálisis, algunos procesos podrían permanecer en el subconsciente.

No obstante, la psicología percibía que dichos hallazgos no los llevaba a ninguna parte, por lo que decidieron enrumbarse al estudio del comportamiento —mediante los presupuestos del conductismo— para hacerse «más científica», sin tomar en cuenta la mente como algo válido.

Con el tiempo, la psicología cognitiva comenzó a tomar terreno en aquellos sucesos mentales que el conductismo había dejado de lado, considerándolos como subyacentes a la conducta. Procuraron describir el comportamiento asimilándolo al funcionamiento de un computador.

Con todos estos antecedentes, la neuropsicología comenzó a afirmar que la explicación de los fenómenos mentales con el modelo cognitivo/computacional tendría que hacer referencia —necesariamente— al soporte biológico del sistema nervioso. Para ellos, el cerebro está constituido por una serie de elementos de cómputo (las neuronas), que realizan operaciones e interactúan mediante relaciones de conexión (sinapsis) que pueden organizar información y brindar una respuesta. Es decir, parten del «interior» para explicar el «exterior» en términos biologicistas⁵.

5 José María Zumalabe-Makirriain, «El estudio neurológico de la conciencia: una valoración crítica», en *Anales de Psicología*, (2016) 32(1), pp. 266-278.

De este modo, los argumentos filosóficos para el estudio del alma —¿o consciencia?— simplemente fueron relegados como inútiles, procurando utilizar experimentos que arrojaran luz sobre estos problemas.

Ahora bien, en esta oportunidad me gustaría centrar mi atención en el libro de Francis Crick —teórico de la neurobiología y estudioso del cerebro— llamado *La búsqueda científica del alma: una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI*. Procedo así, pues considero que el método con el que se aproxima a la consciencia es el que se utiliza en la neurociencia: tomar un fenómeno, analizarlo y comprobarlo en el cerebro, lo cual es compatible con el método de las ciencias naturales.

En el texto el autor afirma con toda seguridad lo siguiente:

«Usted», sus alegrías y sus penas, sus recuerdos y sus ambiciones, su propio sentido de la identidad personal y su libre voluntad, no son más que el comportamiento de un vasto conjunto de células nerviosas y de moléculas asociadas. Tal como lo habría dicho la Alicia de Lewis Carroll: «No eres más que un montón de neuronas»⁶.

Así, Crick señala que el hecho de tener percepciones, pensamientos, sentimientos, no es más que el producto de la interacción de las células del sistema nervioso. Para Crick, el funcionamiento de la consciencia sería algo así: el hombre percibe estímulos mediante los sentidos y ocurren algunos procesos en el cerebro que generan un pensamiento. Así, «tomamos consciencia» de la experiencia perceptiva. Ahora, el hombre también es capaz de traducir aquellas sensaciones del mundo exterior en pensamientos, lo que permitiría hablar de aquel «ser consciente». Esto tiene sus bases en el lenguaje, mediante el cual podemos decirnos a nosotros mismos y a los demás aquello que percibimos. De esta manera, el hombre puede tener experiencia del mundo exterior y de su propio cuerpo, sentirla en el interior y comunicarla a los otros.

El problema del método de las ciencias modernas en su aproximación al alma

Uno de los grandes problemas del método científico reside en que pretende explicar casi todos los fenómenos utilizando las reglas que rigen a la materia. Sin embargo, existen asuntos en los que no basta con remitirse a la materia.

Esto no implica que la información del mundo físico sea innecesaria para aproximarnos a la noción del alma. Por el contrario, podría brindarnos información sobre aquella base material que informa el alma, considerando que la persona es una unidad y no se trata de dos dimensiones diferentes que se encuentran superpuestas.

Ahora bien, remitiéndonos nuevamente a la afirmación de Francis Crick mencionada en su libro *La búsqueda científica del alma*, será necesario confrontar su posición y el método utilizado para su acercamiento a aquel sustrato interior del hombre.

⁶ Francis Crick, *La búsqueda científica del alma*, Travessera de Gracia, Barcelona 2003.

No podría negarse que el interés que despierta aquella búsqueda en Crick es completamente válido. Crick se pregunta sobre qué ocurre en el cerebro cuando entramos en contacto con la realidad y cómo somos capaces de responder a ello mediante un proceso «interior», al que denomina consciencia. Hasta ese momento me parece una aproximación legítima pues cuando nosotros pensamos, queremos o imaginamos algo, efectivamente algo sucede en nuestro cerebro. No podría negarse aquella relación entre lo físico y lo mental. Sin embargo, ¿basta el método científico para aproximarse a aquella realidad interior?

Ahora bien, la hipótesis de la que parte Francis Crick tiene una evidente aproximación materialista, que no podría ser compatible con el estudio del hombre, pues lo estaría reduciendo únicamente a un estrato biológico o químico. Por supuesto que este método resulta útil, pero nunca será suficiente para el conocimiento del alma.

Siendo objetivos, podemos reconocer que los descubrimientos de la ciencia son cada vez más asombrosos en cuanto al cerebro, pero si se aborda al hombre únicamente desde la materia, quedarían de lado cuestiones muy importantes como la libertad, la responsabilidad, etc., pues ya no sería el hombre en su integridad el que actúa, sino el cerebro el que actuaría por él.

Con este planteamiento se deja de lado la unidad entre cuerpo y alma, sin considerar que el cuerpo es precisamente un cuerpo humano porque existe un alma que lo anima.

La noción de alma de Edith Stein

Frente a todas esas posturas, la aproximación de Edith Stein resulta ser iluminadora para hacer frente a todos aquellos reduccionismos que ponen en jaque la unidad de la persona.

La autora, en *Estructura de la persona humana* —al referirse al alma humana y a la forma sustancial— se aproxima de una manera muy distinta a la concepción que tienen las ciencias naturales sobre el alma, mencionando lo siguiente:

El alma humana, con su estructura personal y su cualificación individual, se nos ha revelado como la forma de todo el individuo corporal y anímico. Suelo denominarla también el «núcleo de la persona» porque el todo al que damos el hombre de «persona humana» tiene en ella el centro de su ser⁷.

Definitivamente, la visión de Stein se encuentra muy lejos de considerar el alma como el resultado de un simple proceso neuronal, sino que se refiere a esta como un «centro», un lugar donde descansa el yo.

Ahora bien, me atrevería a decir que aquella «consciencia» que pretende conocer la ciencia empírica podría asemejarse al «yo puro» que propone Husserl. Para él, el «yo» sería aquel punto vacío del que parten los rayos de consciencia hacia diferentes direcciones de un modo funcional: no tiene extensión ni sustancialidad alguna. Por el contrario, para Edith Stein, «el alma tiene extensión y altura, puede ser llenada por algo, hay cosas que pueden penetrar en ella»⁸. Por

⁷ Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, ob. cit., p. 669.

⁸ Edith Stein, *Escritos antropológicos y pedagógicos*, ob. cit., p. 656.

este motivo el alma no podría ubicarse en una zona del cerebro, ya que no se trata de un punto inmóvil en el hombre, sino más bien —al tener un sentido espiritual— se trata de algo que podemos conocer a través de la vivencia de nosotros mismos y en el encuentro con los demás.

Pues bien, una vez que nos hemos acercado a lo que la Santa entiende por alma, podremos rebatir aquello que afirma Francis Crick (1994)⁹, al señalar que todo aquello que el hombre piensa, siente (sus alegrías y sus tristezas), desea, recuerda o incluso la libertad misma, es el fruto del comportamiento de un grupo de neuronas.

Edith Stein respondería que los grandes sufrimientos y las grandes alegrías tienen lugar en las profundidades del alma, pues son algo que conmueve y hace vibrar el interior. Este «interior» no podría separarse de la persona como si únicamente el cuerpo sintiera, pues tanto el cuerpo como el alma conforman una unidad dotada de una configuración personal.

Muchos podrían afirmar que la aproximación de Stein parte de una noción muy «espiritual», porque hablar de cuestiones como «el interior», «las profundidades del alma», etc., podrían brindarle ese corte. Sin embargo, se trata de todo lo contrario. García (2003)¹⁰, en su estudio «El castillo del alma de Edith Stein», señala que la Santa admite una especie de «dos caras» del alma: una más cercana al cuerpo que ha de animar (el alma sensitiva o psique); y otra más libre, que tiende a ir más allá de sí misma (el alma espiritual o espíritu). Como alma sensible habita en cada parte del cuerpo, recibiendo y configurando la información que ingresa por los sentidos, pero en cuanto alma espiritual, es capaz de trascender, adoptando un sentido más propio de alma.

Así, Edith Stein reconoce que el alma también recibe interiormente lo que capta con los sentidos y con el entendimiento, aprehende su significado y es capaz de tomar una posición frente a ello, por la libertad que le es propia a la persona.

Conclusión

Frente a aquella visión del hombre que emerge desde la biología y de la neurociencia, y se aleja casi completamente de la mirada cristiana, será necesario plantearnos algunas preguntas: ¿qué sucedería si se dejase de tomar en cuenta el alma como aquel centro de la persona para considerarla como una simple reacción neuronal?, ¿cómo sería la aproximación de uno mismo hacia el otro? Prácticamente nos convertiríamos en nada más que máquinas que reciben información, la procesan y la exteriorizan, dejando de lado aquel encuentro personal entre cada uno de nosotros.

Así mismo, estaríamos negando la experiencia misma que nos revela la existencia del alma en la profundidad de nuestro ser. Por ejemplo, cuando amo profundamente a alguien o sufro por la pérdida de un ser querido, no podría reducir todo aquello a una mera respuesta biológica. Todo ello no se estudia en un laboratorio.

⁹ Francis Crick, *La búsqueda científica del alma*, ob. cit.

¹⁰ Ezequiel García, S. «El castillo del alma de Edith Stein», ob. cit.

Por otro lado, si aceptamos que la persona solo responde a los estímulos que se le presentan, afirmaríamos que la libertad o la responsabilidad no existen, pudiendo caer en el círculo interminable del determinismo. Además, si es que todos «funcionásemos» igual y tuviéramos la misma capacidad de generar respuestas neuronales, ¿dónde quedaría la individualidad de la persona?

Por estas razones, no se puede idolatrar el método científico como el único modo de aproximarse a la realidad, menos a la complejidad de la persona humana. Esta metodología puede brindarnos mucha información sobre el ámbito sensorial e incluso sobre el mental, aunque no mucho sobre el espiritual. Así, el método empleado para acercarnos a una realidad deberá estar en correspondencia con aquello que se aspira a iluminar, en este caso, a la persona misma. De este modo, la ciencia deberá avanzar de la mano junto a la filosofía y a la Revelación, para no caer en reduccionismos o limitaciones. La ciencia no es capaz de explicarlo todo.

Con todo ello, se protegerá a la persona de ser destruida en su integridad. El cuerpo no es independiente del alma, ni el alma se encuentra en el cerebro como si se tratara de un espacio que tiene sus bases en una realidad material. Como bien diría Edith Stein: en el hombre no están unidos entre sí estas dos sustancias; el cuerpo está completamente penetrado por el alma, y viceversa. En palabras de la Santa: «El alma no “habita” en el cuerpo como en una casa, no se lo pone y se lo quita como un vestido» (2007, p. 661)¹¹.

¹¹ Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, ob. cit., p. 661.

ISBN: 978-612-4353-74-1



9 786124 353741